

42



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



TÜTÜN

Yeni kıtanın 1492'de keşfiyle birlikte anavatanı Amerika'dan Avrupa'ya getirilen tütün XVI. yüzyılda dünyaya yayılarak Akdeniz üzerinden Osmanlı topraklarına girdi. İlk yıllarda tabaka/tabaga, sonraki dönemlerde resmî dilde duhân, halk arasında tütün diye adlandırıldı. Osmanlı topraklarına getiriliş tarihini Hezârfen Hüseyin Efendi 1598, Peçuylu İbrâhim 1600, Kâtib Çelebi 1601, Naîmâ 1606 olarak kaydeder. Mısırlı âlim İbrâhim el-Lekānî ise tütünün XVII. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını ve Anadolu'ya "Cil" adlı bir İngiliz tarafından getirildiğini belirtir. Halbuki söz konusu tarihler tütünün ilk ithal tarihi değil özellikle İstanbul'a yoğun biçimde getirilmeye başlandığı yılları gösterir. İlk getiriliş tarihi ise en geç 1570'ler olmalıdır.

Yabancı tüccarlar tarafından her hastalığa çare diye tanıtılan tütünün tüketiminin hızla yayılışı imparatorlukta dinî tartışmalara ve siyasal tepkilere yol açtı. Dinî tartışmalarda tütünün haram, mekruh veya mubah olup olmadığı, yasaklanıp yasaklanmayacağı konusu gündeme geldi. Siyasî tepki ise diğer devletlerde olduğu gibi üretim, ticaret ve tüketim meselelerinde yoğunlaşmıştı. 1609'da tütünün yasaklandığına dair ilk fermanda bir iki yıldan beri İngiltere'den "tabaga" adında bir yaprağın getirildiği, halk arasında içiminin giderek yaygınlaştığı, köy ve kasabalarda bu yaprağın ekilip pazarlarda satıldığı, insanların bu yaprağı içmekle meşgul oldukları ve işlerinden geri kaldıkları, hastalıkların ortaya çıktığı, ölümlerin arttığı, bu sebeple ülkede ekiminin, ticaretinin ve içiminin yasaklandığı, emre uymayanların şiddetle cezalandırılacağı bildiriliyordu. Bu yasaklama fermanını 1610, 1614, 1618 yıllarında yenileri takip etti. 1619'daki fermanda yasaklanmaya dair fetva da alındığı belirtiliyordu. Yasaklamanın temel sebeplerinden biri de bu yeni maddenin geleneksel üretim faaliyetini bozmasıydı. Ayrıca korumacı anlayışlar öne çıktı. Yasaklar IV. Murad döneminde daha da sıkı hale geldi. 1633'te İstanbul'da büyük tahribata yol açan yangının sebebi tütün olarak gösterilince kontroller arttırıldı. 1640'ta IV. Murad'ın ölümünün ardından yasağın etkisi azaldı. Tütün içtiği bahanesiyle Halep kadılığından azledilip Kıbrıs'a sürülen Bahâî Mehmed Efendi'nin şeyhülislâm olduktan (1649) sonra

tütünün mubahlığına dair fetva vermesiyle yasaklama gevşedi; fakat kaldırılması konusunda ferman da yayımlanmadı. Devletin 1688'de tütünü resmen vergilendirmeye tâbi tutması onu kabullendiği anlamına geliyordu.

Giderek artan tütün kullanımı ve talep geleneksel Osmanlı çiftçisini daha kârlı olan bu bitkinin üretimine yönlendirdi. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Aydın, Saruhan (Manisa), Biga, Bursa, Edirne, Filibe, Sofya, Belgrad, Halep ve Şam bölgelerinde tütün üretiliyordu. 1609-1649 yıllarında yasağa rağmen Karaman, Çankırı, Adana, Payas ve Antakya ile Menteşe ve Makedonya bölgeleri tütün üretimi yapılan yerler arasına katıldı. Yasak sebebiyle tütün üretimi daha ziyade kontrolün olmadığı kasaba ve köylerdeki bağ, bahçe, hatta dağlık tepelik alanlarda yapılıyordu. 1649'da çıkan fetva ile yasak denetiminin azalması tütün tarımının kasaba ve köylerden kaza ve şehirlere doğru yayılımını sağladı. İlk ticarî amaçlı tütün tarımı 1583'te Milas'ta başladı. Tütün ekim alanlarını tesbit eden 1691 tarihli tahrire göre imparatorlukta toplam kırk bir kazanın 819 köyünde 10.273 çiftçi, 10.177 dönüm alanda tütün ekmekteydi. Kazaların % 66'sı Rumeli, % 34'ü Asya topraklarında olup köylerin % 80'i Rumeli, % 20'si Asya bölgesinde idi. XVIII. yüzyıl başında tütün ekilen kazaların sayısı imparatorluktaki toplam kazaların % 10'u oranındaki 180'e, 1700-1750 arasında 200'e, 1750-1800 arasında 300'e, 1800-1850 yılları arasında 367'ye ulaştı. Böylece tütün ekili toprak miktarı 50.000 dönüme çıktı. XIX. yüzyılın son çeyreğinde ise yaklaşık 1 milyon dönüme yükseldi.

Her iklime uyum sağlama özelliği olan tütün yetiştirildiği bölge ve yerlerin adını aldı, zamanla kalitesine göre sınıflandırıldı. XVII. yüzyılın sonlarında imparatorlukta yetişen altı farklı tütün cinsi bulunmaktaydı. Bunlar Makedonya bölgesinin Yenice ve Vardar Yenicesi, Filibe ovasının Kırcaali, Ege bölgesinin Milas, Halep ve Şam bölgesinin "imadiye" ve "cebeliye" adlı tütünleriydi. Yenice ile Vardar Yenicesi en kalitelisiydi. Vergilendirmede hepsi kendi içinde kalitesine göre âlâ, evsat ve ednâ olarak üç sınıfa ayrılmıştı. XVIII. yüzyıl boyunca tarımdaki gelişme ve profesyonelleşme ile birlikte tütün cinsleri çoğaldı; XIX. yüzyılın ortalarında birinci sınıf tütünler taşlık, aynalı ve halifeler idi. Bunlara göbek veya beyaz bez bohçaya sarıldıkları için "beyaz bohça" denirdi. Ayrıca XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren İran'dan ithal edilen nargile tütünü tömbeki de bu sınıf içindedir. İkinci sınıf tütünler ortaköyler, karşıyaka,

kurudere, karacakoyun adıyla bilinip yapıldıkları denk bezinden dolayı "kenevir bohça" diye adlandırılırdı. Üçüncü sınıf tütünler dizi, basma, pürsıçan, demirlibasma, parçalık olup "dağ" tabir olunurdu. Dördüncü sınıf tütünler Kırcaali, kızıldeli, meştaniye, kamarlı, dombasar ve şâgur idi.

Tütün ticareti Avrupalı tüccarların getirdiklerini pazarlayan aracılarla başladı. Tarımın başlamasıyla profesyonel bir tüccar grubu meydana geldi. 1649'dan sonraki süreçte tüketim ve tarımının yayılmasına paralel olarak tüccar sayısı arttı. XVIII. yüzyıl başına gelindiğinde çoğunluğu müslüman olan, hem bölgesel hem de bölgeler ve şehirler arası tütün ticaretiyle uğraşan bir tüccar grubu vardı. Dirlik sahipleriyle vakıf toprak idarecileri daha çok bölgesel ticarette rol oynadılar. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Ege, Tuna sahilleri ve merkezden uzak bölgelerdeki âyanlar tütün ticaretinde etkin hale gelirken yerli gayri müslim tütün tüccarının sayısı da artmaya başladı. Fakat hiçbir vakit sayıca çoğunluğu oluşturmadı. İstanbul Tütün Gümrüğü verilerine göre 1697'de İstanbul'a tütün getiren tüccar sayısı 172 olup bunların % 94'ü müslüman, % 6'sı gayri müslim; 1817'de tüccar sayısı 954 olup % 57'si müslüman, % 43'ü gayri müslimdi.

Selânik'te 1697'de 57 tüccarın % 95'i müslümanlardan, % 5'i gayri müslimlerden meydana geliyordu. 1773'te Selânik'te 235 tütün tüccarından % 80'i müslüman, % 20'si gayri müslimdi. Tütün ticaretinde yabancılar da faaliyet göstermekteydi. Bunlar daha çok Avrupa'ya tütün ihraç ediyordu. XVII. yüzyılın sonlarında Fransız ve Venedikli tüccarlar özellikle Selânik'te toplanmışlardı ve Makedonya bölgesinde üretilen tütünleri Avrupa'ya satıyorlardı. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren yabancı tüccar arasına Basra ve Bağdat bölgesinden tömbeki getiren İranlı tüccarlar katıldı. 1793'ten itibaren Avusturyalı tüccarlarla Rus tüccarları Karadeniz'de, İngiliz tüccarları Bağdat-Halep-Şam güzergâhında tömbeki ticaretine giriştiler, ayrıca Amerikan tütününü Mısır'a ithal etmeye başladılar.

İmparatorlukta üretilen tütünün büyük bir kısmı içeride tüketilmekle birlikte önemli ölçüde Avrupa'ya da ihraç edilmekteydi ve Selânik en büyük ihraç gümrüğü idi. Lazkiye, Ortadoğu ve İran tömbekisini Akdeniz'e, İnoz ise (Enez) Filibe tütünlerini Mısır'a gönderen önemli merkezlerdi. Bunlara XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Kavala ile İzmir, XIX. yüzyılda Samsun ve Adriyatik'teki Draç katıldı. XVII. yüzyıl sonlarında Fransa ile Venedik

tütün ihracatının yapıldığı iki ülke iken XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Avusturya ve Rusya da bu ülkeler arasına girdi. 1689'da Selânik'ten Avrupa'ya yapılan üç aylık tütün ihracatı 92.477 okka idi. Bu miktar 1722'de 717.728 okkaya, 1736'da 1.143.100 okkaya yükseldi. 1756-1764 yıllarında 2 milyon okkaya çıktı. 1764'ten yüzyılın sonuna kadar tütün ihracatı 1,5 milyon okka düzeyinde seyretti. Bu miktar Mısır'a gönderilenlerle birlikte 2,5-3 milyon okka arasındaydı. XIX. yüzyılın ilk yarısında ihracat, Fransız İhtilâli'nin ardından Avrupa'daki siyasî gelişmelerle XVIII. yüzyılın sonlarında Avrupa tütün üretimindeki artış yanında Amerikan tütünü gibi dış, Mora ayaklanması ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı gibi iç sebeplere bağlı olarak düşüş gösterdi. İhracat 1810'da 406.000, 1811'de 23.000, 1816'da 75.000, 1817'de 226.000, 1818'de 35.000, 1819'da 80.000 ve 1820'de 339.000 okka oldu. Mora İsyanı yüzünden 1821'de 26.000 okkaya geriledi ve 1840 yılına kadar bu seviyede kaldı. 1838 Ticaret Antlaşması sonrasında tütün ihracatından alınan ek vergilerin kaldırılmasıyla ihracat artmaya başladı. 1861'de vergi alınmaması yanında Amerika iç savaşı yüzünden ihracatta patlama oldu. 1878 yılına gelindiğinde Mısır'a yollananlar dahil olmak üzere bu miktar 10 milyon okkaya çıktı ve imparatorluğun sonuna kadar 7-10 milyon okka seviyesinde seyretti. Başlangıçta Avrupa'dan kıyılmış olarak getirilen tütün kişiler ve esnaf tarafından perakende satılırken zamanla yerli ham tütünü kıyıp satan bir esnaf grubu ortaya çıktı. XVII. yüzyılın sonunda bunların tamamına yakını müslümandı. 1696'da İstanbul'da 366 tütüncü esnafı olup Suriçi, Galata, Tophane, Eyüp ve Üsküdar'da faaliyet gösteriyordu. Bunlar 1726'da lonca teşkilâtlarını kurdular. 1782'de sayıları 1709'a ulaştı ve tütüncü esnafı loncasının isteğiyle gedik uygulaması başlatıldı. Buna rağmen 1831'de sayıları 1744'e ulaştı. Gedik sahibi olanlar dışında kefilsiz kıyıcı denilen ve izinsiz şekilde sokak aralarında terbiyeli tütün diye adlandırılan, içine toprak ve yaprak karıştırılmış hileli tütün satan kişiler ortaya çıktı. XVII. yüzyılda tütüncü esnafının % 99'u müslüman, % 1'i yahudi iken XIX. yüzyılın ortalarında % 65'i müslüman, % 30'u hıristiyan ve % 5'i yahudilerden oluşuyordu.

Tütün sektöründeki diğer esnaf grubu lülecilerdi. Önceleri Avrupa'dan getirilen lüleleri örnek alıp testici, çanakçı, çömlekçi, kandilci esnafı lüle imal etmeye başladı. Tütün tüketiminin yayılmasına paralel olarak lüleci esnafı doğdu; XVIII. yüzyılın ilk yarısında Suriçi, Galata, Eyüp ve

Üsküdar'da lüleciler vardı. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde loncalarını kurdular. Tophane'dekiler kalıp lüle, Kasımpaşa'dakiler harç lüle veya mıkras lüle, diğer kazadakiler çark lülesi denilen lüleler Vize, Davutpaşa, Fener ve Beyoğlu'nda bulunan topraktan imal edilirdi. 1860'larda sigara kâğıdının kullanılması, 1887'de Beykoz'daki Hamidiye Kâğıt Fabrikası'nda yerli tütün kâğıdı imaliyle yaygınlaşan sigara tüketimi kısa sürede lüleci esnafının ortadan kalkmasına yol açtı. Tütün sektöründeki önemli bir diğer esnaf grubu çubukçulardı. XVII. yüzyılın ikinci yarısında yoğun biçimde Galata ve Tophane'de faaliyet göstermeye başlamışlardı. 1723'te lonca kurdular. Tamamı müslüman olan çubukçu esnafı sigaranın ortaya çıkmasının ardından lüleciler gibi ortadan kalkmamış, varlığını ağızlıkçı olarak devam ettirmiştir.

1683'te İkinci Viyana bozgununun ardından devam eden savaşlar yüzünden maliyeye ek kaynak sağlamak için ilk defa Ağustos 1688'de devletçe "duhan resmi" adıyla tütün gümrük vergisi kondu. Vergi İsakça'dan Çanakkale'ye kadar Rumeli ile Hudâvendigâr bölgelerini kapsıyordu. Bu sınırlar, tütün gümrük vergisinin Nisan 1689'da alkollü içki vergisiyle birlikte "hamr ü arak ve resm-i duhân" adıyla mukātaa haline getirilmesinden sonra da değişmedi. Temmuz 1691'de bağımsız bir mukātaa oldu ve alanı Akdeniz iskeleleri, bazı adalarla Tuna boyunu kapsayacak şekilde genişletildi. 1697'de tütün gümrükleri yetmiş dördü Rumeli, yirmi dördü Anadolu ve Ortadoğu bölgelerinde olmak üzere yaygınlaştırıldı. Tütün tarımı ve ticaretinin XVIII ve XIX. yüzyıllarda genişlemesiyle sayıları artan bu gümrükler 1860'tan sonra Rüsûmat Emaneti gümrüklerine dahil edildi. Tütün gümrük ve dönüm mukātaaları başlangıçta İstanbul Gümrük Eminliği'ne bağlanıp kayıtları Maden Mukātaası tarafından tutuluyordu. 1759 yılına kadar mâlikâne sistemiyle idare edildi ve kayıtları yine Maden Mukātaası tarafından tutuldu. 1759'da "Mukātaa-i gümrük-i duhân-ı İstanbul ve tevâbii" adıyla Darphâne-i Âmire'ye intikal etti. 1775'te esham uygulamasına geçilmesiyle, 1776'da Şam valileri idaresindeki Arabistan tütün gümrükleriyle tütün tarımından alınan vergileri içeren duhan dönüm mukātaaları bir çatı altında birleştirilerek "yed-i vâhid" sisteminde yine Darphâne-i Âmire tarafından tek elden yönetilmeye başlandı. İdare Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından Ocak 1827'de Mukātaat Hazinesi'ne devredildi. 1838'de Maliye Nâzırlığı'na, 1839'da Mukātaat Hazinesi Defterdarlığı'na, Ocak 1840'ta

tekrar Maliye Nâzırlığı'na, Mayıs 1840'ta Hazîne-i Celîle-i Mâliye Nezâreti'ne, 1861'de Rüsûmat Emaneti'ne bağlandı. Ocak 1880'de Rüsûm-ı Sitte, 1883'ten itibaren Reji İdaresi altına girdi.

Tarım ve ticaretinden olmak üzere tütünle ilgili iki temel vergi alınırdı. Tarımından alınanların ilki % 10 oranında aynî veya nakdî şekilde timar sahibine ödenen öşür vergisiydi. 1691-1697 yılları arasında ihtiyat amacıyla tütün ekim ve yayılımını önlemek için "nısf-ı dönüm-i duhân" adıyla yeni bir vergi kondu. Buna göre çiftçi ürettiği tütünün yarısını nakdî olarak devlete veriyordu. Devlete ödenen miktar içinden % 10 öşür timar sahibine aitti. Nısıf vergi çiftçi ve tüccarın tepkisi ve kaçakçılığın artması sebebiyle 1697'de kaldırıldı. Öşür vergisi bundan sonra dönüm başına 300 akçe, 1820 sonlarına doğru 4 kuruş nakden tahsil ediliyordu. Tanzimat'ın ardından tütünün rayiç fiyatı üzerinden % 10 öşür alınmaya başlandı. Tütün çiftçisinden

tahsil edilen diğer bir vergi, 1697'de nısıf verginin kaldırılmasından sonra konulan "resm-i dönüm-i duhân" adlı yıllık maktû vergidir. Tütün çiftçisi, öşüre ilâveten dönüm başına yıllık 336 akçelik bu maktû vergiyi Tanzimat'a kadar vermeye devam etti. 1838 Ticaret Antlaşması'na göre ihraç edilen tütünlerin % 12 oranında vergilendirmesiyle hazine gelir kaybına uğramıştı. Açığı kapatmak amacıyla Mart 1844'te tütün çiftçisine "ruhsat-ı zer'iyye" adıyla kıyye başına 90 akçelik yeni bir vergi kondu. Öşür yanında konulan bu vergi hem çiftçi hem de yabancı devletlerin tepkisiyle kaldırıldı. 1850'de Avrupalı devletlerle yenilenen ticaret antlaşmalarıyla belirlenen tütün fiyatlarından % 16 indirim yapıldıktan sonra % 12 gümrük vergisinin alınmasına başlanması hazine kaybını daha da arttırdığı için ruhsat-ı zer'iyye resmi Temmuz 1851'de tekrar uygulamaya konulduysa da Avrupalı devletlerin baskısıyla Nisan 1852'de kaldırıldı. Gelir kaybını telâfi etmede ısrarlı olan devlet, "humus öşür" adıyla öşür vergisini % 100 zamlandırarak oranını % 20'ye çıkardı. Ancak yine Avrupalı devletlerin baskıları sonucunda bu uygulama da kaldırıldı ve imparatorluğun sonuna kadar devam edecek olan % 10 oranındaki öşüre tekrar dönüldü.

Tütünün iç ticaretiyle ihraç ve ithal edilenler de vergiye tâbi idi. İç ticarette 1688'de gümrükler oluşturuluncaya kadar resmî bir vergi ve tarife yoktu, fakat gümrük vergisi alındığına dair bilgiler mevcuttur. İlk resmî

vergilendirmeye 9 Ağustos 1688'de karar verildi. Tütün sektörünün XVIII. yüzyılın ilk yarısında gelişmesiyle hazine için önemli bir kaynak olduğunu anlayan devlet yeni bir gümrük tarifesini 1759'da uygulamaya koydu. Yeni tarifede vergi miktarları % 40 ile % 62,5 oranında kıyye başına 24, 15 ve 12 akçeye indirildi. Ardından tarifeler Rusya ile yapılan savaş sebebiyle 1791'de, reformlar sebebiyle 1803, 1813, 1826, 1835, 1840 ve 1844 yıllarında yükseltildi. 1852'de kıyye başına kalitesine göre yapılan klasik vergilendirmeden vazgeçilerek ihraç edilen tütünlerde uygulanan % 16 indirimli fiyat üzerinden % 12 oranında alınacak yeni vergi tarifesi uygulandı. Buna ilâveten 1853'te "ruhsatiye resmi" adıyla tütün kalitesine göre 180, 120 ve 60 akçelik ek vergi kondu. Bu ek verginin tarifesi 1856 ve 1859'da yükseltildi. 1861'de tütün gümrüklerinin Rüsûmat Emaneti'ne bağlanması üzerine Haziran 1864'te tütünden alınan iç gümrük vergilerinin tamamı kaldırılarak yerine "mürûriye resmi" adıyla kalite ve cinsine bakılmaksızın tarifesi kıyye başına 12 kuruş olan yeni bir vergi ihdas edildi. Bu vergi yeni gümrük sisteminde devlet memurları tarafından toplanıyor, devlet dolaysız vergi toplama sistemine geçerek malî tekelcilik temelini atmış oluyordu. Aynı tarihte seyyar ve perakende tütün satıcıları da "bey'iyye resmi" adıyla ilk defa vergiye tâbi tutuldu. Bu verginin tarifesi dükkânda satılanlar için yıllık dükkân kirasının % 30'u oranında, seyyar satıcılar için yıllık 100 kuruş idi. 1868'de bu iki verginin tarifeleri yükseltildi. 11 Ocak 1874'te yayımlanan yeni bir nizamnâme ile üreticiden tüketiciye kadar bütün evreler birbirine bağımlı şekilde devlet kontrolü altına alınıp mürûriye resminin tarifesi kıyye başına 3 kuruş olarak belirlendi, ilk defa iç tüketim sarfiyat resmi adıyla vergiye tâbi tutuldu ve bu amaçla bandrol sistemine geçildi. Böylece Avrupa'da uygulanan tütün üzerindeki devlet tekeli Osmanlılar'da da başlamış oluyordu. Tütün ticaretinde alınan bir vergi de âmediye resmidir. Gümrük oluşturulamayacak kadar küçük çapta tütün ziraatı yapılan Sinop, İnebolu, Bartın, Ereğli, Bafra, Samsun kazaları ile Sivas, Karaman, Maraş eyaletleri ve Rodos, İstanköy adalarında 1702-1864 yılları arasında tahsil edildi. Miktarı kalitesine göre kıyye başına 6,4 ve 2,5 akçe idi.

Tütünün ilk defa vergiye tâbi tutulması Avrupa'dan ithaliyle başlamıştı. Ahidnâmeler gereği fiyatı üzerinden % 3 gümrük vergisi alındı. Yasaklama döneminde de tütün ithali merkeze uzak gümrüklerde devam edip aynı tarife üzerinden tahsil edildi. Yasak sonrası tütün tarımındaki artış sebebiyle

1794 yılına kadar İran tömbekisi dışında yabancı ülkelerin tütünü ithal edilmedi. 1750'lerde Basra bölgesinden, Bağdat-Halep-Şam-Lazkiye hattından Osmanlı topraklarına yayılmaya başlayan tömbekiden girişte anlaşmalar gereği % 4 oranında vergi alınıp alınmadığı konusunda bilgi bulunmamaktadır. Fakat ilk defa 24 Mayıs 1761'de tütünün iç gümrüklerdeki gibi kalitesine göre 24, 15 ve 12 akçe olarak tarifesi kondu. Tömbeki ise iyi kaliteli kabul edilip 24 akçe üzerinden vergilendirildi. Bu tarife 1791'de 30, 1803'te 45, 1813'te 48 akçeye yükseltildi. 1794'ten itibaren ithal edilen Rus, Amerikan ve İtalyan tütünleri yine % 3 oranında vergiye tâbi tutuldu. Bu sebeple 1830'dan itibaren Osmanlı topraklarına tütün getiren İranlı tüccardan tömbekinin fiyatı üzerinden % 4 oranında vergi alınmaya başlandı. 1838 Ticaret Antlaşması gereğince ithal edilen tütünlerden alınacak % 3 oranındaki vergiye ilâveten % 2 ek bir vergi konarak ardından % 5'e yükseltildi. Bu tarife 1850 Ticaret Antlaşması'yla % 20 indirimli fiyatın % 5'i oranında belirlendi ve 1861 Ticaret Antlaşması'nda ham tütünün Osmanlı topraklarına ithalinin yasaklanmasıyla son buldu. Fakat 4 Mayıs 1862'de tütün hakkında çıkan kararnâme ile sigara, puro, enfiye vb. mâmul tütün maddelerinin ithali serbest bırakılarak fiyatı üzerinden % 70 oranında gümrük vergisi kondu. 1875'te bu tarife % 75'e yükseltildi. Ayrıca enfiyenin, kıyyesi 25 kuruşa kadar olanından kıyye başına 25 kuruş, bu fiyattan yukarı olanından fiyatının bir misli vergi alınmasına karar verildi. Eflak-Boğdan ve Sırbistan'dan getirilen mâmul tütünlerden % 67, enfiyeden ise Avrupalılar'dan alınan verginin % 8'i oranında düşük tarife uygulanıyordu. Mısır'dan gelen tütün % 75 vergiye tâbi tutuluyordu. Aynı tarihlerde Avrupa'dan ithal edilen tütün mâmullerine bandrol uygulaması başlatıldı. İhracat kaleminde ise 1689'da Selânik tütün gümrüğünden yapılan dış satımda % 3 vergi alınıyordu. 24 Mart 1728'de diğer bazı maddeler gibi "resm-i mîrî-i duhân" adıyla kıyye başına 6 akçe ek vergi kondu. 1803'te Rumeli kesiminde vergi miktarı 9 akçe oldu; 1826'da 18 akçeye yükseldi. Anadolu-Ortadoğu'da ise 10 akçe idi. 1838 Ticaret Antlaşması'nın ardından 1839'da vergi kaldırıldı. İhraç edilen tütün için % 9 ameliye, % 3 reftiye toplam % 12 vergi yeniden kondu. 1861'de ise ihraç edilen tütünden alınan vergi kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.MMK, nr. 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 75, 80, 82, 304, 335, 340, 345; D.MMK.DHN, nr. 1-610; D.MMK.İGE, nr. 73/9; DH. İD, nr. 95-2/20; BA, KK, nr. 71, 4465, 4466, 4467, 4468, 4469, 4517, 5036, 5160, 5176, 5178, 5179, 5200, 5201, 5258, 7457; D. BŞM, nr. 592, 1874, 3623, 3797, 4044, 4854, 7641, 23097, 41868; D.BŞM.MLK, nr. 14105; D.BŞM.SHM, nr. 19541; D.MMK, nr. 2383, 2830, 22714, 22731, 22757; D.MMK.İGE, nr. 23381; ML.VRD.TMT, nr. 1405; ML.MKT.UM, nr. 152/22; ML.VRD.UM, nr. 150/2; Y.PRK.ML, nr. 29/41, s. 7-8; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 196-197; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 154; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 208-209; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 274-275; Naîmâ, Târih, İstanbul 1304, II, 195-198; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekaiyât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 298-299, 344-345; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1280, 1294, 1296, 1297, 1301); Devleti Aliyye-i Osmâniyye'nin İthâlât ve İhrâcaat İstatistiği,

İstanbul 1295-1308; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 621-682; a.e., Birinci tertip, İstanbul 1293, III, 326-369; Ahmed Cemâleddin, Tütüncülük, İstanbul 1340, s. 12-13; Sâlih Zeki, Türkiye'de Tütün, İstanbul 1928; E. C. Corti, Tütün Keyfi: Tütün İçmenin Menşei, Mücadele ve Zaferi (trc. Cemal Çağlar), İstanbul 1946, s. 46; Reşad Ekrem Koçu, Osmanlı Tarihinde Yasaklar, İstanbul 1950, s. 6-10; N. G. Svoronos, Le commerce de Salonique au XVIIIe siècle, Paris 1956, s. 262; B. C. Akehurst, Tobacco, New York 1981; J. Baudry, Jean Nicot: à l'origine du tabac en France, Lyon 1988; J. Goodman, Tobacco in History: The Cultures of Dependence, London 1993, s. 4-8; Osmanlı Dönemi Tarım İstatistikleri: 1909, 1913 ve 1914 (haz. Tevfik Güran), Ankara 1997, tür.yer.; İstanbul Ahkâm Defterleri: İstanbul Esnaf Tarihi I (haz. Ahmet Kal'a v.dğr.), İstanbul 1997, s. 335-336; a.e. II, İstanbul 1998, s. 302-304; İstanbul Esnaf Tarihi Tahlilleri: İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları I (haz. Ahmet Kal'a), İstanbul 1998, s. 17-68; Fatma Doğruel - A. Suut Doğruel, Osmanlı'dan Günümüze Tekel, İstanbul 2000; P. Schmidt, "Yeni Çağ Avrupa'sında Tütün Ticareti ve Tütün Tüketimi" (trc. Aysel Uzuntaş), Tütün Kitabı (ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2003, s. 485-494; Rüsuhi Baykara, "Osmanlı Devletinde İlk Tütün İçme Yasağı ve İktisadî Sebebi", Ehlikeyfin Kitabı (haz. Fatih Tığlı),

İstanbul 2004, s. 301-304; Müjgân Üçer, “Folklorumuzda Tütün ve Sivas’ta Tütün Etnografyası”, a.e., s. 319-333; Fehmi Yılmaz, Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883) (doktora tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Çağatay Uluçay, “Tütün ve Kahveye Dair”, Gediz, sy. 45, Manisa 1941, s. 11-13; E. Birnbaum, “Vice Triumphant: The Spread of Coffee and Tobacco in Turkey”, Durham University Journal, XLIX, Durham 1957, s. 21-27; Mübahat S. Kütükoğlu, “Tütün ‘Zer’iyye Resmi’ ve Dış Tesirlerle Kaldırılması”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1429-1434; R. Murphey, “Tobacco Cultivation in Northern Syria and Conditions of Its Marketing and Distribution in the Late Eighteenth Century”, Turcica, XVII, Paris 1985, s. 205-226.

Fehmi Yılmaz

Tütün Protestosu.

1891-1892’de İran’da yabancı bir şirkete verilen tütün imtiyazına karşı yapılan protesto dinî liderlerin öncülüğünde gerçekleştirilen bir toplumsal hareket niteliği taşır. Protestoya sebep olan olay, Nâsırüddin Şah’ın Avrupa’ya gerçekleştirdiği seyahatlerinin üçüncüsünde İngiltere’de iken 8 Mart 1890’da İngiliz Major Gerald Talbot’e İran’da tütün ekimi, alım ve satımı tekelini içeren elli yıllık bir imtiyaz vermesidir. İmtiyaz, 27 Receb 1307 (20 Mart 1890) tarihinde İmtiyâznâme-i Duhâniyyât adlı on beş maddelik bir protokolü her iki tarafın imzalamasıyla gerçekleşmiştir. Antlaşmanın girişinde yer alan, “İran ülkesi sınırlarında üretilen tütün ve tütün mâmullerinin içeride ve dışarıda alım satım ve üretim tekeli, bu imtiyaznâmenin imzalandığı tarihten itibaren elli yıl boyunca Major Gerald Talbot ve ortaklarına aşağıdaki şartlarda verilmiştir” ibaresi imtiyazın kapsamını ortaya koyar. İmtiyazın bu derece kapsamlı oluşundan zarar görecek olan tüccar iktidar muhaliflerinin desteğiyle bunun kaldırılması yönünde ilk ciddi tepkiyi gösterdi. Özellikle imtiyazı alan şirketin bunun karşılığında İran devletine yıllık 15.000 sterlin gibi çok az miktarda bir ödeme yapması tekeli daha tartışılır duruma getirdi ve diğer sebeplerle birlikte imtiyaza karşı güçlü bir cephenin oluşmasına yol açtı. İngiliz şirketinin İran’a ödediği para, İran’dan daha az tütün üreten Osmanlılar’a

verdiği meblağa göre çok düşük seviyelerdeydi. Şirket, bu tartışmalara rağmen 1891 yılının baharından itibaren İran'da imtiyaz gereği çalışmalarını başlattı. Tütün imtiyazına ilk tepki bundan doğrudan etkilenen Tahran'daki pazar (Tahran Kapalı Çarşısı) tüccarından geldi ve tütün hareketi çarşı kaynaklı bir tepki şeklinde ortaya çıktı.

Tütün protestosu hareketi ilk defa, Ramazan 1308'de (Mayıs 1891) Fars eyaletinde tütün tüccarlarının önde gelenlerinden Hacı Abbas Urdûbâdî'nin tütün tekeline karşı Şîraz çarşısının kapatılmasına ön ayak olmasıyla başladı. Bu esnada Hacı Seyyid Ali Ekber Felâsîrî, Mescidi Vekîl Camii'nin minberinde genelde hükümet politikalarının ve özelde tütün tekelinin aleyhine konuşma yaparak halkı protestoya katılmak için teşvik etti. Ancak hükümet Felâsîrî'yi önce Bûşehr'e, ardından Basra'ya sürdü. Onun sürgüne gönderildiğini öğrenen Şîraz halkı hükümete karşı direndiyse de hükümet kuvvetleri karşısında dağıldı. Tütün protestosu hareketi boyunca Şîraz'da devam eden ulemâ ile tüccar arasındaki iş birliği diğer şehirlere de yayıldı ve dinî liderlerin öncülüğünde sürdürüldü. Hareketi destekleyen dinî önderlerin başında Tebriz'de Hacı Mirza Cevâd, İsfahan'da Âgā Necefî, Tahran'da Mirza Muhammed Hasan Âştiyânî geliyordu. Irak Sâmerrâ'dan Müctehid Mirza Muhammed Hasan Şîrâzî'nin şaha, tekel imtiyazının yol açtığı zararın karşılanmasını ve imtiyazın kaldırılmasını isteyen bir telgraf göndermesi harekete ivme kazandırdı. Bütün şehirlere yollanan bu telgraf ilk gösterilerin de habercisi oldu. Toplumsal bir protesto ile karşı karşıya kalan Nâsırüddin Şah, Âkā Ali Âştiyânî'yi hareketin en etkili lideri Mirza Cevâd ile görüşmesi için Tebriz'e gönderdiyse de bir sonuç alınamadı. Bu defa imtiyazın bazı maddelerini değiştirerek protestoları durdurmaya çalıştı ve şirketin İran içinde tütün satışını yasaklayıp sadece yabancı ülkelere satışına izin verdi. Ancak tüccar ve ulemâ bu değişikliği yetersiz görüp protestolarını sürdürdü. Protesto ülke dışındaki İranlı aydın ve gazeteciler tarafından da desteklendi.

Tütün imtiyazını protesto hareketi boyunca en etkili rolü ulemânın fetvaları oynadı; böylece harekete büyük katkı yapan din âlimleri hareketin kontrolünü tamamen ellerinde tuttu. Tütün protestosunda asıl dönüm noktasını, 1891 Kasımında Kerbelâ'daki Şiî müctehidlerinin lideri Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî'nin yayımladığı meşhur fetva teşkil etti. Hasan eş-Şîrâzî fetvasında, "Bugün her ne şekilde olursa olsun tütün kullanılması

İmam Mehdî el-Muntazar’a karşı savaş yapmakla aynı anlamı taşımaktadır” diyordu. Bu fetva kısa zamanda etkisini gösterdi. Tahran’da ve büyük şehirlerde sigara içimi hızla terkedilmeye başlandı. Tahran Kapalı Çarşısı esnafı dükkânlarını kapatarak eyleme destek verdi. Halk, kendi işlediği geleneksel çubuk ve galyân şeklinde tütün kullanım âdetlerini terketti. Bu arada hükümet, Tahran Meliküttüccarı Hacı Muhammed Hasan’ı dükkânların kapatılmasından sorumlu tutarak Kazvin’e sürgüne gönderdi. Fakat bu önlem de protesto eylemlerini durduramadı. Neticede Nâsırüddin Şah, 1892 yılında İngiliz şirketine antlaşma gereği 500.000 sterlin ödeyip tütün imtiyazını feshetmek zorunda kaldı. Bunun ardından Nâsırüddin Şah, iktidarı için tehlikeli gördüğü her yeniliğe karşı tavır alıp halka yönelik politikalarını sertleştirdi. Aslında tütün protestosunun başlangıçta tütün imtiyazının kaldırılmasından başka bir hedefi yoktu. Bununla beraber protesto eylemleri önemli kazanımları da beraberinde getirdi; bir taraftan şah ve istibdat yönetimine karşı halkın gücünü gösterirken diğer taraftan dinî liderlerin halk kitlelerini meydanlara toplama gücünü ortaya koydu.

BİBLİYOGRAFYA

N. Keddie, Religion and Rebellion in Iran: The Tabacco Protest of 1891-1892, London 1966; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 207; Yahyâ Devletâbâdî, Târîḫ-i Muʿâṣır yâ Ḥayât-ı Yaḥyâ, Tahran 1362 hş., I, 105-111; Gulâm Rızâ Verehrâm, Târîḫ-i Siyâsî ve Sâzmanhâ-yı İctimâʿî-yi Îrân der ʿAṣr-ı Ḳācâr, Tahran 1369 hş., s. 286-300; J. Afary, The Iranian Constitutional Revolution: 1906-1911, New York 1996, s. 29-33; Stephen C. Poulson, Social Movements in Twentieth-Century Iran: Culture, Ideology and Mobilizing Frameworks, Lanham 2006, s. 85-102; Rıza Kurtuluş,

1906-1911 İran Meşrutiyet Hareketinde Osmanlı Etkisi (doktora tezi, 2010), MÜ Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü; Ali Rızâ Cevâdzâde, “Mevziʿ-i Fuḳahâ-yı Şîʿa der Ḳıbâl-ı Temeddün-i Ġarb bâ Teʾkîd ber Maḳṭaʿ-ı Nehḍat-i Tenbâkû tâ Meşrûṭiyet”, Faṣlnâme-i ʿİlmî, Pejûheşî Müṭâlaʿât-i

Inḳılâb-ı İslâmî, sy. 49, Tahran 1388 hş., s. 141-162.

Rıza Kurtuluş

FIKIH.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında tütün mâmullerini kullanma alışkanlığının yaygınlaşmasıyla birlikte tütün kullanımının dinî ve hukukî hükümleri konusunda âlimler arasında etkileri günümüze kadar süren yoğun tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmalar, özellikle taklidin hâkim olduğu ileri sürülen bir dönemde fıkhî düşünceye belli bir canlılık getirmiş, gerek usul gerek fürû açısından birçok kavramın yeniden ele alınmasına yol açmıştır.

Dinî Hükmü. Konuyla ilgilenen âlimlerin öncelikle, müctehidin bulunmadığının ve daha evvelki müctehidlerin görüşlerinin taklit edilmesinin savunulduğu bir dönemde hakkında âyet, hadis veya seleften bir görüşün mevcut olmadığı bir hususta hangi delil ve yöntemle nasıl hüküm verileceği konusunu tartışmak ve ardından tütün kullanımının dinî hükmüne dair görüşlerini fıkhın geleneksel metodolojisi ve kavramları çerçevesinde delillendirmek durumunda kaldıkları görülür. Tütün kullanımı hakkında hüküm vermemeyi (tevakkuf) tercih edenler bir yana görüş bildiren âlimler temelde tütünü mubah, mekruh ve haram kabul edenler şeklinde üç gruba ayrılabilir. Ancak tartışma esas itibariyle haram ve mubah sayanlar arasında cereyan etmiştir.

a) Tütünün mubahlığını savunanlara göre mubahlığın en önemli delili haram veya mekruh olduğuna dair âyet veya hadisin bulunmamasıdır. Yenilip içilenlerden hakkında açık bir nassın sevkedilmediği maddeler aslî mubahlık ilkesine tâbidir (el-En‘âm 6/145; el-A‘râf 7/32) ve tütün de böyledir. Tütünün haramlığını gerektirecek ölçüde pis olma, sarhoşluk verme, aklı giderme, uyuşturma ve zarar verme özellikleri yoktur. Mubah mallar için yapılan harcamalar israf değildir. Bazı kimselere zarar verdiği, bazılarını sarhoş ettiği kabul edilse bile bundan tütünün herkes için ve her durumda haram sayıldığı sonucu çıkarılamaz, sadece zarar görenler ve sarhoş olanlar için haram kabul edilir. Mubahlık taraftarı âlimler tütünün

mutedil mizaçlı kişiler için zararsız olduğunu, hatta bazı faydalarından söz edilebileceğini ileri sürerken bir kısım âlimler de tütün içmenin yaygınlığını göz önüne alarak müslümanlardan zorluğun giderilmesi, onların çoğunluğunun günahkâr olarak nitelenmemesi ve fitneye yol açılmaması gibi sebeplerle mubahlık hükmünü tercih etmişlerdir.

Tütünün pek çok hastalığa iyi geldiği iddiası da mubahlığı savunan âlimlerin dayanaklarından birini teşkil etmiştir. Nitekim tütünün Mağrib'de yayılmasına öncülük ettiği kaydedilen Şeyh Mansûr'un açıklamalarını özetleyen Risâle fî menâfiʿi devâʾin tüsemmâ tebeġa adlı anonim bir eserde, Dâre Kadısı Ebû Abdullah Muhammed el-Huceyl es-Saîdî'ye ait Naẓm fî nefʿi varaḳı şeceretin müsemmâtin tebaġ adlı benzer içerikli bir manzumede (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1036, vr. 62a-b; Üchûrî de bu manzumeyi nakleder, vr. 152a-153b) ve tütünün ateşli savunucularından Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin övgü dolu sözlerle naklettiği uzunca bir kasidesinde (eṣ-Ṣulḥ, vr. 87a-88b; Muhammed Tâlib İbnü'l-Hâc, II, 141-143) çeşitli faydaları sıralanmıştır. Mubahlığını savunan bu gibi eserlerde tütünün iyileştirdiği hastalıkların adı verilmiş, ayrıca birçok ilâve faydasının bulunduğu ileri sürülmüştür. Tütün kullanımının yayılmaya başladığı dönemlerde bu tür iddiaların dikkate alınmasında Batılı hekimlerden aktarılan görüşlerin ve çevreden edinilen bilgi ve gözlemlerin belli bir payından söz edilse de asıl tütün pazarını genişletmek isteyen tüccarların propagandalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira o dönemde Avrupa kıtasında tütünün birçok hastalığa iyi gelen bir ilâç şeklinde pazarlandığı bilinmektedir. Meselâ yeni keşfedilen Amerika kıtasına giderek orada bitkiler üzerinde araştırma yapan İspanyol hekimi Nicolás Monardes'in Historia Medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales adlı eserinin (Sevilla 1571) ikinci bölümünde tütün yaprağının otuz altı hastalığa iyi geldiği anlatılmaktadır ki kısa zamanda birçok Batı diline çevrilen bu bölüm, İbn Cânî el-İsrâîlî (Şa'bân b. İshak) adlı hekim tarafından bazı açıklama ve eleştirilerle birlikte Arapça'ya tercüme edilmiştir (tercümenin bir nüshası için bk. Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1581, vr. 166a-169a). Tütünün mubahlığını savunan ilk müelliflerden Üchûrî de (vr. 148b-149a) bu tercümeden yararlandığını açıkça belirtmektedir. Tütünün faydalarına dair verilen bilgiler Avrupa kaynaklı olduğundan Nablusî, Frenkler'in kendi memleketlerindeki tecrübelerine dayanarak söylediklerinin kabul edilebileceğini fıkhî örnekler üzerinden

izaha çalışmıştır (eṣ-Ṣulḥ, vr. 16b-17a). Tütünün mubahlığını savunanlar arasında Hanefîler'den Altıparmak Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Abdülganî en-Nablusî, M. Murtazâ ez-Zebîdî, İbn Âbidîn (Muhammed Emîn), Abdülhay el-Leknevî; Mâlikîler'den Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Nûreddin el-Üchûrî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî; Şâfiîler'den Ebü'l-Vefâ el-Urzî, Şebrâmellisî, Muhammed eş-Şevberî, İsmâil el-Aclûnî, Abdülkādir b. Muhammed et-Taberî; Hanbelîler'den Mer'î b. Yûsuf ve Zeynüddin Abdülkādir el-Harîrî ile Emîr es-San'ânî, Şevkânî gibi âlimler bulunmaktadır.

Bu âlimlerin büyük çoğunluğu kendilerinin tütün kullanmadığını, içilmesini ve özellikle tiryakiliğini hoş karşılamadığını belirtmiş, tütünün helâl diye nitelendirilmesinin mekruh olarak nitelenmesine engel teşkil etmediğini söylemiştir. Tütün içmenin şer'î delillerle haramlığı ispat edilemeyeceği için mubah, kötü kokması ve içenlerin serkeş takımına benzemesi sebebiyle mekruh olduğunu söyleyen Leknevî kerahetle birlikte mubah sayıldığı şeklindeki görüşü orta yol diye nitelemiş ve kerahetsiz mubahlığını ileri sürenlerin görüşlerinin şâz ve geçersiz sayıldığını kaydetmiştir (Tervîḥu'l-cinân, II, 253, 308-309; ayrıca bk. Mer'î b. Yûsuf, s. 113-131). Öte yandan tütünün ilke yönünden mubahlığını savunanlar kullanım şeklinde haramlığını gerektirecek bir unsurun bulunmamasını da şart koşmuşlar ve umumiyetle bu şartlara riayet edilmediğine dikkat çekerek tütün kullanımının haramlıktan uzak kalmadığını ifade etmişlerdir. Dinî veya dünyevî kötü sonuçlar doğurması, meselâ kişinin ibadetlerini ve diğer görevlerini yerine getirmesine engel teşkil etmesi, idarenin koyduğu yasağa muhalefet, bedenî bir rahatsızlık, haddinden fazla içmekten dolayı zarar görme, şarap vb. haram bir maddeyle karıştırma gibi durumlarda tütün içmenin haram olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca etkilerinin kişilerin mizaçlarına göre değişebileceğini, bu sebeple tütünün beden ve ruh sağlığına zarar verdiği kişiler için az veya çok zarar veren miktarının ve kullanım şeklinin haram sayılacağını kaydetmişlerdir (Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 109; Muhammed Haccî, I, 249).

b) Tütünün haramlığını savunanlar, bir konu hakkında nas bulunmamasının o

konuda hüküm verilemeyeceği anlamına gelmeyeceğini, bu tür meselelerin delâlet veya kıyas yoluyla nasların umumi mânaları kapsamında değerlendirilerek bir hükme varılabileceğini, aslî ibâha ilkesinin mutlak anlamda ele alınamayacağını, faydalı şeylerde mubahlık, zararlı şeylerde haramlık ilkesinin geçerli olacağını söylerler (Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, Mecâlisü'l-ebrâr, s. 586; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 216). Bu prensiplerden hareketle tütünün özellikleri ve yol açtığı olumsuzluklar dikkate alınıp haramlığının gerekçeleri arasında bid'at olması, pis, zararlı, uyuşturucu, başlangıç aşamasında sarhoşluk verici, özellikle Hanefîler'e göre yararsız bir oyun ve eğlence sayılması, israfa sebebiyet vermesi, sultanlar tarafından yasaklanması sıralanmıştır. Söz konusu gerekçelerden her birinin haramlık için yeterli sayılacağını ileri süren bu âlimler tütün içmenin pis şeylerin kullanımını (el-A'râf 7/ 157), insanların kendilerini tehlikeye atmalarını (el-Bakara 2/195), israfı (el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/26-27), şarap gibi sarhoşluk verici maddeleri kullanmayı yasaklayan ve idarecilerin dinî kurallara aykırı olmayan emirlerine uyulmasını emreden (en-Nisâ 4/59) âyetlerle bid'atlardan sakınmayı emreden, soğan, sarımsak kokusu gibi başkalarını rahatsız eden şeyleri yemeyi, başkalarına zarar vermeyi ve uyuşturucu maddeleri kullanmayı meneden hadislerin (Müsned, VI, 309; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5) genel anlamları kapsamına girdiği görüşündedir. Dolayısıyla tütünün ağzı, elbiseyi, bedeni ve mekânı kokutması, dişleri çürütüp sarartması sebebiyle pis; bağımlılık yapması, bedeni gevşetip uyuşturması, insan sağlığına olumsuz etkileri ve kullanmayanları rahatsız etmesi yüzünden zararlı; dinî veya dünyevî bir faydasının görülmemesi sebebiyle israf; boş bir oyun ve eğlence olması, insanları Allah'ı zikirden ve namazdan alıkoyan, tiryakilik yüzünden oruçtan soğutan bir özellik taşıması bakımından kötü bir bid'at sayıldığı belirtilmiştir. Bir sünneti ortadan kaldıran yahut bir sünnetin hikmetine aykırı şekilde sonradan ortaya çıkan şeyler dinde kaçınılması gereken bid'atlar şeklinde nitelendirilir. Bu açıdan bakıldığında tütün kullanımının misvak kullanma (dişleri fırçalama), abdestte ağzı ve burnu yıkama, güzel koku sürünme, kötü kokulu şeylerden uzak durma, bedeni, elbiseleri ve yaşanılan mekânı temiz tutma gibi Hz. Peygamber'in çok önem verdiği hususlara aykırı sonuçlar doğuran bir davranış olduğu görülmektedir (Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 124-125, 131-132).

Haramlığı savunanlar, tütünün faydaları bir yana zararlı bir madde

sayıldığını ve insan sağlığını zararlı şeylerden korumanın farz kılınması sebebiyle bu zararlı maddeyi kullanmanın da haram olacağını ifade etmişler, bu zararları kendi zamanlarına göre tıbbî yönden açıklamaya çalışmışlardır (a.g.e., s. 116-117). Meselâ tütünün damarların tıkanmasına, kansere, felce, körlüğe, baş dönmesine, adale ve sinirlerin gevşemesine yol açması, ciğerlere zarar vermesi gibi etkilerini sıralamışlar (tütünün zararlarına dair geniş bir derleme için bk. a.g.e., s. 38-55), bu zararlardan bazılarının görülmemesi veya ortaya çıkmamasının onun haramlığını engellemeyeceğini belirtmişlerdir (a.g.e., s. 212). Bununla birlikte akla veya bedene zarar vermeyen miktarın haram olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır (Muhammed Tâlib İbnü'l-Hâc, II, 141; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 79-81, 90-91, 210, 211; krş. M. Ali b. Hüseyin, I, 217). Ayrıca tütünün bazı hastalıklara iyi geldiği kanaati uzman hekimlerce onaylanır ve yerini tutacak başka mubah bir ilâç bulunamazsa gerektiği kadar kullanılabileceği, tiryakilerin kademeli şekilde terketmelerinin vâcip olacağı da ifade edilmiştir (Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 112-113, 117, 166-167; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, s. 137). Sultanların yasaklayıcı fermanları da özellikle bunların yürürlükte kaldığı dönemlerde tütünün haramlığına dair fetva veren âlimlerin dayanaklarından birini teşkil etmiştir. Zira fıkıhtaki genel anlayışa göre sultanın mubah sayılan bir şeyi kamu yararına emretmesi veya yasaklaması durumunda bunun yerine getirilmesi dinen de gerekli olur. Ancak bu âlimler tütünü diğer şer'î delillere istinaden haram kabul ettiğinden sultanın yasaklamasını bu konuda müstakil bir delil şeklinde kullanmaz (M. Fıkhî el-Aynî, vr. 24b; krş. Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, s. 138-139). Tütünü haram sayanlar arasında Hanefîler'den Haskefî, Şürünbülâlî, Cerrâhî şeyhi İbrâhim Efendi, Ahmed Akhisârî, Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, Muhammed Fıkhî, Saçaklızâde Mehmed Efendi; Şâfiîler'den Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Abdülmelik el-İsâmî, Şehâbeddin el-Kalyûbî, Necmeddin el-Gazzî, İbn Allân, Hatîb eş-Şirbînî; Mâlikîler'den Ebü'l-Gays el-Kuşâşî el-Mağribî, İbn Ebü'n-Naîm el-Gassânî, Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî, Kādî Muhammed et-Tinbüktî, İbrâhim el-Lekānî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Süleyman el-Füllânî ve Hanbelîler'den Abdullah b. Ahmed en-Necdî ile genelde Vehhâbîler sayılabilir. Tütünü Şam Hanefî müftüsü Abdurrahman el-İmâdî, Ebû Saîd el-Hâdimî ve Buhûtî gibi âlimler tahrîmen mekruh, Mer'î b. Yûsuf, Ahmed b. Muhammed et-

Tahtâvî, İbn Âbidîn Muhammed Emîn, Mustafa es-Süyûtî gibi âlimler ise tenzîhen mekruh kabul etmiştir.

Tütün kullanımının dinî yönüyle ilgili tartışmalar günlük hayatı yakından ilgilendirdiği ve kamuoyu da konuya farklı seviyelerde dahil olduğu için literatürde her iki görüşün gerekçelerini çoğaltmak amacıyla tartışmanın sınırlarının aşılarak bilimsel bir değer taşımayan birçok açıklama ve rivayetin de ileri sürüldüğü görülür. Meselâ haramlık sebepleri arasında meleklere eza verdiği, yangınlara yol açtığı, çoğunlukla kahvehanelerde yararsız işlerle uğraşanların boş oyun ve eğlencelerinden sayıldığı, tütüne verilen paranın yabancılara gittiği gibi hususlar zikredilmiş (İsmâil Rusûhî Ankaravî, vr. 3b-5a; Muhammed Tâlib İbnü'l-Hâc, II, 143; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 102, 131-146), tütünün haramlığına dair birçok hadis uydurulmuş (Leknevî, el-Âsârü'l-merfûʿa, s. 15-16; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 259-261), bilhassa tasavvuf çevrelerinde haramlığını teyit sadedinde çeşitli menkıbe ve rüyalara yer verilmiştir (örnekler için bk. Leknevî, Zecr, II, 323-325; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 237-242; krş. Ebû Saîd el-Hâdimî, Berîḳa, II, 524). Benzer gerekçeleri mubahlığını savunanların eserlerinde de görmek mümkündür. Tütünün yayılmaya başladığı dönemlerde haramlığına dair bazı yanlış ve tuhaf gerekçelerin ileri sürülmesi, özellikle bu konuda hadisler uydurulması işin ciddiyetine zarar vermiştir. Ayrıca idarenin zaman zaman ekonomik, sosyal ve siyasal sebeplerle tütünü yasaklaması tartışma zeminini menfi yönde etkilemiş ve meseleyi idareden memnun olmayanların istismarına açık hale getirmiştir.

Tütünün hükmüne dair her mezhepten ve meşrepten farklı kanaatlere sahip âlimler bulunduğu için bu konuda ileri sürülen görüşleri mezhep görüşü diye anlamamak, hatta mezheplere yapılan genel isnatları ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim taraflar çoğunluğun görüşü konusunda birbiriyle çelişen açıklamalar

yapmıştır. Ahmed b. Hâlid es-Selâvî fukaha ve sûfiyyenin cumhurunun haramlığı savunduğunu belirtirken (el-İstiḳṣâ, IX, 193) tütünün ilk yayılmaya başladığı dönemlerde bütün Mağrib ulemâsının ve Mısır'daki âlimlerin ekserisinin haramlığına fetva verdiğini, ancak daha sonraki Hanefîler'in tütünün yayıldığını görünce zamanla hükmü gevşettiklerini, zarar verici ve uyuşturucu özelliğinin sabit görülmediğini iddia ettiklerini

söyleyen Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Mâlikî âlimlerinin belki 300’ü aşkın haramlık fetvası verdiğini ve kendisinin bunların pek çoğunu birkaç ciltte toplanmış halde gördüğünü kaydeder (İ‘lânü’l-ḥücce, s. 162-163, 223-225, 226). Buna karşılık Üchûrî tütünün aklı gidermeyen miktarının lizâtihî haram olmadığında dört mezhebin ittifak ettiğini ileri sürer (Ġāyetü’l-beyân, vr. 147b). Mustafa es-Süyûtî ise dört mezhep mensupları arasında farklı görüşler bulunduğunu, Hanefî ve Şâfiîler’in çoğunluğunun mubah veya mekruh, Mâlikîler’in çoğunluğu ile Necidli Hanbelîler’in (Vehhâbîler) haram görüşünü benimsediğini belirtir (Meṭâlib, VI, 219). Tarafların sayısal üstünlükleri bağlamında bir çalışma yapılmamışsa da mevcut bibliyografik listeler ve görüşleri literatüre geçen âlimler dikkate alındığında her mezhepten tütünün haramlığını savunanların çoğunluğu teşkil ettiği söylenebilir.

Geçmiş yüzyıllarda tütün kullanımının dinî hükmü konusunda açıklamalarda bulunan İslâm âlimlerinin görüş ayrılıklarının esasen o dönemdeki geçerli bilgilerden hareket etmelerinden ve tütünün insan sağlığına etkisi konusunda yeterli tıbbî bilgiye sahip bulunmamalarından kaynaklandığı görülmektedir. Nitekim mubahlığını savunanlar, “Bir şeyin zararı sabit olmadıkça eşyada aslolan ibâhadır” kaidesince fetva vermişlerdir. Ancak ilk zamanlarda bazı âlimlerin maddelerin özelliklerini, fayda ve zararlarını bilmenin bir fıkıh meselesi sayılmadığına vurgu yaparak tütünün faydasız ve zararlı olması halinde haramlığına, faydalı bir şey olması halinde helâlliğine hüküm vermek gerektiğini belirttikleri de kaydedilmelidir (Muhammed Haccî, I, 265). Bu bakımdan mubahlığını veya haramlığını savunan pek çok âlim, tütün yaprağının özellikleri ve içenler üzerindeki etkileri hakkında uzman hekimlere müracaat etmenin lüzumundan bahsetmiş, meselâ haramlığını ileri sürenlerden İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, uzman bir hekimin tütünün kesinlikle zararlı olmadığını söylemesi ve haramlığına sebep teşkil edecek hâricî etkenler bulunmaması halinde içmenin câiz kabul edileceğini belirtirken (Naṣîḥatü’l-iḫvân, s. 67) mubahlığını savunanlardan Muhyiddin Ahmed el-Cezerî de tütünün sırf zarar verdiği tesbit edilirse haramlığına fetva verilebileceğini belirtmiştir.

Tütünün insan sağlığına verdiği zararların bilimsel yöntemlerle tesbit edilemediği dönemlerde bu konuda farklı kanaatlere ulaşılması tabiidir. Ancak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren tıpta sellüler patoloji metodunun

kullanılmaya başlanmasıyla birlikte tütünün başta nikotin olmak üzere zehirli birçok kimyasal madde içerdiği kesin biçimde ortaya konmuş, insan sağlığı üzerindeki etkileri ve yol açtığı hastalıklar konusunda daha kesin bilgilere ulaşılmıştır. Bu bakımdan aralarında Reşîd Rızâ ve Muhammed Haseneyn Mahlûf gibi, kişinin kendisine veya başkalarına zarar vermemesi halinde helâl olacağını söyleyen âlimler bulunsa da Ali b. Abdülvehhâb, Muhammed et-Tarâbîşî, Mübârekpûrî, Mahmûd Hattâb es-Sübkî, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî ve Ezher şeyhi Mahmûd Şeltût gibi modern dönemde yetişmiş âlimler bugün artık haram hükmünün verilmesi gerektiği görüşündedir. Ayrıca tütünün insan sağlığına verdiği zararların henüz ortaya konmadığı bir dönemde mubahlığını savunanların görüşlerini bugün sürdürmenin yanlışta ısrar anlamına geleceği ve içen kişinin günahını düşürmeyeceği ifade edilmiştir.

Diğer Hükümler. Literatürde tütün içmenin dinî hükmünün yanı sıra tütün ziraatı ve ticaretinin meşruiyeti, tedavi için kullanılmasının cevazı, içmenin oruca etkisi, tütün tiryakisi imamın arkasında namaz kılmanın hükmü, kadının tütün masraflarının kocasının nafaka sorumluluğuna dahil olup olmaması gibi konuların da yer yer tartışıldığı görülür. Şeyhülislâm Sun‘ullah Efendi (Sağır Mehmed Efendi, vr. 13b) ve Şâfiîler’den Şebrâmellisî gibi âlimler istisna edilirse dört mezhep ulemâsının büyük çoğunluğu tütün içmenin bir tür beslenme sayıldığı için orucu bozacağını ifade etmiştir (İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, s. 57-58, 98; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 148, 235). Orucu bozan beslenmeyi “insan tabiatı meyletmese de bedene faydası olan şey” diye yorumlayanlara göre sadece kaza gerekirken “insan tabiatının meylettiği ve kendisiyle mide şehvetinin giderildiği şey” olarak yorumlayanlara göre ise aynı zamanda kefâret de gerekir (Leknevî, Tervîḥu’l-cenân, II, 261; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 209). Leknevî, kendi döneminde bazı kişilerin tütün içmenin orucu bozmayacağını söylemeleri üzerine Zecrü erbâbi’r-reyyân adlı bir eser yazarak konuyu genişçe ele almış ve onların görüşünü reddetmiştir.

Mubahlığını savunanlar dahil âlimler tütün içerken besmele çekmenin, Kur’an okurken veya camide iken tütün içmenin saygısızlık olacağı gerekçesiyle tahrîmen mekruh kabul edildiğini belirtmiş (Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, IV, 227), çiğ soğan ve sarımsak yiyenlerin mescidlere gelip insanları rahatsız etmemesini emreden hadisi (Buhârî,

“Ezân”, 160; Müslim, “Mesâcid”, 73-74) dikkate alarak rahatsız edici kokusu sebebiyle içenlerin koku devam ettiği müddetçe cami ve mescidlerden uzak durmalarını tavsiye etmiştir (Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 25). Hatta Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî ve Receb Efendi gibi, tütün içenlerin camiden zorla çıkarılması gerektiğini söyleyenler de vardır (Mecâlisü’l-ebrâr, s. 584, 592; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 215, 218). Nablusî’nin cemaatin çoğunluğunun tütün kokusuna alışkın olması durumunda tiryakilerin mescidlerden menedilemeyeceği görüşüne karşı çıkan Leknevî de caydırıcı olması için onların mescidlerden menedilmesini doğru bulur (Zecr, II, 322-323). Âlimler bilhassa Kur’an okunan mahallerde, ibadethanelerde, insanların toplu halde bulundukları meclislerde, çarşı ve pazarlarda, yollarda tütün içilmesini de ağır biçimde kınamışlardır.

Tütünün alım satımı konusundaki görüş ayrılığı, bir malın alım satıma konu olabilmesi için dinen yararlanılabilen (mütekavvim) bir mal olması şartından kaynaklanmaktadır. Tütünün içilmesini haram sayanlar bu şartı dikkate alıp alım satımının da haram olacağını (Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 233), ancak içme dışında faydalı bir alanda kullanmak üzere alım satımının câiz sayılacağını ifade etmişlerdir. Mubahlığını savunan bazı Şâfiî âlimleriyle mekruh olduğunu söyleyen Hanbelîler’den Buhûtî, kocanın tiryaki olan karısının tütün masraflarını karşılamasının nafaka hakları kapsamında yer aldığını ileri sürerken (Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, IV, 226; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 169; Mustafa es-Süyûtî, VI, 217) Hanefîler’den İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî’ye göre ağzı kötü kokuttuğu için tütün içmeyen kocanın karısının içmesini engelleme hakkı (İbn Âbidîn, VI, 459;

Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 209), Mâlikîler’den Fas Kadısı İbn Ebü’n-Naîm el-Gassânî’ye göre ise kadının tütün içen kocasından ayrılmayı talep etme hakkı vardır (Muhammed Haccî, I, 260). Şam Hanefî müftüsü Abdurrahman el-İmâdî ısrarla tütün içen kimsenin arkasında namaz kılmanın tahrîmen mekruh olduğunu söylemiş (Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 140, 208, 214) ve pis sayıldığı için üzerinde tütün bulundurmanın namazın sıhhatine engel teşkil edeceği şeklinde bir görüş ileri sürülmüşse de âlimlerin çoğunluğu buna katılmamış, tütün kullanımının imamlığın veya namazın sıhhatine zarar vermeyeceğini

söylemiştir (Vezzânî, I, 100, 104-105).

Tütün Yasağı. Çeşitli dönemlerde tütünün kullanımının, ziraat ve ticaretinin yasaklandığı, meselâ Osmanlılar'da I. Ahmed ve IV. Murad devirlerinde tütün için fermanların çıkarıldığı, yasağın Mısır ve Şam gibi Osmanlı hâkimiyeti altındaki bölgelerde de uygulandığı, idarecilerin çarşı pazarları kontrol ettikleri ve ele geçirilen pek çok tütünün yakılıp içenlere idama varan cezaların verildiği bilinmektedir. Abdülganî en-Nablusî bu sert tedbirleri şiddetle kınarken (eṣ-Ṣulḥ, vr. 35b-36a) Lekānî bundan dolayı idarecilere dua etmektedir (Naṣîḥatü'l-iḫvân, s. 85-86; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 163-165). Sultanların yasaklama kararı üzerinde Hocazâde Mehmed Efendi, Hocazâde Esad Efendi, Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Ahîzâde Hüseyin Efendi gibi şeyhülislâmlarla Kadızâde Mehmed Efendi ve Nakîbüleşraf Şeyhî Mehmed Efendi gibi Osmanlı âlimlerinin tütünün haramlığına dair fetvalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sultan İbrâhim'in tahta geçmesiyle birlikte Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den fetva alınarak tütün kullanımı serbest bırakılmış, ancak daha sonra bazı dönemlerde yine kısmî yasaklamalar getirilmiştir. I. Mahmud döneminde caddelerde, dükkânlarda ve evlerin kapılarında tütün içmenin (Cebertî, I, 228), III. Osman devrinde çarşı pazarda tütün çubuğu ile gezmenin yasaklandığı, gizlice ve edebiyle içmenin ise yasak kapsamında olmadığı bilinmektedir. Kuzey Afrika'da özellikle Fas'ta Sa'dîler'den Ahmed el-Mansûr döneminden başlamak üzere sultanların tütünle mücadelelerinin yakın zamanlara kadar sürdüğü (Selâvî, IX, 192-199; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, s. 122, 160, 162; Hasan el-Yûbî, s. 331-337), Yemen'de ise XVII. yüzyılın ilk yarısında ünlü sûfîlerden İbnü's-Sekkāf el-Aynâtî'nin gayretleriyle yasak ilân edildiği belirtilmektedir (Muhibbî, II, 80). Vehhâbîler Medine'yi ve ardından Mekke'yi ele geçirdiklerinde sokaklarda tütün ve nargile içilmesini yasaklamışlardır (Cebertî, III, 91, 189). Bir yanda sultanlar fermanlarında şeyhülislâm fetvalarına atıfta bulunurken diğer yanda şeyhülislâmlar da fermanlara atıfta bulunmuş, sultanlar tütün hakkında farklı kararlar verdiklerinde âlimlerden destek fetvaları almakta bir güçlükle karşılaşmamışlardır. Ancak tütün içenlere ulemânın sadece ta'zîr cezası verilebileceğini söylemesine karşılık bazı sultanlar suçluları siyaseten katil kapsamında ağır şekilde cezalandırmışlardır. I. Ahmed döneminde Mısır'da ele geçirilen tütünler yakılmış ve içen bazı kimseler idam edilmiş (İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî,

s. 85-86; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 163), kaynaklar bu konuda en sert uygulamanın IV. Murad döneminde yapıldığını ve bu suçtan dolayı pek çok kimsenin idamla cezalandırıldığını kaydetmiştir.

Mühimme defterlerinden anlaşıldığına göre tütün yasağının arkasında yalnızca dinî sebepler bulunmamaktadır. Hükümdarlar tütün içmenin halka ve saray hazinesine sosyal ve ekonomik etkileriyle de ilgilenmişlerdir. Tütünün Osmanlı topraklarına girme aşamasında I. Ahmed zamanında çıkarılan bir fermanda bal mumu üreten çiftçilerin tütün ekimi yapmaya başladıkları ve bunun sarayda çok kullanılan bal mumunun fiyatının yükselmesine sebep olarak hazineye zarar verdiği ifade edilmektedir. IV. Murad’ın da ülkede bozulan asayişi temin etmek amacıyla tütün içenleri cezalandırma bahanesini kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak aynı yüzyılın ortalarında yasağın tütün tüketimini engelleyememesi ve muhtemelen tütünden alınacak vergilerin açık veren devlet hazinesine gelir sağlamadaki öneminin kavranması üzerine bazı âlimlerin muhalefetine rağmen yasak kaldırılmıştır. Bununla birlikte ulemâ arasında tütünle ilgili tartışmalar önemini her devirde korumuş, tütün kullanımı aleyhine veya lehine fetvalar verilip risâleler kaleme alınmış, bu konudaki belgeler ve çalışmalar zengin bir literatür oluşturmuştur (ilgili eserler için bk. Ahlwardt, V, 51-54; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, s. 147-160; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, s. 93-108; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, I, 513-515).

Zamanımızda sigaranın ve diğer tütün mâmullerinin kullanımının dinî hükmü hâlâ güncelliğini koruyan bir tartışma alanı olup birçok kitap, makale ve fetvaya konu teşkil etmektedir. Daha da önemlisi günümüzde, tütün ekim ve ticaretinden sigara üretim ve pazarlamasına kadar geniş bir sahayı kontrol eden, ülke siyasetinden uluslar arası ilişkilere kadar birçok alanı etkileyebilen güçte bir sigara sektörü ortaya çıkmış, buna karşılık da fert, toplum ve devlet olarak sigarayla mücadelede eskiye oranla daha güçlü ve kararlı bir bilinç oluşmuştur. Modern toplumlarda sigaranın zararlı etkilerinden bireyi ve çevresini koruma, sigara alışkanlığını önleme, sigarasız hayat konusunda sivil ve resmî inisiyatifin devreye girmesi, kapalı alanlarda sigara içilmesinden sigara ve diğer tütün mâmullerinin reklam ve satışına kadar bu alanda getirilen bir dizi kısıtlama, açılan kampanyalar, adı geçen uluslar arası sigara sektörüne karşı güçlü bir blok teşkil etmekte, sigarayla mücadeleyi kapsamlı ve kalıcı bir ivmeye kavuşturmuş

görünmektedir. Bütün bu gelişmelerin yanında tıbbın ve diğer ilimlerin sigaranın insan ve toplum sağlığına verdiği zararlar konusunda ortaya koyduğu açık bilimsel veriler, öyle anlaşılıyor ki önümüzdeki dönemde sigaranın ve diğer tütün mâmullerinin dinî hükmüne dair bakış açılarını esaslı biçimde etkileyecek ve tartışmaların daha sağlam bir zeminde cereyan etmesine imkân hazırlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 309; Mer‘î b. Yûsuf, Taḥḳīḳu’l-burhân fî şeʾni’d-duḫân elleẕî yeşrabühü’n-nâsü’l-ân, Beyrut 1421/2000; Hocazâde Esad Efendi, Fetâvâ, DİB İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 157, I, vr. 7a, 63a, 65b, 68b, 69a, 71a, 72a, 226b; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Keffü’l-lisân ʿan ḥükmi’d-duḫân, TSMK, Mehmed Reşad, nr. 190; İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, Naṣîḥatü’l-iḫvân bi’ctinâbi’d-duḫân (nşr. Ahmed Mahmûd Âlü Mahmûd), Menâme (Bahreyn) 1993; Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, Mecâlisü’l-ebrâr ve mesâlikü’l-aḫyâr, Dehli 1283/1866, s. 209-215, 584-593; a.mlf., Against Smoking: An Ottoman Manifesto (nşr. ve trc. Yahya Michot), Markfield-Leicestershire 2010; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed et-Temenârtî, el-Fevâʾidü’l-cemme fî isnâdi ʿulûmi’l-ümme (nşr. Muhammed b. Abdullah er-Rûdânî el-İdrîsî - Yezîd er-Râzî), Dârülbeyzâ 1420/1999, s. 476-503; Sağır Mehmed Efendi, Mecmûatü’l-fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1067, vr. 13b; Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2056, vr. 3b, 10b, 343b; Mehmed Bahâî, Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 163a-b; Üchûrî, Ġāyetü’l-beyân li-ḥilli şürbi mâ lâ yüġayyibü’l-ʿaḳle mine’d-duḫân, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2154, vr. 143b-153b; Kâtib Çelebi, Mîzânü’l-hak: İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü (s.nşr. Süleyman Uludağ -

Mustafa Kara), İstanbul 1981, s. 63-72; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire] içinde), VI, 459-461; Berzencî, İlhâmü’ṣ-ṣavâb li-üli’l-elbâb, Millî Ktp., nr. A6758, vr. 155b-157a; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, II, 80; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü’l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul

2005, s. 563-564; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, eṣ-Ṣulḥ beyne’l-iḫvân fî ḥükmi ibâḥati’d-duḫân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1886; M. Fıkhî el-Aynî, Risâle fi’d-duḫân ve’l-ḳahve, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6400, vr. 21b-25a; Muhyiddin Ahmed b. Muhyiddin el-Kürdî el-Cezerî, Risâle fî şürbi’d-duḫân, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2144, vr. 113b (İbn Âbidîn el-ʿUḳūdü’d-dürriyye fî tenḳīḥi’l-Fetâva’l-Ḥâmidiyye [Kahire 1310/1893, II, 365-366] içinde nakletmiştir); Ebû Saîd el-Hâdimî, Berîḳatü’l-Maḥmûdiyye fî şerḥi’ṭ-Ṭarîḳati’l-Muḥammediyye, İstanbul 1302, I, 134, 166; II, 523-525, 627-628; a.mlf., Risâletân ʿalâ ḥaẓriyyeti’d-duḫân (Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), İstanbul 1302, s. 233-235; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, Ḥâşiye ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr, Beyrut 1395/1975, IV, 226-227; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, I, 51, 228, 477-478; III, 91, 189; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli’n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti’l-müntehâ (nşr. M. Züheyr Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, II, 193; VI, 217-219; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 459-461; Muhammed Tâlib İbnü’l-Hâc, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Mürşidi’l-muʿîn, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), II, 140-145; Muhammed İlîş, Fetḥu’l-ʿaliyyi’l-Mâlik, Kahire 1378/1958, I, 118-125, 173, 179, 189-191; II, 181; Leknevî, Tervîḥu’l-cenân bi-teşrîḥi ḥükmi şürbi’d-duḫân (Mecmûʿatü resâʾili’l-Leknevî içinde, nşr. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Meşhed 1382 hş.; a.mlf., Zecrü erbâbi’r-reyyân ʿan şürbi’d-duḫân (a.e. içinde), II, 253-310; a.mlf., el-Âs̱ârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984, s. 15-16; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 126-129; IX, 106, 192-199; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 51-54; Muhammed et-Tarâbîşî, Tebṣıratü’l-iḫvân fî beyâni aḍrâri’t-tebeġi’l-meşhûr bi’d-duḫân, Kahire 1328/1910; Abdullah b. Abdullah [Mahmûd Hattâb es-Sübkî] el-Ezherî el-Mâlikî, es-Semmü’l-ḳātil fî emʿâʾi’l-fâsıḳı’l-muḍılli’l-câhil (nşr. M. Halîl Hamzâvî), Dımaşk 1341/ 1923; M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü’l-Furûḳ ve’l-ḳavâʿidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fıḳhiyye (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Kahire 1347, I, 148, 216-221; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, Ḳamʿu’ş-şehve ʿan tenâvüli’t-tünbâk ve’l-kefte ve’l-ḳāt ve’l-ḳahve (Mecmûʿatü sebʿati kütübin müfîde içinde), Kahire 1358/1940, s. 135-139; M. Reşîd Rızâ, Fetâvâ (nşr. Salâhaddin el-Müneccid - Yûsuf K. Hûrî), Beyrut 1390-92/1970-72, VI, 2699 (İndeks); Muhammed Haccî, el-Ḥareketü’l-fikriyye bi’l-Maġrib fî ʿahdi’s-Saʿdiyyîn, Rabat 1396/1976, I, 246-266; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-ḥayât, Beyrut 1980, I, 464; II, 95-98, 258-259; V, 52-53, 278-280; VI, 101; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s.

383-385; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, İʿlânü’l-ḥücce ve iḳāmetü’l-burhân ʿalâ menʿi mâ ʿamme ve feşâ min istiʿmâli ʿuşbeti’d-duḫân, Dımaşk 1411/1990; Vezzânî, en-Nevâzilü’l-cedîdetü’l-kübrâ fîmâ li-ehli Fâs ve ġayrihim mine’l-bedʾü ve’l-ḳurâ (nşr. Ömer b. Abbâd), Rabat 1419/1998, I, 100, 104-105; Hasan el-Yûbî, el-Fetâva’l-fıḳhiyye fî ehemmi’l-ḳażâyâ min ʿahdi’s-Saʿdiyyîn ilâ mâ ḳable’l-ḥimâye, Muhammediye 1419/1998, s. 325-358; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, et-Taʿlîḳātü’l-ḥisân (Mer‘î b. Yûsuf, Taḥḳīku’l-burhân fî şeʾni’d-duḫân ellez̠î yeşrabühü’n-nâsü’l-ân içinde), Beyrut 1421/2000, s. 93-108; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Muʿcemü’l-mevżûʿâti’l-maṭrûḳa fi’t-teʾlîfi’l-İslâmî ve beyâni mâ üllife fîhâ, Ebûzabî 1420/2000, I, 513-515; Fehmi Yılmaz, Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883) (doktora tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; N. Krstiæ, “Mustafa ibn Muhammad al-Aqhisari (Prušæanin): Rasprava o kafi, duvanu i piæima”, POF, XX-XXI (1970-71), s. 71-107; Fikret Karaman, “İslâm Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, Diyanet İlmi Dergi, XXXV/3, Ankara 1999, s. 117-128; F. Klein-Franke, “No Smoking in Paradise, The Habit of Tobacco Smoking Judged by Muslim Law” (ekinde Abdünnâfi elMedenî’nin Risâletü Taḫlîṣi’l-insân min ẓulümâti’d-duḫân ve Kerîmüddin el-Ezherî’nin Risâle fî ḥükmi şürbi’d-duḫân adlı risâleleri bulunmaktadır), Le Muséon, CVI/1-2, Louvain 1993, s. 155-192; “Eşribe”, Mv.Fİ, XII, 65-70; “Tebġ”, Mv.F, X, 101-113; R. Matthee, “Tutun”, EI² (İng.), X, 753-756.

Şükrü Özen

TÜYATOK

(bk. TÜRKİYE YAZMALARI TOPLU KATALOĞU).

TÜZÜK-i CİHÂNGÎRÎ

(توزك جهانكيري)

Bâbürlü Hükümdarı Cihangir'in (ö. 1037/1627) kendi hayatını anlattığı eseri.

Tüzük-i Cihângîrî'nin (Teẕkire-i Cihângîr, Tüzükât, Vâḳıʿ ât-ı Cihângîrî, Cihângîrnâme) Cihangir'in hükümdarlığının (1605-1627), on yedinci yılına kadar olan kısmı bizzat Cihangir, on yedinci yılından on dokuzuncu yılına kadar olan kısmı kendi denetimi altında Mu'temed Han, Cihangir'in ölümüne kadar meydana gelen olayları içeren Tetimme-i Vâḳıʿ ât-ı Cihângîrî (Żamîme-i Cihângîrî) adlı zeyli ve dîbâcesi Mirza Muhammed Hâdî Han tarafından yazılmıştır. Eser, İran güneş takvimine göre ilkbaharın başlangıcı sayılan Nevruz (21 Mart) esas alınarak düzenlenmiş ve Cihangir'in tahta çıkışından ölümüne kadar vuku bulan hadiseler açık bir Farsça ile ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Dîbâcede Cihangir'in doğum tarihi ve yeri, tahta çıkışı, unvan ve lakapları, Agra şehrinin özellikleri ve buranın başşehir seçilmesi, Cihangir'in tahta çıktıktan hemen sonra ülkeyi mâmur kılmak için yayımladığı meşhur on iki emir (ferman), Cihangir'in hanımları ve çocukları, vezirler ve eyaletlerin idaresine tayin edilen görevliler, bastırılan sikkeler, Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin öldürülmesi, Cihangir'in Hindu âlimlerle sohbetleri, Ekber Şah'ın portresi, fetihleri, Kâbil ve Kandehar'ın zekâttan muaf tutulması anlatılmıştır. Ardından eser transit gümrük vergilerinin kaldırılması, Şehzade Hüsrev'in isyanı ve yakalanması gibi birinci yıla ait olaylarla başlamakta, her yılın olayları kronolojik sırayla kaydedilmekte ve Cihangir'in ölümü, Şehzade Hüsrev'in oğlu Dâverbahş'ın tahta geçirilmesi, nihayet Şah Cihan'ın mücadeleyi kazanarak tahtı ele geçirmesi gibi yirmi ikinci yıla ait olaylarla sona ermektedir.

Tüzük-i Cihângîrî yabancı ülkelerle olan ilişkiler, karşılıklı gönderilen elçilik heyetleri, yabancı hükümdarlardan gelen mektuplar, devlet kurumları, hükümdarın seyahatleri, gelenek-görenekler, yoksul ve düşkünlere yapılan yardımlar, âlim, şair ve sanatçılarla olan münasebetler,

bayındırlık işleri, av partileri ve eğlence meclisleri gibi pek çok konuda ayrıntılı bilgi içerdiğinden Cihangir dönemi olaylarının yanı sıra devrin sosyal, ekonomik, kültürel ve bilimsel hayatına da ışık tutan önemli bir kaynaktır. Bu özelliklerinden dolayı eser Bâbürlüler tarihiyle ilgilenen Avrupalı, Hindistanlı, Pakistanlı vb. gibi araştırmacıların başlıca kaynaklarından biri olmuştur. Tüzük-i Cihângîrî, Muhammed Hâdî'nin zeyliyle birlikte Seyyid Ahmed Han tarafından 1863'te Gāzîpûr, 1864'te Aligarh 1914'te Leknev'de basılmış, daha sonra Cihângîrnâme adıyla Muhammed Hâşim tarafından tekrar yayımlanmıştır (Tahran 1359 hş./1980). Eseri Sultan III. Mustafa'nın emriyle Abdürrezzâk Nevres Türkçe'ye çevirmiş (İÜ Ktp., TY, nr. 2544), Major D. Price (1829) ve Alexander Rogers (Tūzuk-i Jahāngīrī or Memoirs of Jahāngīr, I-II, 1909-1914, New Delhi 1978) İngilizce'ye, Ahmed Ali Râmpûrî (1874) ve İcâzülhak Kuddûsî (1970) Urduca'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cihangir, Cihângîrnâme: Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Muhammed Hâşim), Tahran 1359 hş.; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, II, 165-192, 561; Ahmed Gülçîn-i Meânî, "Naẓarî be-Kitâb-i Tüzük-i Cihângîrî: Nüsḫa-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî", Hüner u Merdüm, sy. 140-141, Tahran 1353 hş./1974, s. 74-84; Gülseren Halıcı, "Ana Hatlarıyla Tüzuke Cihangiri", DTCFD, XXXIV/1-2 (1990), s. 117-129; W. M. Thackston, "Tūzūk", EI² (İng.), X, 760; M. Sıddîk İslâmiyân, "Tüzük", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, 1383/2004, VIII, 484-485.

S. Haluk Kortel

TÜZÜNER, Abdullah Âtıf

(1869-1954)

Son dönem dil ve din âlimlerinden.

Konya'da doğdu. Babası tahsilini Konya'da yapan Çankırılı Ali Efendi, annesi eski Konya müftülerinden Gezlevili Ahmed Efendi'nin kızı Şerife Hanım'dır. İbtidâiye ve rüşdiyeyi Konya'da tamamladıktan sonra Karatay Medresesi müderrislerinden Malatyalı Ahmed Efendi ile Parlakzâde'den ve tefsir sahibi Mehmed Vehbi Efendi'den ders aldı. Resme ve güzel yazıya yeteneği olduğundan Konya Evkaf Başkâtibi Silleli Said Efendi'den rik'a meşketti. O sırada Konya Hükümet Konağı'nın tezyinatını yapan nakkaşlara yardım etti; nakkaşlar Konya'dan ayrılırlarken bazı tezyinat malzemelerini ve nakış kalıplarını ona bıraktılar. Abdullah Âtıf, Konya Alâeddin Camii'nin tamiri esnasında caminin bozulan nakışları ve hatlarını Mehmed Vehbi Efendi'nin damadı olan arkadaşı Ârif Efendi ile birlikte elden geçirdi. 1891'de nakkaşlık sanatını ilerletmek amacıyla İstanbul'a gitti. Bir yakınının kendisini ilme yönlendirmesi üzerine nakkaşlıktan vazgeçip İstanbul'daki cami ve medreselerde halka açık derslere devam etti. Bir ara Konya'ya giderek Dârülmuallimîn-i İbtidâiyye'ye girdi ve mezuniyetten sonra İstanbul'a dönüp çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı ile belâgat, mantık ve usûl-i fıkıh gibi alanlara ait temel eserleri okudu. Şirvanlı Mehmed Hâlis Efendi'den icâzet aldı ve Fâtih Camii dersiâmlığı unvanını elde etti. Bu sırada yeni açılan İstanbul Dârülfünûnu'nun Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesi'ne kaydoldu, burayı 1904 yılında tamamladı.

Memuriyete önce Üsküdar'da Ravza-i Terakkî Mektebi'nde kavâid muallimi olarak başladı. Daha sonra Vefa, ardından Üsküdar idâdîlerine Arapça muallimi tayin edildi. Aynı görevle Mercan İdâdîsi'ne nakledildi. Bir süre Galatasaray Sultânîsi'n-de Arapça, Dârüşşafaka'da Türkçe dersleri okuttu. Mahmud Şevket Paşa döneminde Harbiye Nezâreti'nde memurlar için açılan mektepte Türkçe dersleri verdi. İstanbul'un işgali sırasında Mercan İdâdîsi'nde sürdürdüğü öğretmenlik görevini Konya Erkek

Lisesi’ne naklettirdi. Arapça muallimliğine bu dersin mekteplerden kaldırılmasına kadar devam etti. Daha sonra Konya Muhtelit Orta Mektebi’ne Türkçe muallimi oldu; bir süre müdür vekilliği yaptı (1929). Dersiâm sıfatıyla Konya Sultan Selim Camii’nde vaaz verdi. 1933 yılında emekliye ayrılınca tekrar İstanbul’a geldi; vaazlarına burada devam etti. O sırada basılmakta olan Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi’nin Hak Dini Kur’an Dili adlı tefsirinin altı yıl süren matbaa tashihlerini Ömer Nasuhi Bilmen’le beraber yaptı. Ardından İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu’na üye oldu. Mehmet Ali Ayni’nin vefatı üzerine (30 Kasım 1945) komisyonun başkanlığına getirildi ve bu görevi komisyonun lağvedilmesine kadar sürdü. Tüzüner, Türk dilinin Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılması gerektiğine inananlardandı. Bu amaçla Türk Dil Kurumu tarafından düzenlenen kurultay çalışmalarına, ayrıca kurumun kelime araştırma ve tarama faaliyetlerine katıldı; Ahterî-i Kebîr adlı Arapça-Türkçe sözlükte yer alan Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları üzerinde durdu. Abdullah Âtıf Tüzüner 1954 yılının Nisan ayında (akrabası Sedat Büngül’ün düşürdüğü tarih kıtasına göre Berat kandili günü) İstanbul’da Nuruosmaniye’deki evinde vefat etti. Kabri Edirnekapı Şehitliği’ndedir. Daha çok Arapça eserlerden oluşan kütüphanesi, oğlu tarafından İstanbul Küçükyalı’daki Kulluk Camii’n-de özel bir odada halkın istifadesine sunulmuş, 106 ciltten oluşan koleksiyon 10 Ocak 1991 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi’ne bağışlanmıştır.

Eserleri. 1. Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli. Müellifin yayımlanmasını vasiyet ettiği meâl oğlu M. Feyyaz Tüzüner tarafından bastırılmıştır (İstanbul 1970, 1972, 1982). Çeviride müellifin yaşadığı döneme göre yadırganacak birçok öztürkçe kelime kullanılmıştır. 2. Sîretü’n-nebî (sa). Maarif Vekâleti tarafından sultânîlerde ve dârülmuallimînlerde ders kitabı olarak okutulması uygun görülen eseri (İstanbul 1339-1342) müellifin oğlu sadeleştirerek yazarın Hz. Muhammed ve 4 Halifeden Notlar adlı risâlesiyle birlikte (s. 282-322) Siyretünnebî Sallallahü Aleyhi vesellem (Peygamberimizin Hâl ve Hareketleri) adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1973). 3. Hz. Muhammed ve 4 Halifeden Notlar (İstanbul 1954). Müellifin vefatından birkaç ay önce neşredilmiştir. 4. Nahv-i Arabî. Sultânîlerin yedinci sınıflarındaki Arapça müfredatına uygun biçimde hazırlanmıştır (İstanbul 1339-1341, 1928). 5. Sarf-ı Arabî (İstanbul 1338, 1341). 6.

Lübbü'l-ḳırâ ͗e. Okullarda ders kitabı şeklinde kullanılmak üzere Arapça metinlerden seçilmiş dört sınıflık bir seridir (İstanbul 1328, 1329, 1330). 7. Lübbü'l-ḳavâ ͑idi'l- ͑Arabiyye I-II. Bu da ders kitabı olarak hazırlanmıştır (İstanbul 1330). 8. Mükemmel Kavâid-i Osmâniyye. Dârülfünûn-i Osmânî ve Mektebi İdâdî muallimlerinden Dağıstanlı Mesud Remzi Efendi ile birlikte rüşdiyeler, idâdîler ve dârülmuallimînler için yazılmıştır (İstanbul 1328). 9. Hutbe Mecmuası. Kamerî ayların adlarına göre bayram hutbelerini de kapsayacak biçimde düzenlenen ve elli hutbeden meydana gelen eser Diyanet İşleri Reisliği tarafından neşredilerek (Ankara 1960) din görevlilerine dağıtılmıştır. 10. Yeni Gramerlerimiz (İstanbul 1941). Dil inkılâbı yıllarında (1932-1935) okullardan dil bilgisi derslerinin kaldırılmasından sonra Maarif Vekâleti tarafından 7 Temmuz 1941 tarihinde Ankara'da toplanan Gramer Komisyonu'nda kabul edilen esaslar çerçevesinde hazırlanan üç esere (Peyami Safa, Okul Grameri Elkitabı, İstanbul 1941-1942; R. Gökalp Arkın, 1941-1942 Ders Yılı Müfredatına Göre Ortaokul-Lise İçin Gramer Dersleri Özü; Tefeyyüz Kitaphanesi tarafından neşredilen, ancak yazarı belirtilmeyen el kitabı) müellifin yöneltti̇ği eleştirilerden oluşmaktadır. Bu eleştiriler yüzünden Tüzüner ile Peyami Safa arasında karşılıklı makaleler yayımlanmıştır.

Tüzüner'in bunların dışında Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi (tercüme ve sözlük tertibine göre dizimi; eser Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir), et-Tuhfetü'zZekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye Tercümesi, Muhtasar Sîret-i Muhammediyye (M. Reşîd Rızâ'dan tercüme) ve Tıbbî Kırk Hadis başlıklı yayımlanmamış tercümeleri vardır. Müellifin II. Bayezid'e sunulan, Hayreddin Hızır Atûfî'ye ait Ravżü'l-insân fî tedâbîri'l-ebdân adlı tıpla ilgili bazı hadislerin şerhine dair eserin tercümesiyle (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3569) Ahidnâme-i Alî b. Ebî Tâlib adlı bir çevirisinin Nurettin Rüştü Büngül tarafından neşredildiği bilgisine ulaşılmışsa da

bunların yayımlanmış nüshaları tesbit edilememiştir. Yakınlarının verdiği bilgiye göre Tüzüner'in Beş Sûre-i Şerîfe (En'âm, Yâsîn, Feth, Mülk ve Nebe' sûrelerinin meâl ve tefsiri) ve Akāid-i İslâmiyye adlı henüz neşredilmemiş iki eseri, Türk Sofileri başlıklı bir derlemesi ve tamamlanmamış Sahîh-i Müslim Tercümesi de bulunmaktadır. Ayrıca Beyânülhak, Mahfil ve İ'tisâm mecmualarında makale ve şiirleri çıkmıştır. Sadettin Nüzhet Ergun, Abdullah Âtıf'ın kısa biyografisini verip

şiirlerinden iki örnek aktarmıştır (Türk Şairleri, I, 209).

BİBLİYOGRAFYA

A. Âtıf Tüzüner, Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli (nşr. M. Feyyaz Tüzüner), İstanbul 1970, neşredenin girişi, s. 1-2; ayrıca bk. "Mustafa Barçın'ın Takrizi", s. 3; "M. Feyyaz Tüzüner'in Takdimi", s. 4; Diyanet İşleri Reisliği Memurlarına Ait Sicil Cüzdanı, nr. 778, Ankara 1934; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 209; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, tercüme edenin girişi, I, s. XXIII-XXX; et-Tuhfetü'zZekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye (trc. Besim Atalay), İstanbul 1945, tercüme edenin "Birkaç Düzeltme" başlıklı eki, s. 1-4; Ahmet Caferoğlu, Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1970, Önsöz, s. V; Ali Rıza Önder, "Din Adamlarımızda Türklük Bilinci", Cumhuriyet Gazetesi, sy. 21424, İstanbul 18 Nisan 1984, s. 2; Çimen Özçam, "Türkiye Türkçesi ile İlgili Gramer Çalışmaları", TDA, sy. 110 (1997), s. 136; Mustafa S. Kaçalin, "Dîvânü Lugāti't-Türk", DİA, IX, 449 (maddenin yazımında Abdullah Âtıf Tüzüner'in bizzat kaleme aldığı biyografisiyle oğlu M. Feyyaz Tüzüner'in şahsî bilgilerinden de yararlanılmıştır).

M. Feyyaz Tüzüner

Boş Sayfa

UAGADUGU

Batı Afrika’da Burkina Faso’nun başşehri

(bk. BURKİNA FASO).

UBÂDE b. MÂÜSSEMÂ

(عبادة بن ماء السماء)

Ebû Bekr Ubâde b. Abdillâh b. Muhammed b. Ubâde el-Ensârî (ö. 422/1031)

Müveşşahlarıyla tanınan Endülüslü Arap şairi.

IV. (X.) yüzyılın ortalarında Mâleka (Malaga) veya Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İkinci Akabe Biatı'nda Resûlullah'ın seçtiği on iki nakibden biri olan Sa'd b. Ubâde'nin soyundandır. En kadîm atası olup aşırı cömertliğinden dolayı "Mâüssemâ" (gökten inen yağmur) lakabıyla anılan Âmir b. Hârise el-Ezdî'ye nisbetle İbn Mâüssemâ künyesiyle de tanınır. Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ebû Ali el-Kālî gibi şahsiyetlerin öğrencisi oldu. Zübeydî'nin bütün eserlerini kendisinden okudu ve onları okutma icâzeti aldı; onun vasıtasıyla Ebû Ali el-Kālî'nin eserlerini de rivayet etti. Bu rivayetler, Ubâde'nin öğrencisi Ebû Muhammed Gānim b. Velîd aracılığıyla İbn Hayr el-İşbîlî'ye kadar ulaştı (Abdülalî el-Vedgīrî, s. 394-395). Ubâde, şiirlerinde başta İbn Ebû Âmir el-Mansûr olmak üzere Kurtuba ve civarında hâkim olan Âmirî ve Hammûdî hânedanlarını övdü. Önemli şairler için "dîvânü'ş-şuarâ"yı oluşturan Mansûr kendisini çok beğenir, ona bol hediyeler verirdi. Bu sebeple derecesi yükseltilerek dîvânü'ş-şuarâya dahil edildi. Âmirîler'den Abdülmelik b. Mansûr el-Muzaffer'in veziri olan, fakih İbn Hazm'ın babası Ebû Ömer Ahmed b. Saîd için methiyeler, şair İbn Zeydûn'un babası Kadı Ebû Bekir İbn Zeydûn için mersiye kaleme aldı. Kāsım b. Hammûd, Ali b. Hammûd en-Nâsır, Yahyâ b. Ali b. Hammûd el-Mu'telî gibi Hz. Ali neslinden gelen Hammûdî hânedanının ileri gelenlerine methiyeler yazan Ubâde, Şîa grupları ile Şîa imamları için de abartılı methiyeler nazmetti. Ancak bu şiirlerinde kendisinin Şiî akîdeyi benimsediğine dair herhangi bir işaret görülmemektedir. Daha sonra Kurtuba'da yirmi yıl sürecek olan karışıklıklar başladı ve yönetim Emevîler'in eline geçti (414/1024). Yahyâ b. Ali el-Hammûdî hilâfetten ayrılınca Mâleka'ya çekildi, Ubâde de onunla birlikte gitti. Yahyâ'ya ve ailesine methiyeler yazmaya devam eden Ubâde

onlardan önemli miktarda maddî destek gördü. Fakat biriktirdiği bir miktar parasını kaybetti ve muhtemelen bunun doğurduğu üzüntü neticesinde Mâleka'da vefat etti.

Âmirîler döneminin en önemli şairi ve şiir sanatının üstadı (şeyhü's-sınâa) kabul edilen Ubâde şiire yenilikler getirmiş, özellikle süslü şiir olarak bilinen müveşşahı geliştirmiş, bu şiir türünü ilk defa kendisi yazılı hale getirmiş, bilinen kalıplarını düzenlemiş ve türü klasik kasideden ayırmıştır. Günümüze ulaşan en eski müveşşah da ona aittir (a.g.e., s. 395; İhsan Abbas, II, 230-232; DİA, XXXII, 229-231). Ubâde'den önce Mukaddem b. Muâfâ el-Kabrî, Muhammed b. Mahmûd el-Kabrî, İbn Abdürabbih ve Yûsuf b. Hârûn er-Remâdî'de müveşşah türü, eskiden beri mevcut olan çok vezinli ve kafiyeli musammat türünden farksız basit bir nitelikte bulunuyordu. Öte yandan Ubâde b. Mâüssemâ yalnız şair değil aynı zamanda bir edip ve tarihçi, güzel mûsiki icra eden, astroloji bilen, geniş hayal gücüne sahip bir şahsiyetti. Kaynaklarda Aḫbâru şuʿarâʾi'l-Endelüs adlı bir eserinden söz edilmekte, Makkarî bunun güzel bir kitap olduğunu belirtmektedir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 173). Kendisinden bahseden kaynaklarda şiirleri dağınık biçimde yer almaktadır. Güzel tasvirlere yer verdiği şiirlerinin başında tabiat, bulut, yağmur ve gök gürültüsü tasvirleri gelmektedir. Bir şiirinde 421 (1030) yılında Endülüs halkına çok zarar veren şiddetli soğuğu tasvir etmiştir. Ayrıca anılarından, Kurtuba'da geçirdiği gençlik günlerine ait hâtıralarından, güzeller elinden içtiği şaraptan söz etmektedir. Onun genç yaşta şarabı bıraktığı veya hiç içmediği halde sırf sanat için şarap ve mücûn (müstehcen) şiirleri yazdığı aksi takdirde kaybettiği o kadar altını biriktiremeyeceği ifade edilmektedir (Şevkī Dayf, VII, 310).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Velîd İsmâil el-Himyerî, el-Bedîʿ fî faṣli'r-rebîʿ (nşr. H. Beiris), Rabat 1940, s. 19-20, 116, 137-138; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, II, 463-464; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I/1, s. 468-489; İbn Beşkûvâl, eṣ-Ṣıla, II, 426; Dabbî,

Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 396-398; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 149-153; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 294, 484, 486; III, 173; IV, 23, 52-53, 109; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1398/1978, II, 253-254; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 447-450; Abdülalî el-Vedgīrî, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ve'l-edebiyye bi'l-Endelüs, Rabat 1403/1983, s. 394-397; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, I, 80, 88-89; II, 168-169, 229-232; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, VII, 308-310; F. de la Granja, "Ibn Mâʾ al-Samāʾ", EI² (İng.), III, 855; Mustafa Aydın, "Müveşşah", DİA, XXXII, 229-231; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, "İbn Mâʾü's-semâ", DMBİ, IV, 547-548.

Zülfikar Tüccar

UBÂDE b. SÂMİT

(عبادة بن الصامت)

Ebü'l-Velîd Ubâde b. es-Sâmit b. Kays el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 34/654)

Sahâbî.

586'da Medine'de doğdu. Ensarın Hazrec koluna mensuptur. Aynı kabileden olan annesi Kurretülayn bint Ubâde müslüman olmuş ve Resûl-i Ekrem'e biat etmişti. Ubâde, peygamberliğin 12. yılında (621) on iki Medineli müslümanla birlikte Mekke'ye giderek Birinci Akabe Biatı'nda bulundu. Ertesi yıl yapılan İkinci Akabe Biatı'na da katıldı, orada seçilen on iki nakib arasında yer aldı. Medine'ye dönünce İslâmiyet'i yaymak için büyük gayret gösterdi. Yakın arkadaşı Kâ'b b. Ucre'yi müslüman olmaya ikna edemeyince evine gidip onun putunu kırdı; Kâ'b buna öfkelenmekle birlikte kısa bir süre sonra İslâmiyet'i kabul etti. Ubâde, Enes b. Mâlik'in teyzesi Ümmü Harâm bint Milhân ve Cemîle bint Ebû Sa'saa

ile evlendi. Her iki eşi de Resûlullah'a biat eden hanımlardandır. Hicretin ardından Resûl-i Ekrem, Ubâde ile muhacirlerden Ebû Mersed Kennâz b. Hasîn (Husayn) el-Ganevî'yi kardeş ilân etti. Ubâde, Hz. Peygamber'in emri üzerine Abdullah b. Saîd b. Âs ve Hafsa bint Ömer gibi sahâbîlerle beraber halka okuma yazma öğretti. Bedir, Uhud, Hendek gazveleriyle Hudeybiye Antlaşması'nda bulunduğu gibi Resûlullah'ın bütün gazvelerine iştirak etti. Mekke fethi sırasında ensar birliğinin kumandanlığını yaptı. Asr-ı saâdet'te Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberleyen Medineli beş sahâbîden biri olan Ubâde, ashâb-ı Suffe'den Kur'an okumayı bilmeyenlere Kur'an öğretiyordu. Aynı zamanda Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtiplerindendi. Hz. Peygamber'in onu zekât memuru olarak görevlendirdiği zaman kendisine, bir yanlışlık yaparak kıyamet gününde bağıran bir deveyi, böğüren bir ineği, meleyen bir koyunu omuzuna yüklenmiş halde Allah'ın huzuruna gelmemesi için dikkatli davranması yolunda tembihte bulunduğu rivayet edilmiştir (Humeydî, II, 397).

Hz. Ömer’in hilâfeti devrinde Dımaşk Emîri Yezîd b. Ebû Süfyân halifeye bir mektup yazarak Suriye halkına Kur’ân-ı Kerîm’i ve İslâm’ı öğretecek muallimlere ihtiyaçları olduğunu bildirdi ve bu amaçla üç kişi gönderilmesini istedi. Hz. Ömer de Ubâde b. Sâmit’i Muâz b. Cebel ve Ebü’d-Derdâ ile birlikte Suriye’ye yolladı. Halifenin tavsiyesi üzerine bunlardan her biri Humus’ta, Dımaşk’ta ve Filistin’de muallimlik yaptı. Ubâde aynı zamanda Kudüs’te kadılık yaptı. Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân ile birlikte Bizans topraklarına gerçekleştirdikleri seferde Ubâde’nin fâiz saydığı ticarî bir meselede vali ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Bu yüzden Ubâde seferin ardından Medine’ye döndü. Halife Ömer, Ubâde’ye kendisi gibi insanların bulunmadığı yerlerin hayırsız topraklar sayılacağını söyleyip onu Suriye’ye dönmeye ikna etti. Ayrıca Muâviye’ye yazdığı mektupta ihtilâf ettikleri konuda Ubâde’nin haklı olduğunu belirterek onun görüşünü uygulamasını istedi; kendisinin Ubâde üzerinde otorite kullanmaya kalkışmamasını tavsiye etti (İbn Mâce, “Sünnet”, 2). Daha sonra Muâviye ile aralarında başka anlaşmazlıklar da görülmüştür. Bir defasında Muâviye hutbede veba görülen yerden kaçmak gerektiğini söyleyince Ubâde ona itiraz etmiş, bu konuyu annesi Hind’in kendisinden daha iyi bileceğini söylemiş, Muâviye onu çağırarak yaptığı müdahalenin usulsüzlüğünü hatırlatınca Ubâde yapılan haksız tenkitlere aldırış etmemek üzere Resûlullah’a biat ettiğini bildirmiş, ardından Muâviye bir ikindi namazından sonra Ubâde’nin itirazında haklı olduğunu ve onun fıkhı kendisinden daha iyi bildiğini itiraf etmiştir (Taberânî, VIII, 133). Muâviye b. Ebû Süfyân ile Ubâde arasındaki anlaşmazlığın Hz. Osman devrinde de sürdüğü, Muâviye’nin Ubâde’yi Suriye halkını kendi aleyhine kışkırttığı iddiasıyla halifeye şikâyet ettiği, bunun üzerine Ubâde’nin Medine’ye döndüğü belirtilmektedir (Zehebî, II, 9).

Ubâde İslâm fetihlerine devam etti; daha sonra Humus’a vali tayin edildi. Bu görevde iken Lazkiye ve Cebele’yi ele geçirdi (17/638). Tartûs’un (Antartus) ve İskenderiye’nin fethinde kumandan olarak görev yaptı. Fethedilen yerlerin imarı için gayret gösterdi. 28 (648-49) yılındaki Kıbrıs seferine eşi Ümmü Harâm ile birlikte katıldı ve Ümmü Harâm orada şehid oldu. Hz. Ömer’in Mısır’ın fethiyle görevlendirdiği Amr b. Âs halifeden yardımcı kuvvetler isteyince halife ona her birinin kumandasında 1000 kişi olmak üzere Ubâde b. Sâmit, Zübeyr b. Avvâm, Mikdâd b. Esved ve Mesleme b. Muhalled ile 4000 kişilik bir kuvvet gönderdi (20/641); Amr b.

Âs’a yazdığı mektupta ayrıca bu dört kumandandan her birinin 1000 kişiye bedel olduğunu kaydetti. O günlerde Mısır Valisi Mukavkıs’ın talebiyle Amr b. Âs’ın yolladığı on kişilik heyetin başkanlığını yapan Ubâde’nin heybetli görünüşü ve güzel konuşmasıyla Mukavkıs’ı etkilediği rivayet edilir (İbn Abdülhakem, s. 74).

Ubâde vefatından önce kölelerini, hizmetçilerini ve komşularını yanına çağırarak onlardan helâllik istedi. Oğlu Velîd’e Allah’a ve kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmasını vasiyet etti (Müsned, V, 317; Tirmizî, “Ḳader”, 17). Bu sırada, çevresinde bulunanlara bir hadisi yanlış anlaşılabileceği endişesiyle o güne kadar rivayet etmediğini, bu hadiste kelime-i şehâdet getiren kimsenin cehennemde ebedî kalmayacağının bildirildiğini söyledi (Müslim, “Îmân”, 47). Ubâde b. Sâmit 34 yıllında (654) Filistin’de vefat etti ve Remle’de defnedildi. Onun 45’te (665) öldüğü ileri sürülmüş, ayrıca Kıbrıs’ta, Dımaşk’ta yahut Medine’de vefat ettiği, kabrinin Beytülmakdis’te bulunduğu zikredilmiştir. 2 metreden uzun boyu, geniş omuzları ile heybetli bir şahsiyet, koyu esmer tenli, güzel giyinmeyi seven yakışıklı bir kişiydi. Zengin olduğu halde zâhidâne yaşamayı tercih eder, ihtiyaç sahiplerine ve özellikle muhacirlere ikramda bulunurdu.

Bedir ve Uhud’dan başka birçok gazveye katılan Evs b. Sâmit, Ubâde’nin kardeşidir. Kız kardeşleri Havle ve Ümâme de Resûl-i Ekrem’e biat eden kadınlardandır. Ubâde’nin Hz. Peygamber’den duyduğu pek çok hadisi kendisinden Ebû Ümâme, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Rifâa b. Râfi‘, Şürahbîl b. Hasene, Mahmûd b. Rebî‘ gibi sahâbîler; oğulları Velîd, Dâvûd ve Ubeydullah, torunları Yahyâ ve Ubâde b. Velîd ile Ebû Müslim el-Havlânî, Cübeyr b. Nüfeyr, Ebû İdrîs el-Havlânî, Atâ b. Yesâr gibi tâbiîler nakletmiştir. Zehebî, onun rivayet ettiği 181 hadisin Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde yer aldığını söylemektedir. Hem Buhârî hem Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde altı rivayetinin bulunduğu kaydedilmektedir. Ubâde’nin rivayetleri Kütüb-i Sitte dışında diğer hadis kitaplarında da yer almakta, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde toplu halde bulunmaktadır (V, 313-330). İbn Ebû Cemre Abdullah b. Sa‘d Cemʿu’n-nihâye adlı eserine aldığı, Ubâde b. Sâmit’in rivayet ettiği biata dair bir hadisi Şerḥu ḥadîs̱i ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit adlı risâlesinde şerhetmiştir. Vehbe ez-Zühaylî ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit ṣaḥâbî kebîr fâtiḥ müctehid (Dımaşk-Beyrut 1397/1977, 1408/1988), Velîd Abdülkerîm el-A‘zamî ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit el-Enṣârî

(Bağdat 1979), Muhammed İbrâhim Nasr ile Muhammed Mustafa Selâm da ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit el-Enṣârî el-Ḫazrecî el-ḳāʿidü'l-baṭal fâtiḥu medîneti'l-İskenderiyye (Riyad 1403/1983) adıyla birer eser kaleme almıştır. Fehd Ayda el-Ahmedî, Merviyyâtü ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit el-Enṣârî fî Müsnedi'l-imâm Aḥmed b. Ḥanbel ismiyle yüksek lisans çalışması yapmıştır (1401, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyetü'ş-şerîa).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 313-330; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 217-223; II, 356-357; III, 546, 621; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, s. 73-80; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, VIII, 133; Humeydî, Müsned (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 397; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), III, 160-161; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 5-11; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 624-626; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 111-112; Vehbe ez-Zuhaylî, ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit, Dımaşk 1408/1988; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 397-419.

M. Yaşar Kandemir

UBEYD b. ŞERİYYE

(عبيد بن شريّة)

(ö. 67/686 [?])

Eski Arap tarihiyle ilgili kıssalarıyla tanınan müellif.

Adı, doğum yeri ve tarihi konusunda kesin bilgi yoktur. Adı Ubeyd b. Şeriyye'nin yanı sıra çeşitli noktalama ve harekelemelere göre farklı şekillerde (Abîd b. Şerye, Abîd b. Seriyye, İbn Sâriye, İbn Şerye, Ubeyd b. Seriyye ve Umeyr b. Şübrüme) okunmuştur. Çok sınırlı bilgilerden hareketle Kahtân asıllı Cürhüm kabilesine mensup olup San'a (İbnü'n-Nedîm, s. 138; Yâkūt, IV, 378), Hîre (İbn Asâkir, XXXVIII, 202; Yâkūt, IV, 375) veya Rakka'da (Aḫbâru ʿUbeyd, s. 325) yaşamış olduğu söylenebilir. Kaynaklarda onun hayatına dair 220, 240, 300 yıl gibi abartılı rakamlar verilmekte, kendisine nisbet edilen Kitâbü'l-Mülûk ve aḫbâri'l-mâżîn adlı eserde Lahmî, Kinde, Himyer ve Gassân hükümdarlarının tamamına ulaşacak kadar uzun bir ömür sürdüğü belirtilmekte ve kaynaklar çok uzun müddet yaşadığı konusunda birleşmektedir. Eyyâmü'l-Arab'dan Dâhis savaşına ulaştığı, Hz. Peygamber zamanında müslüman olduğu (İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 534; İbnü'n-Nedîm, s. 138), Muâviye b. Ebû Süfyân'la halifeliği döneminde görüştüğü ve Abdülmelik b. Mervân zamanına kadar (685-705) yaşadığı zikredilmektedir (Yâkūt, IV, 378; İbn Hacer, V, 89).

Ubeyd b. Şeriyye ve rivayetleri hakkında kaynaklarda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İbn Kuteybe el-Maʿârif'inde (s. 534) Ubeyd'i ilk nesep ve ahbâr âlimleri arasında zikreder, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'inde (s. 283) peygamberler tarihiyle ilgili haberlerin sıhhatini tartışırken Kitap ve Sünnet ile desteklenmeyen bu tür haberlerin Ubeyd b. Şeriyye gibi âlimlerden geldiğini söyler. Câhiz bir yerde onu nesep âlimleri, hikmet ve hitabet üstatları arasında zikrederken (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 361-362) bir başka yerde, "İbn Şeriyye'nin yolunu bırak, o haberin zâhirinden başka bir şey bilmez" demektedir (el-Buḫalâʾ, s. 47). Dîneverî, Kahtânîler hakkındaki

bilgilerin bir kısmını Ubeyd b. Şeriyye'den nakleder (Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 7). Eski Himyer tarihi konusundaki rivayetlerin çoğunun Ubeyd b. Şeriyye ve bazı Hîreli râvilere dayandığını söyleyen Mes'ûdî (et-Tenbîh ve'l-işrâf, s. 88) İslâm öncesi Yemen hükümdarlarının kronolojik sıralamasını Ubeyd b. Şeriyye'den aktarır ve eski Arap tarihi konusunda insanların elinde dolaşan ünlü bir kitabından bahseder (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV, 85-87, 259).

İbnü'n-Nedîm, İbn Şeriyye'nin Kitâbü'l-Ems̱âl ile Kitâbü'l-Mülûk ve aḫbâri'l-mâżîn adlı iki eserini kaydeder ve elli varaktan oluşan Kitâbü'l-Ems̱âl'i bizzat gördüğünü söyler (el-Fihrist, s. 138). Emsâl müellifleri emsâl türü eserlerin ilki sayılan bu kitaptan bazı alıntılar yapmıştır. Kitâbü'l-Mülûk'ün Ubeyd'in Muâviye b. Ebû Süfyân'a anlattığı kıssaların halife tarafından toplatılmasıyla ortaya çıktığı rivayet edilir. Buna göre halifeliğinin sonlarına doğru eski kavimler ve hükümdarlar tarihine merak salan Muâviye, Amr b. Âs'ın tavsiyesi üzerine hayatta kalmış tek Cürhümlü olan Ubeyd'i San'a'dan (veya Rakka'dan) sarayına davet eder (Aḫbâru ʿUbeyd, s. 325-326; İbnü'n-Nedîm, s. 138) veya Muâviye Irak'a geldiğinde onunla Hîre'de görüşür (İbn Asâkir, XXXVIII, 202; Yâkūt, IV, 375). Eski Arap kavimleri, Güney Arabistan devletleri ve hükümdarlarına dair kıssalarıyla Muâviye'nin gece sohbetlerinin aranan kişisi olan Ubeyd'in anlattıkları daha sonra kaleme alınarak Ubeyd'e nisbet edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 138; İbn Hacer, V, 89). İbn Hacer el-Askalânî'nin Hemdânî'den aktardığı bilgilere göre (V, 89) eser daha sonraki dönemlerde yapılan ekleme ve kısaltmalarla değişikliğe uğramıştır. Bu kitap, ilk defa İbn Hişâm'a nisbet edilen Kitâbü't-Tîcân fî mülûki'l-Ḥimyer adlı eserin zeyli şeklinde Aḫbâru ʿUbeyd b. Şeriyye el-Cürhümî fî aḫbâri'l-Yemen ve eşʿârihâ ve ensâbihâ ʿale'l-vefâʾi ve'l-kemâl adıyla yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1347). Fritz Krenkow ve Seyyid Zeynelâbidîn el-Müsâvî'nin Haydarâbâd, Londra ve Berlin nüshalarını karşılaştırarak yaptıkları bu neşrin ardından en eski nüshası sayılan V. (XI.) yüzyıla ait San'a nüshası bulunmuş ve Abdülazîz el-Mekâlih tarafından yeni bir neşri yapılmıştır (San'a 1979; Kahire 1996). Kitap Muâviye'nin Âd, Semûd, Tasm, Cedîs kavimleri, Cürhüm'ün Yemen'den Harem'e çıkışı, Yemen hükümdarlarının hâkimiyet dönemleri gibi konulara dair sorularına Ubeyd'in verdiği şiir-hikâye tarzındaki cevaplardan oluşur. Eserde Ubeyd b. Şeriyye'nin rivayetleri genellikle herhangi bir kaynağa atıfta bulunulmadan verilmekte, birkaç yerde rastlanan rivayet zinciri ise İbn İshak'a isnat edilmektedir.

Ubeyd’in rivayetlerinin değeri konusunda ilk dönem kaynaklarında yer alan birbirine zıt iki yaklaşım, eseri neşre hazırlayan Fritz Krenkow’un iddialarıyla birlikte onun tarihî şahsiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. Krenkow hadis râvilerine dair tabakat kitaplarında adının zikredilmemesi, eserde anakronizme rastlanması (Semerkant’ın fethi [93/711] sırasında vuku bulmuş bir olayı Muâviye’ye anlatması) gibi sebeplerle Ubeyd’in İbnü’n-Nedîm’in uydurduğu bir kişi olduğunu söylemiş ve kitabın gerçek yazarının eserde aktarıcı gibi görülen İbn İshak olabileceğini ileri sürmüştür (IC, II [1928], s. 234-236). Benzer şüpheleri tekrarlayan Rosenthal, eserin muhtemelen Güney Arabistan tarihine olan ilgiden faydalanmak isteyen Bağdatlı bir müellif tarafından kaleme alındığı görüşündedir (EI2 [İng.], III, 937). Gibb ise bunun Arap tarihinin daha iyi anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söyler (Studies on the Civilization of Islam, s. 109). Abdülazîz ed-Dûrî de İslâm öncesi Yemen tarihiyle ilgili Vehb b. Münebbih ve Ubeyd b. Şeriyye gibi râvilerce aktarılan, eyyâmü’l-Arab üslûbunu andıran kavmî ve İsrâiliyat karışımı yarı efsanevî nitelikteki bu kıssaların Güney Arapları’nın savaş, sanat, dil ve edebiyat gibi yönlerden Kuzey Arapları’ndan daha üstün olduğunu savunmak amacıyla uydurulduğunu ve tarihî değer taşımadığını iddia eder (Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîẖ, s. 15). Buna karşılık Nabia Abbot, Ubeyd’in Hz. Peygamber döneminde İslâm’ı benimsemiş olsa da hadis rivayet etmediği için râvi tabakatında yer almasının beklenemeyeceğini, anakronizm gibi görülen hususların müellifin naklettikleriyle kâtiplerin eklediği bilgilerin birbirinden ayrılmamasından kaynaklandığını belirterek Ubeyd’i Kitâbü’l-Mülûk’ün gerçek müellifi kabul etmiştir (Studies in Arabic Literary Papyri, s. 9-17).

BİBLİYOGRAFYA

Aḫbâru ʿUbeyd b. Şeriyye el-Cürhümî fî aḫbâri’l-Yemen ve eşʿârihâ va ensâbihâ ʿale’l-vefâʾ ve’l-kemâl (İbn Hişâm, Kitâbü’t-Tîcân fî mülûki Ḥimyer içinde), San‘a 1979, s. 325-326, 363, 391, 395, 407, 442-443; Mufaddal ed-Dabbî, Ems̱âlü’l-ʿArab (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, neşredenin girişi, s. 33-34; İbn Hişâm, Kitâbü’t-Tîcân fî mülûki Ḥimyer,

San‘a 1979, s. 219; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve’l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1961, s. 50-53; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 361-362; a.mlf., el-Buḫalâʾ (nşr. M. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 47; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 534; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 283; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 7; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 85-87, 136, 259; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1981, s. 88; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Anistâs el-Kermelî), Bağdad 1931, VIII, 71, 184,

215, 232-235, 240, 251, 262; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 138; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Faṣlü’l-maḳāl fî şerḥi Kitâbi’l-Ems̱âl (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1971, s. 64, 75, 93, 177, 239, 255; Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârî, el-Ensâb (nşr. M. İhsan en-Nas), [baskı yeri yok] 1427/ 2006, I-II, bk. İndeks; Zemahşerî, el-Müstaḳṣâ fî ems̱âli’l-ʿArab, Beyrut 1987, I, 305; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXVIII, 202-205; Neşvân el-Himyerî, Mülûkü Ḥimyer ve ʿaḳyâlü’l-Yemen (nşr. Ali b. İsmâil el-Müeyyed - İsmâil b. Ahmed el-Cerâfî), Kahire 1378, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘),Beyrut 1420/1999, IV, 375-378; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, III, 185; Safedî, el-Vâfî, XIX, 432-433; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, V, 89; Brockelmann, GAL, I, 63; Suppl., I, 100; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 189; N. Abbot, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957, I, 9-17, 20, 26, 27, 56; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Princeton 1962, s. 109; Sezgin, GAS, I, 260; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 15; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 55; F. Krenkow, “The Two Oldest Books on Arabic Folklore”, IC, II (1928), s. 204-236; Zarîf el-Meâyeta, “Menhecü ʿUbeyd b. Şeriyye el-Cürhümî fî kitâbihi’l-Mülûk ve aḫ-bâri’l-mâdîn”, Şüʾûn ictimâʿiyye, XVIII/71, Şârika 2001, s. 39-59; F. Rosenthal, “Ibn S̲h̲arya”, EI² (İng.), III, 937; Âmir el-Ahmedî, “ʿUbeyd b. Şeriyye”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XII, 889-890.

Elnure Azizova

UBEYD-i ZÂKÂNÎ

(عبید زاکانی)

Hâce Nizâmüddîn Necmüddîn Ubeydullâh-ı Zâkânî Kazvînî (ö. 772/1370'ten önce)

Hicviyyeleriyle tanınan İranlı şair ve edip.

727'de (1327) Nevâdirü'l-ems̱âl adlı eserini kaleme alması ve hemşehrisi Hamdullah el-Müstevfî'nin 730'da (1330) telif ettiği Târîḫ-i Güzîde'de onun güzel şiirleri ve eşsiz risâleleri olduğunu belirtmesinden hareketle VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında veya bundan kısa bir süre önce Kazvin'de yahut buraya bağlı Zâkân köyünde doğduğu söylenebilir. Yine Müstevfî'nin kaydettiğine göre Zâkânîler, Arap asıllı Benî Hafâce kabilesinden olup yetiştirdikleri âlim ve yöneticilerle tanınmıştır (Târîḫ-i Güzîde, s. 805). Eğitimini Kazvin'de tamamlayan Zâkânî şiirlerinde "Ubeyd" mahlasını kullanmıştır. 727'de (1327) İlhanlı Sultanı Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Alâeddin Muhammed Feryûmedî ile dostluk kurdu ve ona Nevâdirü'l-ems̱âl adlı kitabını takdim etti. Muhtemelen 746'da (1346) veya ertesi yıl Kazvin'den ayrıldı; Şîraz'ı 742'de (1342) ele geçiren İncûlular hânedanından Cemâleddin Ebû İshak'ın himayesine girdi, kendisine methiyeler yazdı ve 751'de (1351) telif ettiği ʿUşşâḳnâme'yi ona ithaf etti. Bu hükümdarın 754'te (1354) yaptırdığı saray için 758 (1357) yılında öldürülmesi dolayısıyla kaleme aldığı şiirlerden aynı tarihlere kadar Şîraz'da kaldığı anlaşılmaktadır. Bu sırada Şems-i Fahrî, Hâcû-yi Kirmânî, Hâfız-ı Şîrâzî, Adudüddin el-Îcî ve Şeyh Emînüddîn-i Belyânî gibi şair ve âlimlerle aynı ortamda bulundu.

Muzafferîler Hükümdarı Mübârizüddin Muhammed, Şîraz'a hâkim olup Ebû İshak'ı ortadan kaldırınca Ubeyd önce memleketine, oradan Bağdat'a giderek Celâyirliler Sultanı Şeyh Üveys'in (1356-1374) hizmetine girdi. Muzafferîler'den Şah Şücâʿ babası Emîr Mübârizüddin'in yerine tahta geçince (1358) Ubeyd tekrar Fars bölgesine dönüp onun yakınları arasında yer aldı. Bazı şiirlerinden, hânedan içindeki mücadeleler yüzünden Şîraz'ı

terkeden Şah Şücâʻ ile birlikte 766-768 (1364-1366) yıllarında Kirman'da bulunduğu, şahın 768'de (1367) İsfahan'ı işgal ettiği ve aynı yıl Şîraz'ı tekrar ele geçirince onunla birlikte bu şehre geri döndüğü anlaşılmaktadır. Bundan sonraki hayatına dair bilgi yoktur. Ubeyd'in Alâ-i Buhârî'nin 767'de (1366) istinsah ettiği Eṣmâr ve eşcâr adlı eserinin üzerindeki bir kayıt yazmanın 772'de (1370) oğlu İshak'a intikal ettiğini göstermektedir (Külliyyât, s. 31-32). Dolayısıyla Ubeyd-i Zâkânî bu tarihten bir süre önce muhtemelen İsfahan veya Bağdat'ta vefat etmiştir.

Eserleri. Hiciv ve mizah alanında klasik Fars edebiyatının en önemli simalarından olan Ubeyd-i Zâkânî gazelde Saʻdî-i Şîrâzî, kasidede Enverî ve Muizzî'den etkilenmiştir. Divanında yer alan şiirleri, kısa hikâye ve risâleleri ayrı ayrı ve bütün halinde Külliyyât'ın içinde günümüze ulaşmış (yazma nüshaları için bk. Münzevî, II, 527 vd.; III, 3247 vd.; FME, s. 269-273; M. Caʻfer-i Mahcûb, bk. bibl.), müstakil olarak ve birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır. 1. Dîvân. 3000 civarında beyit ihtiva edip kaside, gazel, terciibend ve terkibibend, mesnevi, kıta ve rubâîlerden meydana gelmektedir. 2. ʿUşşâḳnâme. Şairin sürekli âşık olan gönlünden şikâyetle başlayan 734 beyitlik bu mesnevide âşık ve mâşukun yaşadıkları haller anlatılır. 3. Nevâdirü'l-emṣâl. Bu Arapça eserde çeşitli bilgeler, peygamberler, filozoflar ve şairlere ait sözlerle bazı özdeyişlere yer verilmiştir (Tahran 1314 hş.). 4. Şerḥu'l-Çaġmînî. Mahmûd b. Muhammed el-Çağmînî'nin astronomiyle ilgili eseri üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 521). 5. Mûş u Gürbe (Tahran 1325, 1331, 1332,1335, 1352 hş.; Bombay 1884, 1888; Delhi 1895). Kedi ile farenin konu edildiği bu kasidenin Külliyyât'ta doksan dört olan beyit sayısının yazma nüshalarda daha az veya çok olması zaman içinde başkalarınca bazı ilâveler yapıldığını düşündürmektedir. Hikâyede zamanın insanının ikiyüzlülüğü, ahlâk ve âdâbı hicvedilmekte, muhtemelen Kirman hâkimi Mübârizüddin Muhammed ile Şîraz hâkimi Ebû İshak İncû arasındaki mücadeleye işaret edilmektedir. Herbert Wilhelm Duda manzumeyi Almanca'ya (Katze und Maus, Salzburg 1947), Abbas Âryanpûr Kâşânî İngilizce'ye (The Story of The Cat and Mice, Tahran 1971), Jalal Alavinia ve Thérese Marini Fransızca'ya (Le chat récidiviste: le chat et la souris, Paris 2005) çevirmiştir. Eserin Türkçe tercümesini Günay Kut ve Zehra Toska neşretmiştir ("Kedi ile Fare Hikâyesi", Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlıya, haz. Günay Kut ve Fatma Büyükkarcı Yılmaz,

İstanbul 2005, s. 535-586). 6. AÅlâku'l-eşrâf*. Müellif bu küçük risâlede peygamberlerle filozof ve din adamlarının tavsiye ettiği hikmet, namus, hayâ, iffet, şecaat, adalet, cömertlik, hilim, vefa, merhamet, doğruluk gibi erdemleri kendi zamanında terkedildiği için "mezhebi mensûh" diye niteledikten sonra bunların yerine dönemin ileri gelenleri tarafından benimsenen, bu sebeple "mezhebi muhtâr" denilen, ahlâk ve erdemden uzak davranış ve alışkanlıkları eleştirmektedir. Eser Külliyyât ve Leṭâʾif içinde basılmıştır. 7. Risâle-i Dilgüşâ (Leṭâʾif). Arapça ve Farsça kısa hikâyeler, latife ve özlü sözlerden meydana gelen eser, devrin anlayış ve ahlâkını hicvetmek amacıyla Saʻdî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı gibi sade ve akıcı bir dille yazılmıştır. Eserdeki bazı hikâyeleri Muallim Nâci Ubeydiyye adıyla Türkçe tercümeleriyle birlikte yayımlamış (İstanbul 1303), Jalal Alavinia ve Thérese Marini risâleyi Fransızca'ya tercüme etmiştir (Traité de la joie de coeur, Paris 2005). 8. Ṣad Pend (Pendnâme). Sosyal eleştiri niteliğinde, yer yer kaba ve müstehcen, alay içerikli 100 öğüt ihtiva etmektedir. 9. Rîşnâme (Naṣîḥatnâme). Sakalın olumsuz bir sembol olarak yer aldığı bu mensur-manzum hikâyede dönemin cinsel sapkınlıkları eleştirilmektedir. 10. Risâle-i Taʿrîfât (Deh Faṣl). On başlıktan oluşan bu kısa risâlede bazı dinî, sosyal, siyasal içerikli kelime, kavram, makam ve mesleklerin

kısa tanımları alaycı bir üslûpla yapılarak devrin ahlâkî çöküntüsüne dikkat çekilmektedir. 11. Fâlnâme-i Burûc (Ṭâliʿnâme) (İÜ Ktp., FY, nr. 123). Görünüşte burçlardan hareketle fal bakmayı konu edinen bu mensur risâlede her falın sonuna bir rubâî eklenmiş olup eserde fal baktıranlar ve falcılar kınanmakta ve alaya alınmaktadır. 12. Fâlnâme-i Vuḥûş u Ṭuyûr. Altmış kadar rubâîyi ihtiva etmektedir. Mevlânâ'nın "Mûsâ ile Çoban" adlı manzumesi taklit edilerek yazılan Sengterâş adlı seksen altı beyitlik bir mesnevi Ubeyd'e nisbet edilmişse de (Külliyyât, s. 282) bu durum şüpheyle karşılanmıştır.

Ubeyd-i Zâkânî'nin Külliyyât'ında yer alan mizah türü risâlelerinin büyük bir kısmı (Aẖlâḳu'l-eşrâf, Rîşnâme, Ṣad Pend, Risâle-i Dilgüşâ, Risâle-i Taʿrîfât, Mellâd u Piyâz ve bazı şiirler) Fransa'nın İstanbul başkonsolosu M. Ferté'nin mukaddimesiyle Mirza Habib Efendi tarafından Münteẖab-ı Leṭâʾif adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1303). Daha sonra kaside, gazel, kıta, rubâîler, terkibibend ve mesnevilerden oluşan şiirleriyle ʿUşşâḳnâme'yi içeren Külliyyât'ı Abbas İkbâl-i Âştiyânî Külliyyât-i ʿUbeyd-i Zâkânî

adıyla yayımlamış (Tahran 1321 hş.), daha sonra terciibend, mesnevi, tazmin ve kıtalar, rubâîlerle İstanbul'da basılan Leṭâʾif'teki eserleri de ekleyerek eseri iki cilt halinde tekrar neşretmiştir (Tahran 1331-1332 hş.). Pervîz-i Atâbekî Külliyyât'ı yeniden yayımlamış (Tahran 1343 hş.); Aḫlâḳu'l-eşrâf, Rîşnâme, Ṣad Pend, Risâle-i Dilgüşâ, Risâle-i Taʿrîfât, Mûş u Ġurbe ile hikâyeleri Hicviyyât ve Hezeliyyât adıyla neşretmiş (nşr. Gulâm Hüseyin Fernûd, Tebriz 1969), Arapça Nevâdirü'l-ems̱âl ile Şerḥu'l-Çaġmînî hariç müellifin bilinen bütün eserlerini içeren Külliyyât'ın on üç nüshaya dayalı tahkikli neşri Muhammed Ca'fer-i Mahcûb tarafından gerçekleştirilmiştir (New York 1999). Ubeyd-i Zâkânî, Osmanlı divan şairleri ve Tanzimat devri yazarlarınca takdir edilmiş, Ebüzziyâ Mehmed Tevfik sözlerinden seçmeler yaparak bunları Türkçe'ye çevirmiştir (Münteḫabât-ı Leṭâʾif, İstanbul 1303). Hasan Cevâdî Aḫlâḳu'l-eşrâf, Risâle-i Taʿrîfât, Ṣad Pend, Risâle-i Dilgüşâ ve Mûş u Ġurbe'yi İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works, Piedmont 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Ubeyd-i Zâkânî, Külliyyât-ı ʿUbeyd-i Zâkânî (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1376 hş.; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 805; Devletşah, Tez̲kiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 217-221; Münzevî, Fihrist, II, 1527 vd.; III, 3247 vd.; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958, s. 288-300; FME, s. 269-273; E. G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1351 hş., s. 312-340; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 2535 şş., III, 963-984; Hasan Çiftçi, 'Ubeyd-i Zâkânî: Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri, Erzurum 2000, s. 307-332; a.mlf., "Bir Fabl Olarak Fare ile Kedi Hikâyesinin Arkasındaki Mesaj", Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 1, İstanbul 1999, s. 57-66; a.mlf., "Yek Eşer-i Nâşinâḫte ez ʿUbeyd-i Zâkânî", Îrânşinâsî, XI/4, Maryland 2000, s. 873-876; Müctebâ Mînovî, "Ḳıṣṣa-i Mûş u Ġurbe-i Manẓûm", Yaġmâ, X/9, Tahran 1336 hş., s. 401-406; X/11

(1336 hş.), s. 483-488; Gulâmhüseyn-i Yûsufî, “Şûḫîṭabʿi-yi Âgâh”, a.e., XXV/9 (1351 hş.), s. 537-560; A. A. Haidari, “A Medieval Persian Satirist”, BSOAS, XLIX (1986), s. 117-127; Yûsuf Selâhaddin Abdüsselâm, “Manẓûmetü Mûş ve Ġurbe”, Mecelletü Külliyyeti’l-luġāt ve’t-terceme, sy. 13, Kahire 1406/1986, s. 227-235; M. Ca‘fer-i Mahcûb, “Muʿarrifî-yi Destnevîshâ-yı Âşâr-ı ʿUbeyd-i Zâkânî”, Îrânşinâsî, VI/1 (1373 hş.), s. 138-159; VI/2 (1373 hş.), s. 282-301; Îrec-i Vâmıkī, “ʿUbeyd-i Zâkânî”, Âşinâ, VIII/ 33, Tahran 1375 hş., s. 51-62; Mahmûd Ümîd Sâlâr, “Mülâḥazatî der Bâre-i Leṭâʾif-i ʿUbeyd-i Zâkânî der Risâle-i Dilgüşâ”, Îrânnâme, VI/2, New York 1988, s. 228-247; Tahsin Yazıcı, “Ubeyd-i Zâkânî-i Kazvînî”, İA, XIII, 1-2; J. T. P. de Bruijn, “ʿUbayd-i Zākānī”, EI[2] (İng.), X, 764.

Hasan Çiftçi

UBEYDE b. HÂRİS

(عبيدة بن الحارث)

Ebü'l-Hâris (Ebû Muâviye) Ubeyde b. el-Hâris b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 2/624)

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, sahâbî.

Resûl-i Ekrem'den on yaş büyük olduğuna göre muhtemelen 561 yılında doğmuştur. Babası, Hz. Peygamber'in en büyük amcası Hâris b. Abdülmuttalib, annesi Sühayle bint Huzâî b. Huveyris'tir. Abdümenâfoğulları'nın en yaşlısı ve reisi olan Ubeyde, Hz. Peygamber'in tebliğini güvendiği kimselerle sınırlı tuttuğu dönemde henüz Dârülerkam'daki faaliyetlerine başlamadan önce Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla İslâm'ı kabul etti. Onun dokuzuncu müslüman olduğu zikredilir. Kardeşleri Tufeyl ve Husayn ile birlikte Medine'ye hicret etti. Burada önce Abdullah b. Seleme el-Aclânî'ye misafir oldular, ardından kendilerine bir yer tahsis edildi. Mekke'de Bilâl-i Habeşî, Medine'de Umeyr b. Humâm (İbn Sa'd, III, 51) veya Amr b. Cemûh ile (DİA, III, 82) kardeş ilân edildi. Hicretten birkaç ay sonra (Şevval 1 / Nisan 623) Resûlullah onu muhacirlerden meydana gelen altmış veya seksen kişilik bir müfrezeye kumandan tayin etti (bk. RÂBİĞ SERİYYESİ). Sancaktarlığını Ubeyde'nin hicret arkadaşı Mistah b. Üsâse'nin yaptığı bu müfreze, Ebû Süfyân başkanlığındaki kervanla Seniyyetülmerre'nin aşağısında Ahyâ suyunun yanında karşılaştı. Karşılıklı ok atışlarından sonra müşrikler hızla oradan uzaklaştı. Çarpışma sırasında büyük yararlık gösteren Sa'd b. Ebû Vakkās müşrikler tarafından savaşta yaralanan ilk müslüman oldu. Bu askerî birlik aynı zamanda İslâm tarihinde ilk defa sancak ve bayrak kullandı. Ubeyde b. Hâris ve onunla aynı gün Sîfülbahr'daki Îs mevkiine gönderilen bir seriyyenin başındaki Hamza b. Abdülmuttalib, Resûl-i Ekrem döneminin ilk kumandanlarıdır.

Ubeyde'nin katıldığı ikinci muharebe Bedir Gazvesi olup Ubeyde burada savaş başlamadan önce Mekkeli müşriklerin mübâreze için çıkardığı üç kişiden biri olan Utbe b. Rebîa'nın karşısına çıktı. Ubeyde ve Utbe her iki

ordunun en yaşlı savaşçıları idi. Bu mübârezede Hz. Ali ile Hamza düşmanlarını öldürdüler; Ubeyde ile Utbe yenişemeyip birbirlerini yaraladılar. Altmış üç yaşındaki Ubeyde ayağına gelen kılıç darbesi yüzünden iki gün sonra Bedir'den dönülürken Safra mevkiinde öldü ve buraya defnedildi. Hz. Peygamber'in çok itibar ettiği Ubeyde onun akrabaları arasındaki ilk şehiddir. Ubeyde'nin Muâviye, Avn, Münkız, Hâris, Muhammed, İbrâhim, Rayta, Hatice, Sühayle ve Safiyye adlı on çocuğu olmuştur (İbn Sa'd, III, 50). "Şu iki grup rableri hakkında çekişen iki hasımdır. İnkâr edenler için ateşten bir elbise biçilmiştir. Onların başlarının üstünden kaynar su dökülecektir" meâlindeki âyetin (el-Hac 22/19) bazı kaynaklarda Bedir Gazvesi'nde gerçekleşen mübârezenin tarafları, dolayısıyla da Ubeyde b. Hâris hakkında nâzil olduğu zikredilmektedir (Buhârî, "Meġāzî", 8; Müslim, "Tefsîr", 34).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 124, 288; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 50-52; İbn Hibbân, es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḫbârü'l-ḫulefâʾ (nşr. el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek v.dğr.), Beyrut 1408/1987, s. 171-172; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 207-208; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: el-Meġāzî, s. 46, 57, 65; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 449; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 23; Ahmet Önkal, "Amr b. Cemûh", DİA, III, 82.

Ebubekir Sifil

UBEYDİYYE

(العبيديّة)

Mürcie’den Ubeyd el-Mükteib’in görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. MÜRCİE).

UBEYDULLAH b. ABBAS

(عبيد الله بن العبّاس)

Ebû Muhammed Ubeydullāh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 58/678)

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, sahâbî.

620'de Mekke'de doğdu. Babası, Hz. Peygamber'in kendisinden iki veya üç yaş büyük olan amcası Abbas, annesi Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Meymûne'nin kız kardeşi Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris'tir. Çocukları çok seven Resûlullah onu da ashabın diğer çocukları gibi zaman zaman terkisine bindirir, kardeşleri Abdullah ve Kesîr ile yarıştırır, her biri koşuyu tamamlayınca Resûlullah'a sarılır, o da onları kucaklayıp öperdi (Müsned, I, 214). Ubeydullah b. Abbas, Hâşimîler'le Emevîler arasındaki anlaşmazlıklarda etkin rol oynayanlardan biriydi. Hâşimîler'in önde gelenleri arasında bulunduğu için Hz. Osman'ın halifeliği döneminden itibaren hep siyasetin içinde yer aldı. Hz. Ali'nin hilâfeti devrinde Yemen valiliğine tayin edildi; 36 (657) ve 37 yıllarında hac emirliğine getirildi. 39'da (660) da hac emirliği için görevlendirildi; fakat Hz. Ali ile iktidar mücadelesine girişen Muâviye b. Ebû Süfyân bu göreve Yezîd b. Şecere er-Rehâvî'yi tayin etmek isteyince iki taraf arasında ciddi bir anlaşmazlık ortaya çıktı. Sonunda Şeybe b. Osman'ın hac emîri olması hususunda anlaşma sağlandı. Emevî-Hâşimî mücadelesinde iki taraf Yemen ve Bahreyn üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken Ubeydullah, Emevîler tarafından öldürülmek istendi. 40 (660-61) yılında Muâviye, Büsr b. Ebû Ertât kumandasında bir orduyu Yemen'e gönderdi. Büsr'ün Yemen'e doğru geldiğini haber alan Ubeydullah yerine kayınpederi Abdullah b. Abdülmedân'ı bırakarak Kûfe'ye kaçtı. Yemen'e ulaşan Büsr, Abdullah ile oğlunu ve Ubeydullah'ın Abdurrahman ve Kusem adlı iki çocuğunu katletti. Babası ve kardeşiyle iki çocuğu gözünün önünde katledilen Ubeydullah'ın hanımı Âişe aklî dengesini yitirdi. Daha sonra Ubeydullah Yemen valiliğine döndü ve Hz. Ali şehid edilinceye kadar (40/661) bu görevini sürdürdü.

Hz. Ali’nin ardından hilâfete gelen oğlu Hasan, Ubeydullah b. Abbas'ı Azerbaycan valiliğine tayin etti. Bu sırada Muâviye, Hz. Hasan ile savaşmak üzere ordu hazırlayıp yola çıkarınca buna karşı gönderilen 12.000 kişilik öncü kuvvetin başına Ubeydullah getirildi. Ancak Muâviye, Kûfe gibi yapısı çok karışık bir toplumu bir arada tutmaya çalışan Hz. Hasan’ın otoritesini sarsmak ve ordusunun mâneviyatını bozmak için çeşitli manevralar yaptı, söylentiler yaydı. Neticede meydana gelen karışıklık ve belirsizlik ortamında Ubeydullah kumandanlık görevinden ayrılıp Muâviye’nin safına katıldı. Onun böyle kritik bir zamanda Emevîler’in tarafına geçmesi tarih kitaplarında çokça tartışılan bir konu olmuştur. Tarihçilerin bir kısmı kendisini ihanetle suçlamış, bazıları ise Hasan’ın Muâviye ile barış yapacağını anlayınca onun bu kararı aldığını belirtmiştir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, V, 461; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 408). Ubeydullah’ın Muâviye’nin tarafına 1 milyon dirhem karşılığında geçtiğini iddia edenler de vardır (Belâzürî, III, 284; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 73). Sonunda Hz. Hasan’ın ordusunun direnci kırıldı, ordu çözülme sürecine girdi; kontrolü kaybeden Hasan Rebîülevvel 41’de (Temmuz 661) halifeliği Muâviye’ye bıraktı. Bunun üzerine Ubeydullah’ın Azerbaycan valiliği ve kumandanlığı da sona erdi.

Ubeydullah siyasetin yanında ticaretle de uğraştı, varlıklı bir insan olarak yaşadı. Elindekini insanlarla paylaşmayı sevdiği, sık sık ziyafet verdiği, kurban keserek insanlara dağıttığı için cömertliği Araplar arasında darbımesel haline geldi ve “Teyyârü’l-Furât” (Fırat akıntısı) lakabıyla anıldı. Ubeydullah’ın bu özelliği Abbas’ın oğulları hakkında söylenen, “Fıkıh bilgisi, cömertlik ve güzellik isteyen Abbas’ın oğullarının evine gitsin; fıkıh Abdullah’ta, cömertlik Ubeydullah’ta, güzellik Fazl’dadır” şeklindeki meşhur sözde vurgulanmıştır. Ubeydullah 58’de (678) Medine’de vefat etti. 85 (704) veya 87 (706) yıllarında yahut kesin tarih belirtilmeden Yezîd b. Muâviye’nin hilâfeti zamanında (680-683) öldüğü, bu arada Yemen’de vefat ettiği de zikredilmiştir. Ubeydullah’ın Hz. Peygamber’den bir rivayeti bilinmekte (Nesâî, “Ṭalâḳ”, 12), bu rivayetin mürsel olduğu da söylenmektedir. Onun diğer sahâbîlerden rivayet ettiği az sayıdaki bazı hadisler kaynaklarda yer almaktadır. Kendisinden oğlu Abdullah ile Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Sîrîn ve Süleyman b. Yesâr gibi tâbiîler

nakilde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 214; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 461; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 198, 200, 225; Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 169; Belâzürî, Ensâb, III, 284; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 198, 213, 214; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 442; V, 92-93, 132, 136; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kum 1374, s. 73; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 383, 408; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), III, 524-526; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 512-514; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 437-438; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 19-20; C. E. Bosworth, “ʿUbayd Allāh b. al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib”, EI² (İng.), X, 761.

Abdullah Karahan

UBEYDULLAH b. ABDULLAH

(عبيد الله بن عبد الله)

Ebû Abdillâh Ubeydullāh b. Abdillâh b. Utbe b. Mes‘ûd el-Hüzelî (ö. 98/716)

Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri.

Dedesi Utbe, Abdullah b. Mes‘ûd'un kardeşidir. Büyük Arap kabilelerinden Hüzeyl'e mensuptur. Ubeydullah Medine'de vefat etmiş, vefat tarihi konusunda 94 (712-13), 95, 97, 98, 99, 102 gibi farklı tarihler verilmiştir. Bazı tabakat yazarları 98 (716) yılını daha doğru kabul etmektedir. Kaynaklarda âmâ olduğu belirtilmekte, fakat doğuştan mı yoksa sonradan mı gözlerini kaybettiği bilinmemektedir. Bazı eserlerde yer alan "kör oldu" ifadesi bunun sonradan meydana geldiğini düşündürmektedir. Tâbiînin ikinci tabakasında yer alan Ubeydullah, Medine'nin önde gelen âlimlerindendir. Onun iki meşhur talebesi Ömer b. Abdülazîz ile Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn Ali'dir. Ömer b. Abdülazîz'in, hilâfete geçince onu sık sık rahmetle anıp önemli işlerde rehberliğine ne kadar ihtiyaç duyduğunu ifade ettiği nakledilir. Ubeydullah hem hadis hem fıkıh dalında imam kabul edilmiştir. Onu Kureyş'in önde gelen dört âliminden biri sayanlar da vardır (diğerleri Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Urve b. Zübeyr'dir; bk. İbnü'l-Cevzî, II, 102). Sahâbenin ileri gelen âlimlerinden ders alan Ubeydullah geniş hadis bilgisi yanında onların görüş ve ictihadlarını da öğrenmiş, hadis rivayetinde ve fıkıhta temel bilgilerini kendisine borçlu olduğu İbn Abbas gibi o da kolaylık ve esneklik prensibini

benimsemiştir (Abdülmün‘im Abdürrâdî el-Hâşimî, s. 123).

Geniş hadis bilgisine sahip olan Ubeydullah babası Abdullah, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Fâtıma bint Kays, Ümmü Seleme, Abdullah b. Zem‘a, Ammâr b. Yâsir, Urve b. Zübeyr, İbn Ömer ve uzun süre beraber bulunduğu İbn Abbas gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Büyük amcası İbn

Mes‘ûd’un vefatı esnasında çocuk yaşta olduğu için ondan doğrudan hadis nakletmemiştir. Kardeşi Avn başta olmak üzere Zührî, Ebü’z-Zinâd, Sâlih b. Keysân, İbn Şübrüme ve başkaları kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Rivayet ettiği hadislerden bazıları Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır (Zehebî, el-Kâşif, I, 682). Özellikle hadis konusunda Ubeydullah’a uzun süre öğrencilik yapan Zührî gibi âlimler onun ilmî birikiminden övgüyle söz etmiştir. Çok sayıda hadisi ezberlediğinden hadis hâfızları arasında sayılmıştır (Süyûtî, s. 39). Asaleti, ferâseti, zekâsı, dinî duyarlılığı ve hadis nakli konusundaki güvenilirliği sebebiyle “me’mûn” olarak nitelendirilmiştir. Bundan dolayı İbn Abbas, Ubeydullah’a özel ilgi göstermiş, başkalarına öğretmediği bazı hadisleri ona haber vermiştir (Abdülmün‘im Abdürrâdî el-Hâşimî, s. 124-125). Ubeydullah’ın aynı zamanda iyi bir şair olduğu ve Hassân b. Sâbit tarzında daha çok dinî içerikli şiirler söylediği kaydedilmektedir. Ubeydullah’ın şiirdeki seviyesini belirtmek için “şairlerin en fakihi, fakihlerin en şairi” ifadesi kullanılmıştır (İbn Hacer, VII, 23). Ebû Temmâm, “Hamâse”sinde şiirlerinden bir kıta naklederken Ebü’l-Ferec el-Eġānî adlı eserinde pek çok şiirine yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VII, 246; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 385-386; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 319-320; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ - Semîr Câbir), Beyrut 1407/1986, IX, 162-177; İbn Hazm, Aṣḥâbü’l-fütyâ mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1995, s. 133; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 188-189; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1970, s. 60; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 102-103; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIX, 73-77; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 475-478; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 78-79; a.mlf., el-Kâşif (nşr. Ahmed M. Nemr Hatîb - Muhammed Avvâme), Cidde 1413/1992, I, 682; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 23-24; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, I, 303; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ

(Lecne), s. 39-40; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 251; Abdülmün‘im Abdürrâdî el-Hâşimî, Fuḳahâ᾿ü’l-Medîneti’s-sebʿa, Beyrut, ts., s. 121-133.

Abdullah Kahraman

UBEYDULLAH AHRÂR

(عبيد الله أحرار)

Nâsırüddîn Ubeydullāh b. Mahmûd eş-Şâşî es-Semerkandî (ö. 895/1490)

Nakşibendî şeyhi.

806'da (1404) Taşkent'in Bâgıstan köyünde doğdu. Nakşibendî geleneğinde Hâce-i Ahrâr diye tanınır. Çocukluğunda hem mektebe devam etti hem de ziraatla uğraşan babasına yardımcı oldu. Yirmi iki yaşına geldiğinde dayısı Hâce İbrâhim onu ilim tahsili için Semerkant'a götürdü. Burada bir süre Mevlânâ Kutbüddin Sadr Medresesi'ne devam ettiyse de tasavvufa duyduğu meyil sebebiyle medrese eğitimini sürdüremedi. Bu dönemde tanıştığı Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî ile birlikte Nizâmeddin Hâmûş'un sohbetlerine katıldı. Semerkant'ta iki yıllık ikametinin ilk yılında Mâverâünnehir'in muhtelif şehirlerini dolaşıp Nakşibendiyye tarikatının önde gelen şeyhlerini ziyaret etti. Ertesi yıl Herat'tan Semerkant'a gelen ve Kāsım-ı Envâr diye meşhur olan Safevî şeyhi Seyyid Muînüddin Ali Tebrîzî'nin sohbetlerinden faydalandı. Daha sonra Semerkant'tan ayrılıp Herat'a gitti. Herat'ta Kübrevî şeyhi Bahâeddin Ömer, Sa'deddîn-i Kâşgarî ve Zeyniyye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî gibi sûfîlerin sohbetlerine katıldı. Herat'taki ikametinin dördüncü yılında (834/1431) Çagāniyân tarafındaki Hülgatû köyüne gidip Nakşibendî şeyhi Ya'kūb-i Çerhî'ye intisap etti. Üç ay kadar Çerhî'nin sohbetlerinde bulundu ve şeyhinden hilâfet alarak Herat'a döndü. Ertesi yıl Taşkent'te irşad faaliyetine başladı, bir yandan da ziraat ve ticaretle meşgul oluyordu. 855'te (1451) Semerkant'ı ele geçirip başşehir yapan Timurlular'dan Ebû Said Mirza Han'ın daveti üzerine yirmi yıldır ikamet ettiği Taşkent'ten ayrılarak Semerkant'a yerleşti. Burada da ziraat ve ticaretle uğraşmayı sürdürdü. Mâverâünnehir'in Semerkant, Buhara, Taşkent, Karşı gibi şehirlerinde çok sayıda dükkân, bahçe, köy, mezraa ve sulama kanalı satın aldı; bunların bir kısmını cami, medrese ve tekkelere vakfetti. Sultan Ebû Said'in yerine geçen oğlu Sultan Ahmed Mirza ile Taşkent yakınlarında Şâhruhiye'de gayri müslim Moğol ve Özbek askeri arasındaki savaşı önledi ve barış

yapılmasını sağladı (890/1485). Bu arada birçok kişinin İslâm'ı benimsemesine vesile oldu.

Ubeydullah Ahrâr 29 Rebîülevvel 895'te (20 Şubat 1490) Semerkant'ta vefat etti ve burada defnedildi. İki oğlu ve iki kızı olmuş, geride birçok vakıf eseri ve mürid bırakmıştır. Oğulları Muhammed Yahyâ ve Muhammed Abdullah ile Mîr Abdülevvel, Fahreddin Ali Safî, Mevlânâ Şeyh Ahmed, Seyyid Ali Kürdî Maktûl, İsmâil Şirvânî, Mevlânâzâde Otrârî, Îsâ-yı Fâzıl Buhârî, Şeyh Ahta, Abdullah-ı İlâhî, Muhammed Kādî-i Semerkandî ve Muhammed Zâhid Vahşıvârî önde gelen halifeleridir. Nakşibendiyye tarikatı daha ziyade son üç halifesiyle devam etmiştir. XVIII. yüzyılda Mehmed Emin Tokadî tarafından Muhammed Kādî-i Semerkandî ile Muhammed Zâhid Vahşıvârî aynı kişi zannedilerek Kādî Muhammed Zâhid diye bir isim ortaya atılmış ve bu yanlışlık sonraki birçok eserde tekrarlanmıştır. Ubeydullah Ahrâr ile devam eden Nakşibendiyye silsilesine Ahrâriyye adı verilmiştir (bk. NAKŞİBENDİYYE). Halka bizzat yardım eden Ubeydullah Ahrâr gençliğinde Semerkant'ta bazı hastalara hizmet etmiştir. Halkı sultanların zulmünden korumak için sultanlarla iyi ilişkiler kurmuş, savaşın eşiğine gelen yöneticileri barıştırarak halkı katliamlardan korumuş, bir hükümdarın yanında bulunup onun dine aykırı davranışlarını ve zulümlerini engellemenin, bir mazlumun gönlünü hoş etmenin nâfile ibadetlerden daha üstün sayıldığını söylemiştir. Ayrıca çalışıp kazanmaya önem verir, kimseden hediye kabul etmezdi.

Vahdeti vücûd düşüncesini benimseyen Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden nakiller yaptığı belirtilir. Fıḳarât adlı eseri bu düşünceler ışığında kaleme alınmıştır. Cezbe anında söylenen şathiyeleri mâkul şekilde izah etmeye çalışan Ubeydullah

"enelhak" demenin kolay, "ene"den (benlik) uzaklaşmanın zor olduğunu belirtirdi. Müridin bazan mânevî halini yitirebileceğini, İslâmî kurallara aykırı bir söz ya da fiilin, bir kişinin gıybetini yapmanın, hatta bir köpeği rahatsız etmenin buna yol açabileceğini söylerdi. Tasavvuf yolunda ilerlemenin ölümden sonra da sürdüğüne inanır, sohbetlerinde bazı âyet ve hadisleri işârî yolla açıklar, meselâ, "Unuttuğun zaman rabbini zikret (hatırla)" âyetini (el-Kehf 18/24), "Ondan başkasını, kendini ve zikrini

unuttuğun zaman rabbini zikret” diye açıklar ve bunu, “Allah’tan gayrısını unutmadıkça zikrin hakikatine ulaşılamaz” diye yorumlardı.

Eserleri. 1. Fıḳarât. Tevhid, fenâ, kurb, tecellî, zikir, vukūf-i kalbî gibi konulara dair Farsça bir eserdir. Bazı küçük makalelerden oluştuğu için bu adla anılan eser muhtemelen 890 (1485) yılında veya daha sonra kaleme alınmıştır. Makalelerden bir kısmının müridlere yazılmış mektup parçaları olduğu anlaşılmaktadır. Ubeydullah Ahrâr’ın vefat ettiği 895 (1490) yılında Semerkant’ta istinsah edilen bir nüshası İstanbul’da Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2143, vr. 16b-158b). Eser Taşkent’te (Taşkent 1910) ve Hindistan’da (Haydarâbâd, ts. [Matba-ı Âyîn-i Dekken]) yayımlanmış, Osmanlı döneminde Hızır Bey ve Mustafa b. Hüseyin Sâdıkī Nakşibendî tarafından iki defa Türkçe’ye, Muhammed Murâd Remzî Minzelevî tarafından Arapça’ya çevrilmiştir. 2. Risâle-i Ḥavrâʾiyye (Şerḥ-i Ḥavrâʾiyye). Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın “havrâ” (hûriler) kelimesiyle başlayan Farsça rubâîsinin şerhidir. Ubeydullah Ahrâr rubâînin bazı hastaları iyileştirdiğini duymuş, mânalarını araştırmaya başlamış, bu şiirin hastaya ölümü ve âhireti hatırlattığını, gönlünde Allah sevgisi bulunan ve Allah’ın cemâlini ancak öldükten sonra müşahede edebileceğini bilen insanların ölümü hatırlayınca büyük sevinç duyduklarını, bu psikolojik rahatlamanın hastalığın iyleşmesine yardım ettiğini anlamıştır. Eseri ilk defa Jukovski Esrârü’t-tevḥîd fî maḳāmâti’ş-Şeyḫ Ebî Saʿîd’in ekinde (Saint Petersburg 1899, s. 488-493), daha sonra Saîd-i Nefîsî Süḫanân-ı Manẓûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü’l-Ḫayr adlı eserin içinde (Tahran 1334 hş., s. 126-131), son olarak Ârif Nevşâhî İslâmâbâd’da yayımlanan Dâniş dergisinde (bk. bibl.) neşretmiştir. Risâle-i Ḥavrâʾiyye’yi Osmanlı döneminde Hızır Bey Türkçe’ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2047, vr. 155a-158b). 3. Risâle-i Vâlidiyye. Ubeydullah Ahrâr bu küçük eseri, babasının kendisinden yüksek mânevî makamlara ulaşmaya vesile olacak hususları yazmasını istemesi üzerine kaleme almıştır. İbadet, mârifetullah, Hz. Peygamber’e uymak, zikir ve Allah sevgisi gibi konuların ele alındığı risâleyi Ârif Nevşâhî neşretmiştir (bk. bibl.). Risâle-i Vâlidiyye’yi Bâbür Şah 935’te (1528) manzum olarak Çağatay Türkçesi’ne, Hızır Bey, Mehmed Emin Tokadî, Mehmed Rifat Kādirî ve Harputlu Beyzâde Ali Efendi Türkçe’ye, adı bilinmeyen bir kişi el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā li-erbâbi’l-irtiḳā adıyla Arapça’ya çevirmiştir. 4. Ruḳaʿât (Mürâselât). Ubeydullah Ahrâr’ın dostlarına yazdığı mektuplar bir araya getirilip iki ayrı mecmua

oluşturulmuştur. Bunlardan biri, Sultan Ebû Said Mirza Han'a yazdığı on dört mektubu ihtiva eden adı geçen mecmua olup bir nüshası İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 1688, vr. 121b-128a). Bu mektuplar Ârif Nevşâhî'nin Aḥvâl ve Süḫanân-i Ḫâce ʿUbeydullāh Aḥrâr adlı eseri içinde neşredilmiştir (Tahran 1380 hş./2002). Çoğu Ali Şîr Nevâî'ye gönderilen mektupları ihtiva eden diğer mecmuanın (Mecmûʿa-i Mürâselât) yazma nüshası Taşkent'tedir (Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 2178). Ali Şîr Nevâî tarafından derlendiği kabul edilen bu mecmuadaki mektuplardan 134 ya da 128'i Hâce Ahrâr'a aittir. Mektuplar genelde kısa mesajlar şeklinde olup dönemin siyasal ve sosyal konularına dair bazı düşünceleri ve dinî-ahlâkî tavsiyeleri içerir. Eser İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (The Letters of Khwāja ʿUbayd Allāh Aḥrār and his Associates, nşr. Jo-Ann Gross - Asom Urunbaev, Leiden 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Ubeydullah Ahrâr, Fıḳarât, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2143, vr. 16b-158b; Muhammed b. Burhâneddin Kādî-i Semerkandî, Silsiletü'l-ʿârifîn ve teẕkiretü'ṣ-ṣıddîḳīn (nşr. İhsânullah Şükrullâhî), Tahran 1388 hş.; Mîr Abdülevvel Nîşâbûrî, Melfûẓât-ı Aḥrâr (Aḥvâl ve Süḫanân-i Ḫâce ʿUbeydullāh Aḥrâr içinde, nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş., s. 141-324; Molla M. Emîn Kerekî, Melfûẓât-ı Aḥrâr (a.e. içinde), s. 497-540; Mevlânâ Şeyh, Ḫavâriḳ-i ʿÂdât-i Aḥrâr (a.e. içinde), s. 592-682; Fahreddin Ali Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, tür.yer.; Jo-Ann Gross, Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period (doktora tezi, 1982), New York University; a.mlf., "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karāmāt Stories of Khwāja 'Ubaydullāh Ahrār", The Legacy of Medieval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London-New York 1992, s. 159-171; a.mlf., "The Waqf of Khoja 'Ubayd Allah Ahrār in Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record", Naqshbandis in Western and Central Asia (ed. Elisabeth Özdalga), Istanbul 1999, s. 47-60; M. Takī Enver Alevî Kâkûrivî, Ḥażret-i Sulṭânü'l-evliyâʾ Ḫâce

ʿUbeydullâh, Feyzâbâd 1986; Bâtûrhân Hilʿatpûr Velîhâce, H̱âce Aḥrâr-ı Velî (nşr. Rahîm Müselmâniyân Kubâdiyânî), Tahran 1376 hş.; Necdet Tosun, Bahâeddîn Naḳşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 155-188; J. Paul, “Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar”, IJMES, XXIII (1991), s. 533-548; Ârif Nevşâhî, “Risâle-i Vâlidiyye-i ʿUbeydullāh Aḥrâr-i Semerḳandî”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, IX/1-2, Tahran 1373 hş., s. 65-77; a.mlf., “Ḥavrâʾiyye”, Dâniş, sy. 60-61, İslâmâbâd 1379 hş./ 2000, s. 179-186; a.mlf., “Aḥrâr”, DMBİ, VI, 651-654; J. M. Rogers, “Aḥrār”, EIr., I, 667-670; Hamid Algar, “Aḥrār”, EI² Suppl. (İng.), s. 50-52.

Necdet Tosun

UBEYDULLAH b. CİBRÂÎL

(عبيد الله بن جبرائيل)

(ö. 450/1058’den sonra)

Buhtîşû‘ ailesinden hekim ve teolog

(bk. BUHTÎŞÛ‘).

UBEYDULLAH EFENDİ

(1858-1937)

Son dönem fikir ve siyaset adamlarından, maceraperest İttihatçı.

Hocazâde Mehmed Ubeydullah 10 Ocak 1858'de İzmir'de doğdu. Babası İzmir ulemâsından ve Hatiboğulları sülâlesinden Hoca Şâkir Efendi'dir. Çocukluğu ve gençliğinin ilk yılları İzmir'de geçti. On üç yaşında iken babası öldü. Rüşdiyenin ardından medreseye girdi; icâzet aldıktan sonra İstanbul'a giderek Mektebi Tıbbiyye'ye kaydoldu. Üç yıl devam eden tıbbiye öğrenimi sırasında Jön Türkler'le tanıştı ve ilk yazı tecrübesini kendi çıkardığı Hâver gazetesinde yayımladı (1884). Hâver'de kalem arkadaşları Menemenlizâde Tâhir, Beşir Fuad ve Küçük Azmi beylerdir. 1886-1888 yıllarını Paris'te geçirdi; Paris'e nasıl ve ne sebeple gittiği bilinmemektedir. Ahmet Bedevi Kuran, İttihat ve Terakkî Fırkası'na ilk katılanlardan biri olan Ubeydullah Efendi'nin tıbbiye çevresinde gelişmeye başlayan harekete dışarıdan katıldığını, Hilmi Ziya Ülken ise tıbbiyeli gençlerin Ubeydullah Efendi ile temasta bulunduklarını kaydeder. Bu yıllarda Ubeydullah Efendi Servet gazetesinde İngilizce, Arapça ve Farsça mütercimliği yaptı. Ardından devlet hizmetine girerek Şam'a tayin edildi ve burada II. Abdülhamid'e dil

uzattığı gerekçesiyle on üç ay hapis cezasına çarptırıldı. Bir başka kaynakta Ubeydullah Efendi'nin tıbbiyeden ayrılışı siyasî suçlu sıfatıyla kovuşturulmasına bağlanırsa da bu zayıf bir rivayettir.

1893 başlarında İstanbul'a giden Ubeydullah Efendi, gazetelerin o günlerde Amerika'nın keşfinin 400. yılı münasebetiyle bahsettiği Chicago sergisini görmek için bir arayış içine girdi. Bu amaçla 50 altın tedarik ettikten sonra Fransa bandralı Paquet Kumpanyası vapuruna binerek 4 Nisan 1893'te İstanbul'dan ayrıldı; bu seyahati yaklaşık beş buçuk yıl sürdü. Onun seyahatini istibdat rejiminin baskısından kurtulmaktan ziyade macera arzusuyla izah etmek daha mâkul görünmektedir. Marsilya'da vapurdan inip trenle Paris'e gitti ve oradan Londra'ya geçti. Londra'da Osmanlı sefiri

Abdülhak Hâmid ve Ali Ferruh beylerle görüşmesinin ardından Liverpool'dan Cermanik vapuruyla Amerika'ya hareket etti. Chicago sergisi 1 Mayıs 1893'te açıldığında Ubeydullah Efendi alanı dolduran on binlerce kişinin arasında bulunuyordu. Serginin açık kaldığı altı ay zarfında Süleyman b. Hattâr el-Bustânî ve sergi komiseri Hakkı Bey'in (sonradan sadrazam olan İbrâhim Hakkı Paşa) yardımıyla Chicago'da çıkarılması düşünülen Şikago Sergisi gazetesine girdi ve altı ay boyunca bu resimli gazeteyi çıkardı. Ubeydullah Efendi'nin Osmanlı Devleti'nin diplomat ve memurlarından bu kadar yakın ilgi görmesi de vatanını siyasî sebeplerle terkettiği yolundaki iddiayı çürütmektedir. Serginin kapanmasının ardından 1893 sonlarında New York'ta bir lokanta işletmeye kalkışan Ubeydullah Efendi, on beş günlük bir tecrübeyi zararla kapatınca bu defa Washington'da açılan şekerleme ürünleri sergisine katıldı. Burada bir Âzerî'nin New York'ta imal ettiği keten helvası ve lokum gibi ürünleri satıp ticarete başladı; ardından Pittsburg ve Cincinnati şehirlerinde aynı işi sürdürdü. Bu arada Meksika ve Küba'ya geçti. Burada yaldızlı tellerden bilezik gibi basit takılar yaparak pazarlarda işporta tezgâhında satmaya çalıştı. Kendi ifadesine göre Amerika'da iki buçuk yıl kalan Ubeydullah Efendi 1895 yılının sonlarında oradan ayrılıp İngiltere'nin Liverpool şehrine geldi. Altı ay kadar kaldığı bu şehirde Din ve Dünya adlı risâlesini neşretti (10 Haziran 1896). Bu risâlede şer'î düzen yerine ikame edilen ve devrin aydınlarınca kendisinden çok şey beklenen Kānûn-ı Esâsî'yi eleştirdi. Liverpool'da geçirdiği günleri yazılarında "şimdiye kadar geçen ömrümün en güzel hâtıralarını hâvi kısım" diye nitelendirmiştir. Bu şehirde Cem'iyyet-i İslâm adlı kuruluşa devam etti ve muhtemelen Hintli bir müslüman olan Abdullah Guvilyam'ın Hilâl gazetesine yazılar yazdı. Kalküta'da neşredilen Cebel-i Metîn adlı gazetede Madraslı bir papazın iddialarına cevaben Akıl yahut Âhir Zaman Peygamberi adıyla bir risâle kaleme aldı (1897).

1897 yılı ortalarında Ubeydullah Efendi üçüncü defa Paris'tedir. Paris'teki Osmanlı Sefâreti'nin yazışmalarından onun İstanbul'a dönüş için çareler aradığı anlaşılmaktadır. Paris büyükelçisi Sâlih Münir Bey'den dönüş parası alarak Sofya üzerinden İstanbul'a doğru yola çıktı ve bazı sebeplerle uzunca bir süre Filibe'de kaldı. O tarihlerde Osmanlı Devleti'ne bağlı prenslik statüsü taşıyan Bulgaristan, hem İstanbul'a yakın olmak hem de Abdülhamid yönetiminin etkisinden uzak kalmak isteyen Ubeydullah

Efendi için uygun bir ortam oldu. Sofya ve Filibe'de basılan Türkçe gazeteler sansür dışında kalıp İstanbul'a rahatça sokulabilmekteydi. Ubeydullah Efendi burada İbrâhim Nazmi, Kurrezâde Mehmed ve İmam Mehmed İzzet'le birlikte bir şirket kurarak kitap neşrine başladı ve 1898 yılı başında Doğru Yol adıyla bir gazete çıkardı, ancak gazete kendi ifadesine göre üç sayı yayımlanabildi. Gazetede İstanbul'un öfkesini celbedecek bir neşriyat yapmadığı bir yıl sonra İstanbul'a geçmesinden anlaşılmaktadır. Ubeydullah Efendi maceraperest tabiatının sevkiyle, bu defa Güney Afrika'da Transvaal bölgesinde İngilizler'in Boerler karşısında zafer kazanması üzerine bazı Türk aydınlarıyla birlikte İngiliz Büyükelçiliği'ne giderek tebriklerini sundu, hatta kraliçeye telgraf çekip İngiltere'ye karşı duydukları sempatiyi dile getirdiler. Fakat bu hareketi yönetim tarafından hoş karşılanmadı ve Hüseyin Siret, İsmâil Safa gibi arkadaşlarıyla beraber sürgüne gönderildi. XX. asrın ilk yıllarını Tâif'te geçiren Ubeydullah Efendi 1905'te Cidde Limanı'ndan bir vapurla Mısır'a kaçtı; burada eski dostları Ahmet Kemal (Akünal), Hüseyin Siret ve daha sonraları Abdullah Cevdet'le buluştu. Onun Abdullah Cevdet'le dostluğunun eskiye dayandığı anlaşılmaktadır. Ubeydullah Efendi ilk iş olarak Geçit isimli bir risâle neşretti. Bu risâlede II. Abdülhamid'in cuma selâmlığında suikasta uğramasından söz edilerek bombayı cesaretsiz Jön Türkler'in değil Ermeniler'in atmış olabileceği ileri sürülmektedir. Fakat Mısır'da yaşayan Jön Türkler Uçurum adlı risâlede bu iddiayı reddetmişlerdir. Ubeydullah Efendi, bu arada Filibe'de yayımladığı Doğru Yol'u yeniden çıkarmak istediyse de bundan Doğru Yol değil Doğru Söz adlı gazete doğdu. Bu arada Refik Bey el-Azm'ın Kıvâm-ı İslâm adlı eserini Türkçe'ye tercüme etti. 1324 Ramazanında (1906) Mısır'da basılan eser için uzunca bir mukaddime yazdı ve İslâm'ın günlük meselelerini tartıştı.

Daha sonra Avrupa'ya geçen Ubeydullah Efendi'nin 1908 Temmuzunda Berlin'de olduğu bilinmektedir. Meşrutiyet'in ilânı üzerine hemen İstanbul'a dönerek Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na Aydın'dan mebus seçildi. 1909'da İngiltere'ye resmî bir ziyarette bulunan Talat Paşa başkanlığındaki parlamento heyetinde yer aldı. İttihat ve Terakkî Fırkası siyasetinin yürütülmesi amacıyla kurulan el-ʿ Arab gazetesini neşretti ve 1910 yılında kaleme aldığı Islâh-ı Medâris-i Kadîme ile dönemin önemli gündem konusu olan medreselerle ilgili tartışmalara katıldı. 1912

seçimlerinden önce Kime Rey Verelim? adıyla bir risâle yazarak İttihat ve Terakkî'nin propagandasını yaptı, Anadolu'da seçim çalışmalarına fiilen katıldı ve bu yüzden muhaliflerin tenkitlerine hedef oldu. Tarihe "sopalı seçimler" diye geçen 1912 seçimlerinde İçel'den mebus seçildi. Birkaç ay çalışabilen bu meclisin feshinden sonra 14 Mayıs 1914'te bu defa İzmir mebusu olarak meclise girdi. Ubeydullah Efendi'nin bu iki seçim arasında geçen bir buçuk yıl zarfında İstanbul'da bulunduğu sanılmaktadır. 1912 yılı sonlarında Karadağ savaşı münasebetiyle dârülfünun talebelerinin hükümet aleyhine düzenlediği protestolardan sorumlu tutularak tevkif edilenler arasında yer aldı. I. Dünya Savaşı'na katılan Osmanlı Devleti'nin cihad ilân edip İslâm milletlerini ittifaka çağırması üzerine Ubeydullah Efendi böyle bir

görevle Afganistan'a gönderildi. Seyahati esnasında Tahran, İsfahan, Yezd, Kirman gibi şehirlerde konferanslar verdi. Bu sırada İngilizler'e esir düştüğü ve ardından kaçıp bir müddet Hindistan'da yaşadığı bilinmektedir. Gerek savaş içindeki faaliyetleri gerekse Alman yanlısı olarak tanınması sebebiyle Ubeydullah Efendi 29 Mayıs 1919'da Malta'ya sürüldü ve 30 Mayıs 1921 tarihinde İtalya'nın Toronto Limanı'nda salıverildiği güne kadar sürgünde kaldı. Malta'dan dönünce konferanslarına devam etti. Onun Hilâfet ve Millî Hâkimiyet başlıklı kitapta (Ankara 1923) "Hilâfet-i Sahîha" başlıklı bir makalesi görülmektedir. Bu yıllarda İstanbul'da bulunduğu ve arzuhalcilik dahil çeşitli işler yaparak geçimini sağladığı tahmin edilmektedir.

Abdülhak Hâmid ve Salah Cimcoz'un ısrarıyla Amerika hâtıralarını yazmaya karar veren Ubeydullah Efendi, 1925-1926'da Resimli Gazete'de "Yaşadığım Günlerin Hesabına Ait Dağınık Yapraklar" başlığı altında hâtıralarını kaleme aldı. 1926 Ekiminde İstanbul'da muhtemelen Beyoğlu evlendirme memuru iken "Müslümanlığa Göre Bir Erkek Dört Karı Alabilir mi?" adıyla bir makale neşretti. Renkli şahsiyeti ve ıslahatçı fikirleriyle Cumhuriyet döneminde de dikkatleri çekti; 1931 yılından itibaren dört ve beşinci dönemlerde Beyazıt mebusu olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 11 Ağustos 1937'de İstanbul Beşiktaş'ta Esat Efendi'nin konağında öldü ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'nda defnedildi. Kabri Abdülhak Hâmid'in mezarının yanındadır. Hiç evlenmemiş olan Ubeydullah Efendi maceracı mizacı, seyahate düşkünlüğü, zaman zaman

değişen siyasî meşrebi, dinî meseleler hakkında takındığı değişken tavrı sebebiyle sıkça eleştirilmiştir. Birkaç roman oluşturacak derecede renkli ve hareketli hayatı onun en anlamlı eseri sayılabilir. Din ve Dünya (Liverpool 1896), Liverpool Hâtıratı-Akıl yahut Âhir Zaman Peygamberi (Filibe 1897), Geçit (Mısır 1905), Kıvâm-ı İslâm (tercüme, Mısır 1906), Islâh-ı Medâris-i Kadîme (İstanbul 1910), Kime Rey Verelim? (İstanbul 1912), Oruç (İstanbul 1924), Müslümanlığa Göre Bir Erkek Dört Karı Alabilir mi Alamaz mı? (İstanbul 1924) adıyla bazı risâleler kaleme alan Ubeydullah Efendi'nin bizzat neşrettiği ve yazı yazdığı gazete ve dergiler şunlardır: Hâver (İstanbul 1884), Şikago Sergisi (Chicago 1893), Sada (Paris 1897), Doğru Yol (Filibe 1898), el-ʿArab (İstanbul 1909), Şûrâ-yı Ümmet (İstanbul 1909), Hak Yolu (İstanbul 1910, Aka Gündüz ile birlikte). Ubeydullah Efendi'nin bazı hâtıraları Ömer Hakan Özalp tarafından Malta, Afganistan ve İran Hatıraları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Ubeydullah, "Yaşadığım Günlerin Hesabına Dair Dağınık Yapraklar", Resimli Gazete, 24.10.1925 - 10.4.1926; Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi (Devre: 1, İçtima Senesi: 3), Ankara 1986, I, 414-419; Refik Halid [Karay], Kirpinin Dedikleri, İstanbul 1336, s. 40; Ahmed İhsan [Tokgöz], Matbuat Hâtıralarım: 1888-1923, İstanbul 1930, I, 59; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, I, 165; M. Necmettin Deliorman, Meşrutiyetten Önce Balkan Türkleri: Makedonya Şarkî Rumeli Meseleleri-Hudud Harici Türk Gazeteciliği, İstanbul 1943, s. 118-119; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 388; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1953, III/1, s. 350; Ahmed Bedevî Kuran, Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1956, s. 135; Asaf Tugay, Saray Dedikoduları ve Bazı Mâruzat, İstanbul 1963, s. 87-100; Cemal Kutay, Siyasî Mahkumlar Adası: Malta, İstanbul 1963, s. 238; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 425-426; Münevver Ayaşlı, İşittiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim, İstanbul 1973, s. 51; Hüseyin Cahit Yalçın, Siyasal Anılar (haz. Rauf Mutluay), İstanbul 1976, s. 264; Bilâl N. Şimşir, Malta Sürgünleri, İstanbul 1976, s. 110, 125; Şemsettin

Kutlu, Eski İstanbul'un Ünlüleri, İstanbul 1978, s. 133-134; Ali Kemal, Ömrüm (haz. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985, s. 81; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), İstanbul 1985, I, 113; Ahmet Turan Alkan, Sıradışı Bir Jön Türk: Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları, İstanbul 1989; Vatan Müdâfiilerine, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 63; Bulgaristan'da Türk Basını, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 71; Sabih Alaçam, "Sen Klu Vakasının İçyüzü", Yenigün, 13.5.1939, s. 10; Kudret Sinan [Şemsettin Kutlu], "XIX. Yüzyıl Amerikasında Bir Türk: Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları", Hayat Tarih Mecmuası, II/ 10, İstanbul 1971, s. 77-82; Dündar Akünal, "Gericiliğin Karşısında Bir Medreseli: Ubeydullah", Cumhuriyet, 25.10.1987, s. 2.

Ahmet Turan Aklan

UBEYDULLAH b. HABHÂB

(bk. İBNÜ'l-HABHÂB).

UBEYDULLAH HAN

(ö. 946/1539)

Şeybânî hükümdarı (1533-1539).

893'te (1488) Buhara'da doğdu. Özbekler'in XV. yüzyılda Mâverâünnehir'de güçlü bir siyasî birlik etrafında toplanmalarını sağlayan Ebülhayr Han'ın oğlu Şah Budak Sultan'ın ikinci çocuğu Mahmud Sultan'ın oğlu ve Muhammed Şeybânî Han'ın yeğenidir. Buhara sarayında eğitim gördü. Şeybânî Han döneminde (1500-1510) devlet işlerine faal olarak katıldı. Şeybânî Han'ın 1510 yılında öldürülmesinden sonra tahta kısa bir süre için Suyunç Hoca Han getirildi. Suyunç Hoca tahta geçer geçmez bazı bölgeleri nüfuzlu kimselerin idaresine bıraktı. Ancak aynı yıl tahttan indirilip yerine Köçküncü Han Muhammed (1510-1530) getirildi. Ubeydullah Han bu dönemde de çok önemli faaliyetlerde bulundu ve nâib olarak hizmet etti. Birleşik Safevî-Bâbür ordusuna karşı 918'de (1512) kazanılan zaferin ardından kendisine babasının bölgeleri olan Buhara ve Karşi verildi. Ubeydullah Han hiçbir direnişle karşılaşmadan girdiği Semenkant'ı Köçküncü Han'a teslim etti; fakat bazı sebeplerle Buhara'yı kendi elinde tuttu. Ebülgazi unvanıyla hem Buhara'yı yönetti, hem de Köçküncü Han'ın askerî işlerini yürüttü. Ayrıca Şeybânîler'in 1512'den sonraki bütün savaşlarında birinci derecede rol oynadı. Bu dönemde Safevîler'e karşı aktif bir siyaset takip etti; Safevîler üzerine yedi sefer düzenleyerek onların Horasan'a müdahalesini engelledi. 1525'te Merv'i, 1529'da Herat'ı ele geçirdi. Ebû Said Han'ın ölümü üzerine de bütün Mâverâünnehir Şeybânîleri'nin başına geçti (940/1533). Buhara'yı başşehir yaptı ve devleti büyük başarıyla yönetti. Tahtta kaldığı sürece Safevîler'e karşı mücadeleye devam etti, onları Mâverâünnehir bölgesinden tamamen uzaklaştırdı. Horasan, Hârizm ve İran'daki toprakları geri almak için seferler düzenledi. Bu seferler neticesinde Şiîliğin Orta Asya'da yayılmasına engel oldu. Buhara hâkimliği döneminden başlayarak Osmanlı Devleti ile münasebet kurdu; Yavuz Sultan Selim Han'la mektuplaştığı gibi (Feridun Bey, I, 374-379, 415-416) Kanûnî Sultan Süleyman'a da elçi gönderdi. 1538 yılında Hârizm'de hüküm süren Hîve Hanlığı'na ait

toprakları işgal ettiyse de Hârizm Şeybânîleri'nin bölgeyi geri almasına çok üzüldü ve bu hadiseden kısa bir süre sonra Buhara'da üzüntüsünden öldü. Cesur ve dirayetli bir hükümdar, mutaassıp bir Sünnî idi.

Ubeydullah Han ülkenin imarına çok önem vermiş, hanlık döneminde Türkistan'da birçok cami, medrese, köprü, su kanalı inşa ettirmiş, Şeybânî hükümdarları arasında kültür seviyesi en yüksek hükümdar olarak temayüz etmiştir. Buhara sarayını bir ilim ve kültür merkezi haline getiren Ubeydullah Han sarayında

şeyhleri ve din âlimlerini barındırmış, onlara eserler yazdırmıştır. Ayrıca astronomları, sanatçıları, edip, şair ve hattatları korumuş, Hanefî fakihi Kuhistânî Câmiʿu'r-rumûz adlı eserini ona ithaf etmiştir. Ubeydullah Han, "Ubeydî" (Kul Ubeydî) mahlasıyla eserler yazıp eski Türkistan edebiyatının geleneklerini devam ettirmiştir. Eserlerinde özellikle Ahmed Yesevî, Bâkırgānî, Lutfî ve Ali Şîr Nevâî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Hece vezniyle dörtlükler halinde yalın bir dil ve samimi bir ifadeyle kaleme aldığı şiirleri halk diline yakınlığıyla diğerlerinden ayrılır. Kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere vâkıf olan, Arapça ve Farsça'yı bu dillerde şiir yazacak kadar iyi bilen Ubeydullah Han güzel sanatlara karşı da büyük ilgi duymuştur. Aynı zamanda hattat, nakkaş ve mûsikişinastı. Ancak Ubeydullah Han, özellikle şairliğiyle ün kazanan döneminin en mümtaz şahsiyetlerinden biridir. Onun Nakşibendiyye'nin Kâsâniyye kolunun pîri Ahmed-i Kâsânî'nin müridi olduğu bilinmektedir. Şeyhiyle daha sık sohbet edebilmek için ona kendi evinin yanında bir ev tahsis etmiş, şeyhi de bazı rubâîlerini şerhetmiştir.

Eserleri. 1. Divan. M. Fuad Köprülü ve diğer bazı araştırmacılar Ubeydullah Han'ın şairlik yönünü zayıf bulur. Buna karşılık Ahmet Ateş, onu dinî ve ahlâkî konularda gerçek bir lirizme ulaşmayı başarmış büyük bir şair diye niteler. 300'ü gazel yaklaşık 400 şiirden oluşan divanı üzerine Neşe Alparslan bir mezuniyet tezi hazırlamıştır (Ubeydullah Han ve Divanı'nın Edisyon Kritiği, 1968, İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tez nr. 812). 2. Tercüme-i Kavāidü'l-Kur'ân ve Fevâidü'l-furkān. Ubeydullah Han, hocası Kemâleddin Yâr Muhammed b. Mevlânâ es-Semerkandî'nin kıraat ilmine dair Farsça eserini Türk halkının faydalanması için Türkçe'ye çevirdiğini söyler. Ahmet Ateş özel kütüphanesinde mevcut bir nüshasına

dayanarak eseri geniş bir şekilde tanıtmıştır (bk. bibl.). Diğer bir nüshası Millî Kütüphane'dedir (AY, nr. 4690). 3. Manzûme fî hakkı mesâili'l-vuzû' ve's-salât (Kitâb-ı Mukaddimetü's-salât manzûme fî hakkı mesâili'l-vuzû'). 158 beyitlik bir mesnevi olup Talip Yıldırım tarafından dil incelemesiyle birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). 4. Hikemiyyât. Ubeydullah Han'ın Ahmed Yesevî tarzındaki bu tür şiirleri çeşitli yazmalarda dağınık halde yer almakta, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde Risâle fi'n-nesâyih ve'l-hikem adlı nüshada (nr. 4436) 196 adet hikmet bulunmaktadır. Aynı kütüphanede kayıtlı Câmiu'l-meânî de (nr. 4904) Ubeydullah Han'a ait hikmetleri içerir. Bâkırgān Kitabı'nda ve Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet nüshalarında da Ubeydullah'a ait hikmetlerin bulunduğu tesbit edilmiştir. Yirmi beş beyitlik Sabrnâme, yirmi dört beyitlik Şevknâme adlı mesnevilerini Talip Yıldırım ve Ahmet Büyükakkaş dil incelemesiyle birlikte neşretmiştir (bk. bibl.). Ubeydullah Han'ın Taşkent Özbekistan İlimler Akademisi Kütüphanesi'nde 991 (1583) yılında derlenmiş külliyatı Farsça divan (19-97b), Maḳālât başlığı altında Arapça şiirler (vr. 98b-209b), Kitâb-ı Mukaddimetü's-salât manzûme fî hakkı mesaili'l-vuzû' adlı eser (vr. 110a-114a), hikmetler (vr. 114a-210b), Türkçe divan (vr. 203b-314b) ve bazı manzumelerden oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, tür.yer.; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran, ts., IV, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I, 374-379, 415-416; J. Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", Ph.TF, II, 364-365; a.mlf., Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar (haz. Osman Fikri Sertkaya), Ankara 1996, s. 407-438; H. F. Hofman, Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey, section III, part I, Utrecht l969, VI, 40-53; N. Malayev, Özbek Edebiyat Tarihi, Taşkent 1976; Kemal Eraslan, "XVI. Yüzyıl Çağatay Edebiyatı: Ubeydullah Han", Büyük Türk Klasikleri, İstanbul 1986, IV, 339-351; J.-L. Bacqué-Grammont, "Ubayd-Allah Han de Boukhara et Soliman le magnifique. Sur quelques pièces de correspondance", Soliman le magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris l992, s. 485-504; Mehmet Alpargu, Onaltıncı Yüzyılda Özbek

Hanlıkları, Ankara l995, tür.yer.; a.mlf., “Bir Özbek Hanı Ubeydullah Han”, TK, sy. 346 (1992), s. 109-115; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 178; Önal Kaya, Doğu Türk Yazı Dili Araştırmaları I: Kul ‘Ubeydi (XVI. Yüzyıl) ve Kul Şerif (XVII. Yüzyıl), Bişkek 2003; a.mlf., “Doğu Türk Yazı Dili Araştırmaları III, ‘Ubeydu’llah Han: Arapça ve Türkçe Hikmetler”, TDe., XIV/1 (2001), s. 27-59; Ahmed Ateş, “Ubeydullah Han’ın Bilinmeyen Mensur Bir Eseri: Tarcama-i Ḳavāʿid al-Ḳurʾān ve favāʾid al-furḳān”, TDAY Belleten (1964), s. 127-147; Talip Yıldırım, “Ubeydullah Han: Risâle-yi fi-Hakk-ı Mesâil-i Vuzû”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 14, Niğde 2003, s. 127-164; a.mlf. - Ahmet Büyükakkaş, “Ubeydu’llâh Han’ın İki Eseri: Sabrnâme ve Şevkname”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, IV/1 (2007), s. 87-101; Gülşen Seyhan Alışık, “Yesevî Takipçisi Olarak Ubeydullah Han”, Türkbilig, sy. 18, Ankara 2009, s. 13-33; M. Fuad Köprülü, “Çağatay Edebiyatı”, İA, III, 312; İsmail Türkoğlu, “Şeybânîler”, DİA, XXXIX, 45-46.

Muallâ Uydu Yücel

UBEYDULLAH b. KAYS

(bk. İBN KAYS er-RUKAYYÂT).

UBEYDULLAH el-MEHDÎ

(عبيد الله المهدي)

Ebû Muhammed Ubeydullāh b. Hüseyn b. Ahmed el-Mehdî el-Fâtımî (ö. 322/934)

İlk zâhir İsmâilî imamı ve Fâtımîler'in kurucusu (909-934).

259 (873) veya 260 (874) yılında Bağdat, Kûfe yahut Askerimükrem'de doğduğu söylenirse de 260'ta Suriye'nin Selemiye şehrinde dünyaya geldiğine dair rivayet daha çok kabul görmüştür. Kimliği ve nesebi geniş tartışmalara konu olmuş, İsmâilî kaynaklarında verilen yukarıdaki isim zinciri yanında soy kütüğüyle ilgili farklı iddialar da ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Ubeydullah b. Ahmed b. İsmâil es-Sânî b. Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık, Saîd b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve diğer bazı isim zincirlerine yer verilmiştir. Sonuncu iddia IV. (X.) asır ortalarına doğru vefat eden İbn Rizâm'a aittir. Buna göre Ubeydullah el-Mehdî aslen Mecûsî olan, nur ve zulmet ilâhlarına inanan Ahvazlı Deysân b. Saîd'in neslindendir. Bu nesep zincirinin sonunda yer alan ve Şîa bünyesindeki aşırı fırkalardan Meymûniyye'nin kurucusu olan Meymûn el-Kaddâh'ın oğlu Abdullah, zâhirde insanları Ca'fer es-Sâdık'a çağırmakla birlikte aslında İslâm düşmanı ve hilekâr bir kişidir. Ayrıca yahudi asıllı olduğu iddia edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 238-239; İbn Hammâd es-Sanhâcî, s. 35; İbnü'l-Esîr, VIII, 36-37; Zehebî, XV, 141-143). Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği bir mektupta soyunun İsmâiliyye kaynaklarında belirtildiğinin aksine İsmâil b. Ca'fer'e değil Abdullah b. Ca'fer el-Eftah'a dayandığını ifade etmesi de (DİA, XII, 229) kendisiyle ilgili ihtilâflara yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu arada Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın 402 (1011-12) yılında Bağdat'ta topladığı, içlerinde o devrin nakîbüleşrafı Şerîf Ebû Ahmed Hüseyin, oğulları Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ ve seçkin bir ulemâ grubunun yer aldığı toplantı sonunda imzalanan bir zabıtta Mısır'da hüküm süren Fâtımî ailesinin nesebinin Hz. Peygamber'in soyundan gelmediği belirtilmiştir (İbnü'l-Esîr, IX, 236; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, s. 47-49). Bu toplantıdan önce Fâtımîler'in

nesebinin tartışılmadığı, bu tartışmayı Kādir-Billâh'ın Hâkim-Biemrillâh'a karşı duyduğu intikam hissinden dolayı başlattığı şeklindeki iddialar doğru görülmemektedir. Zira

345 (956) yılında vefat eden Mes'ûdî, İbn Rizâm'ın daha önce belirtilen ifadesini nakletmekle (et-Tenbîh ve'l-işrâf, s. 359) meselenin Bağdat toplantısından önce de tartışıldığını ortaya koymuştur. Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi konusunda günümüz tarihçileri arasında da önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır (Brett, s. 29-48; Reşâd el-İmâm, XXII/40-43 [1975], s. 57-90).

Ubeydullah, geleneksel İsmâilî silsilesine göre babası diye gösterilen Hüseyin b. Ahmed'in vefatından sonra sekiz yaşlarında imam oldu. Abbâsîler'le diğer muhaliflerinin baskısından kaçan ve Selemiye'de yerleştiği anlaşılan Hüseyin b. Ahmed Suriye, Irak, Mağrib ve Yemen'deki İsmâilî teşkilâtı ile irtibatını sürdürmüş, özellikle Ali b. Fazl el-Ceyşânî ve İbn Havşeb'i Yemen'de, Ebû Abdullah eş-Şiî'yi Kuzey Afrika'da devlet kurmakla görevlendirmişti. Selemiye'de bulunduğu süre içinde mensupları tarafından kendisine getirilen humus ve hediyelerle büyük servet kazanan Ubeydullah bu gücü sayesinde bazı Abbâsî valilerini kendisine bağladı. Türk asıllı bir vali ile ihtilâfı ve Selemiye'ye yönelik bir Karmatî hareketi dolayısıyla rahatsızlık duyan Ubeydullah (Muhammed b. Muhammed el-Yemânî, s. 187-189) büyük ihtimalle 290 (903) yılında kendisi için en uygun yer olan Yemen'e gitmek amacıyla, diğer bir rivayete göre ise Ağlebîler'e karşı zafer kazanan Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kendisini Mağrib'e davet için bir heyet göndermesi üzerine Selemiye'den ayrıldı. Abbâsîler'e yakalanmamak için büyük gayret sarfederek Trablusşam yoluyla Kahire'ye ulaştı ve buradaki baş dâîsi Fîrûz'la buluştu. Fîrûz, onun Yemen'i tercih etmeyip Kuzey Afrika'ya gideceğini öğrenince kendisinden ayrılarak Yemen'e gitti. Ubeydullah'ın Yemen'e gitmekten vazgeçip Kuzey Afrika'ya yönelmesi, büyük ihtimalle daha önce Yemen'e gönderilen ve iki ayrı devlet kuran İbn Havşeb ile Ali b. Fazl arasında başlayan mücadeleyi öğrenmesinden dolayıdır. Kahire'de kaldığı süre içinde mensuplarından ve özellikle Mısır valisi nezdinde büyük itibarı olan İbn Ayyâş'ın evinde ikametini sağlayan dâî Ebû Ali'den büyük destek gördü. Abbâsîler, Ubeydullah'ı ele geçirmek amacıyla büyük gayret gösterdilerse de mensuplarının çabaları sayesinde bu gerçekleşmedi. Hilâfet merkezinden

Mısır Valisi Muhammed b. Süleyman el-Kâtib'e yollanan ve Ubeydullah'ın yakalanmasını isteyen emirlere karşı taraftarları onun ticaret maksadıyla Mısır'a gelen bir Hâşimî olduğunu, asıl aranan kişinin Yemen'e kaçtığını söyleyerek valiyi yanıltmaya çalıştılar. Vali de durumu kurtarmak için bazı İsmâilîler'i yakalatıp dövdürmekle yetindi. Bu konuda gevşek davrandığı hilâfet merkezine bildirilince vali azledildi ve yerine Îsâ b. Muhammed en-Nevşerî gönderildi. Bunun üzerine tüccar kıyafeti giydirilen Ubeydullah, Fustat'tan Mağrib'e doğru yola çıkınca yeni valinin takibatı sonucu yakalandı, fakat vali çok geçmeden aldığı yüklü bir rüşvet karşılığında onu serbest bıraktı.

Trablusgarp'a ulaşan Ubeydullah el-Mehdî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî'ye elçiler gönderip geldiğini bildirdi. Bu arada elçilerinden Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kardeşi Ebü'l-Abbas, Ağlebî Emîri III. Ziyâdetullah'ın adamları tarafından Kayrevan'da yakalandı; ancak yapılan bütün işkencelere rağmen imamın bulunduğu yeri söylemedi. Ziyâdetullah'ın Trablus valisine mektup yazarak kendisinin yakalanmasını istediğini öğrenen Ubeydullah, Kastîliye'ye doğru yola çıktı. Ubeydullah'ın daha önce görüp birçok mal ve hediye verdiği vali, Ziyâdetullah'a yazdığı mektupta aranan kişinin Trablus'tan ayrıldığını ve kendisine ulaşmanın mümkün olmadığını bildirdi. Kastîliye'ye ulaştığında Ebü'l-Abbas'ın durumunu öğrenen Ubeydullah, Ebû Abdullah eş-Şiî ile buluşmaktan vazgeçerek yolunu değiştirdi ve Sicilmâse'ye gitti. Buradaki ikameti sırasında çeşitli hediyeler sayesinde Vali Elyesa‘ b. Müntasır ile (II. Elyesa‘) yakın dostluk kurdu. Elyesa‘, Ağlebî Emîri Ziyâdetullah'ın Ubeydullah'la ilgili ihbar mektubunu alınca onu bir evde gözetim altında tuttu. Bu esnada Ağlebîler'in merkezi Rakkāde'yi ele geçirip (25 Cemâziyelâhir 296 / 21 Mart 909) hutbelerden Abbâsî halifesinin adını çıkaran Ebû Abdullah eş-Şiî, Midrârîler'in elindeki imamı kurtarmak için Sicilmâse'ye yöneldi. Şehre yaklaştığında Elyesa‘a mektuplarla elçiler göndererek maksadının savaş olmadığını bildirdiyse de vali elçileri öldürttü. Bunun üzerine çıkan savaşta Midrârî güçleri yenildi, vali ve adamları Sicilmâse'den kaçtı. Ebû Abdullah eş-Şiî şehre girdi ve Ubeydullah'ı bulunduğu yerden alıp kendisine bağlılık arzetti (6 Zilhicce 296 / 26 Ağustos 909). Aynı gün yatsı namazından sonra toplanan halka imamın ve ailesinin faziletlerini anlattı. Sicilmâse'nin ele geçirilmesinin ardından bütün yetkilerini Ubeydullah'a devreden Ebû Abdullah onunla birlikte yola çıktılar ve 20 Rebîülâhir 297'de (6 Ocak 910) Rakkāde'ye

ulaştılar. Burada halk Ubeydullah'a biat etti. Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kurduğu devleti teslim alan Ubeydullah "Mehdî-Lidînillâh" ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanını aldı ve Kuzey Afrika'da Fâtımî hilâfetini tesis etti. Bu arada Ebû Abdullah ile kardeşi Ebü'l-Abbas'a devlet kademelerinde önemli görevler verdi. Bir süre, hutbelerde Abbâsî halifeleri yerine Ubeydullah el-Mehdî'nin adının anılmasından dolayı bazı karışıklıklar çıktıysa da muhalifler çok sert biçimde cezalandırıldı. Bu devrede yaklaşık 4000 muhalifin öldürüldüğü rivayet edilmektedir (Makrîzî, el-Muḳaffa'l-kebîr, s. 88). Ubeydullah'ın mehdîliğini ilân etmesiyle birlikte İsmâiliyye tarihinde yaklaşık bir buçuk asır süren setr dönemi sona erip zuhur dönemi başladı; Ubeydullah hem ilk zâhir İsmâilî imam hem Fâtımî Devleti'nin ilk halifesi oldu. Doğu İslâm dünyasındaki İsmâilîler'in bir kısmı onu imam olarak tanırken bir kısmı bunu kabul etmedi (DİA, XXIII, 129).

Ubeydullah el-Mehdî, çeşitli vilâyetlerde görevlendirdiği valileri özellikle Kütâmeliler'den ve güvendiği Mağribliler arasından seçiyordu. Mağrib'in orta ve batı kısmında kendi idaresine girmeyen yerlerin zaptedilmesi işini Ebû Abdullah eş-Şiî'ye havale etti. Ebû Abdullah Tubne (Tobna), Melîle (Melilla), Tenes ve diğer bazı şehir ve bölgelerle Tâhert bölgesindeki Zenâte kabilesini itaat altına aldı. Ancak Ebû Abdullah'ın başarılarından rahatsızlık duyan Ubeydullah onu ortadan kaldırmayı düşünmeye başladı. İmamda aradığını bulamayan Ebû Abdullah da kardeşi Ebü'l-Abbas'ın tahrikleriyle Ubeydullah'ı bertaraf etmek için gizli faaliyetlere girişti. Durumu öğrenen Mehdî daha erken davranıp Ebû Abdullah ile kardeşini öldürttü (1 Zilhicce 298 / 31 Temmuz 911). Bazı İsmaîlî kaynaklarda Mehdî'nin aslında Ebü'l-Abbas'ın öldürülmesini istediği yerine yanlışlıkla Ebû Abdullah'ın öldürüldüğü ya da onun siyasî rakibi Urûbe b. Yûsuf tarafından katledildiği, Ubeydullah'ın Ebû Abdullah'ın öldürülmesine çok üzüldüğü ve cenaze namazını kendisinin kıldırdığı kaydedilir (meselâ bk. İdrîs İmâdüddin, s. 186-187). Ebû Abdullah'ın öldürülmesinden sonra Trablusgarp, Kayrevan ve diğer yerlerde çıkan isyanları şiddetle bastıran Ubeydullah el-Mehdî, memleketlerine dönen ve Ebû Abdullah'ın öldürülmediğini ileri sürerek bir çocuğu mehdî ilân eden Kütâmeliler üzerine veliaht tayin ettiği oğlu Ebü'l-Kāsım'ı gönderdi. Yapılan savaşta Kütâme ahalisi yenildi, mehdî ilân edilen çocuk da öldürüldü. Kütâmeliler'le arasını

düzeltmek isteyen Mehdî başta Hubâse b. Yûsuf ve Urûbe b. Yûsuf olmak üzere onlardan bazılarını vali tayin etti. Mağrib-i Aksâ'da (Fas) bulunan Sanhâce kabilelerini itaat altına almak ve Fas şehrindeki İdrîsîler'in hâkimiyetine son vermek için kumandanı Mesâle b. Habbûs'u İdrîsîler'in üzerine sevketti. Fâtımî güçleri, İdrîsî Emîri Yahyâ b. İdrîs (IV. Yahyâ) kumandasındaki ordu ile Miknâse yakınlarında karşılaştı. Yapılan savaşta Yahyâ b. İdrîs bir miktar tazminat ödeyip Mehdî'ye biat etmeye mecbur kaldı. Mesâle b. Habbûs onu Fas'a, Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye'yi de Mağrib-i Aksâ'nın diğer bölümlerine vali tayin etti (305/917-18). Ubeydullah el-Mehdî ülkesinin orta kesiminde korunaklı bir kale, hücumlarını başlatacağı bir üs ve İsmâilî davetinin merkezi olmak üzere Mehdiye adını verdiği bir sahil şehri kurdu ve başkenti buraya taşıdı.

Rakkāde'ye geldiği günden itibaren doğuda Abbâsîler, Mağrib ve Endülüs'te Emevîler, Sicilya ve Calabria'da Bizanslılar'la mücadele eden Ubeydullah el-Mehdî, Mağrib'i topraklarına katmak için büyük çaba gösterdi. Fakat içeride Zenâte ve diğer kabilelerin etnik, Mâlikî ve Hâricîler'in dinî muhalefeti buna engel teşkil etti. Mehdî bu defa kendisi için daha az tehlikeli gördüğü Mısır'a çeşitli zamanlarda kuvvetler sevketti. Oğlu Ebü'l-Kāsım kumandasında gönderdiği güçlü ordu başlangıçta İskenderiye'yi zaptettiyse de daha sonra Fustat önlerinde yenildi. 307'de (919) yine Ebü'l-Kāsım kumandasında sevkedilen Fâtımî ordusu İskenderiye ve Feyyûm'u ele geçirdi, ancak tekrar mağlûp olarak geri çekildi. Her şeye rağmen bu iki askerî harekât Fâtımî gücünü Mısır'da hissettirmişti. Ubeydullah el-Mehdî'nin ölümünden önce Mısır için yaptığı üçüncü bir sefer hazırlığı halefi Ebü'l-Kāsım el-Kāim'in hilâfetinin ilk yıllarında gerçekleştirilebildi.

Hıristiyanlara karşı cihadı ihmal etmeyen Ubeydullah el-Mehdî, Sicilya ve Calabria'ya savaş ilân etti. 306 (918) yılının yaz aylarında İtalya yarımadasının güneyindeki ilk saldırıda Fâtımî güçleri Reggio'yu ele geçirip birçok ganimet ve esirle geri döndü. 310 (922) yılı yaz mevsiminde Mehdiye'den İtalya'ya doğru yola çıkarılan yirmi kadırgalık savaş filosunun komutanı Mes'ûd b. Gālib el-Vâsûlî, Saint Agatha Kalesi'ni ele geçirdi. İki yıl sonra Su'lûk diye anılan Hâcib Ca'fer b. Ubeyd, Sicilya'da Palermo'yu hareket noktası yaparak üçüncü hücumu başlattı, Bruzzano ve Oria'yı zaptetti; ardından ele geçirdiği büyük miktarda mal ve esirle

Mehdiye’ye döndü. Bu seferde elde edilen en büyük başarı Bizans’ın bir anlaşmaya zorlanmasıdır. Bu arada Calabria’nın yıllık vergiyi geciktirmesi düşmanlıkları yeniden canlandırdı (315/ 927). Sâbir kumandasındaki Fâtımî ordusunun 318’de (930) Tarento, Salerno, Napoli ve Termoli’yi ele geçirmesi üzerine vergiler ödendi; düşmanlıklar Ubeydullah el-Mehdî’nin halifeliği süresince yatıştı.

Fâtımî Devleti’nin kuruluş safhasının güçlü ve başarılı lideri Ubeydullah el-Mehdî 15 Rebîülevvel 322 (5 Mart 934) tarihinde Mehdiye’de vefat etti. Halefi Ebü’l-Kāsım babasının ölümünü bir müddet sakladıktan sonra ilân etti. Kendisi “Kāim-Biemrillâh” lakabıyla Fâtımî Devleti’nin ikinci halifesi oldu. Ubeydullah el-Mehdî, İfrîkıye’de kurduğu devleti İsmâilî inancına göre temellendirmiş ve bütün İslâm dünyasına yayılmayı hedeflemiştir. Bölge halkına kendi mezhebini ve imâmetini kabul ettirmek için büyük çaba göstermiş, özellikle bölgede Sünnîliği temsil eden Mâlikî ulemâsına karşı şiddetli baskı uygulamış, bir kısmını öldürtmüştür. Muhaliflerini ve diğer mezheplerden din âlimleriyle görevlilerini takip etmek üzere Dîvânü’l-keşf adıyla bir teşkilât kurmuştur. Kendi fıkhî görüşlerini uygulamış, Hz. Peygamber’in ashabına sebbetmeyi ve onları tekfiri şiar edinmiş, teravih namazını yasaklamıştır. Ezana “hayye alâ hayri’l-amel Muhammed ve Ali hayrü’l-beşer” ibaresini ekletmiş, ayrıca müezzinlerin kendisine övgü ve dua mahiyetinde bir ibareyi okumalarını emretmiştir. İsmâilî görüşlerini yaymak amacıyla Medârisü’d-da‘ve adı verilen eğitim kurumlarını açmıştır. Ubeydullah el-Mehdî’nin başkadı ve başdâîsi Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Muhammed et-Temîmî, yazdığı eserlerle onun görüşlerinin sistemleştirilmesi ve yerleşmesinde rol oynayan âlimlerin başında gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1981, s. 359; Nu‘mân b. Muhammed, İftitâḥu’d-daʿveti’z-zâhire ve ibtidâʾü’d-devle (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1970, s. 149-282; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’1-Fazl], XI içinde), s. 51-52; İbnü’n-Nedîm, el-

Fihrist (Teceddüd), s. 238-239; Muhammed b. Muhammed el-Yemânî, Sîrat Ja’far al-Hâjib (trc. W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids içinde), Calcutta 1942, s. 184-223; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad, ts. (Dârü’l-ulûm), s. 33-52; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, tür.yer.; IX, 236; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 158-208; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 141-151; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 360-366; Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, s. 22-73; a.mlf., el-Muḳaffa’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1407/ 1987, s. 53-99; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu’l-ḫulefâʾi’l-Fâṭımiyyîn bi’l-Maġrib: el-Ḳısmü’l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni’l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1985, s. 143-241; Mohamed Talbi, L’émirat aghlabide, Paris 1966, s. 635-638, 640-641; Âdile Ali elHamed, Ḳıyâmü’d-devleti’l-Fâṭımiyye bi-bilâdi’l-Maġrib, Kahire 1980, s. 183-248; A. Bel, el-Fıraḳu’l-İslâmiyye fi’ş-şimâli’l-İfrîḳī (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 159-162; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 46-88; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-Maġrib fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 507-522; Abdülazîz el-Mecdûb, eṣ-Ṣırâʿu’l-meẕhebî bi-İfrîḳıyye ilâ ḳıyâmi’d-devleti’z-Zîriyye, Tunus 1985, s. 174-179; Ârif Tâmir, ʿUbeydullāh el-Mehdî, Beyrut 1410/1990; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, I/1, s. 469-490; M. Cemâleddin Sürûr, Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1994, s. 21-27; Ferhad ed-Deşrâvî, el-Ḫilâfetü’l-Fâṭımiyye bi’l-Maġrib (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1994, s. 182-235; a.mlf., “al-Mahdī ʿUbayd Allāh”, EI² (İng.), V, 1242-1244; M. Brett, The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Leiden 2001, s. 29-48, 100-175; Reşâd el-İmâm, “ʿUbeydullāh el-Mehdî ve müşkiletü’n-nesebi’l-Fâṭımî”, Mecelletü’t-Tûnisiyye li’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, XXII/40-43, Tunus 1975, s. 55-96; Mehmet Azimli, “İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fatımî Halifeliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, DÜİFD, VII/1 (2005), s. 59-73; Aydın Çelik, “Fatımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî ve Dönemi”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XVI/1, Elazığ 2006, s. 395-418; Mustafa Öz, “Ebû Abdullah eş-Şiî”, DİA, X, 85-87; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek‘a, “İsmâiliyye”, a.e., XXIII, 129; Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, a.e., XII, 228-230.

Mustafa Öz

UBEYDULLAH b. MES‘ÛD

(bk. SADRÜŞŞERÎA).

UBEYDULLAH b. ÖMER b. HAFS

(عبيد الله بن عمر بن حفص)

Ebû Osmân (Ebû Ömer) Ubeydullāh b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî el-Ömerî (ö. 147/764)

Tâbiîn âlimi, muhaddis.

70 (689-90) yılı civarında Medine'de doğdu. Hem baba hem anne tarafından Hz. Ömer'in torunu olup Medine'nin önde gelen âlim ve muhaddislerindendir. Bazı kaynaklarda bu husus belirtilirken "Medine'nin yedi fakihinden biri" ifadesinin kullanılması (İbn Hacer el-Askalânî, III, 22; Hazrecî, s. 252; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 242)

yanlışlık eseri olmalıdır; zira o meşhur yedi fakih arasında yer almamaktadır (Abdülmün'im Abdürrâdî el-Hâşimî, s. 33-166). Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (en-Nefsüzzekiyye), Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı ayaklandığında kardeşlerinden Abdullah ve Ebû Bekir ona destek verdiği halde Ubeydullah destek vermekten kaçındı ve Medine dışında uzlete çekildi. Ayaklanma bastırılıp ortalık yatışınca Medine'ye döndü ve ölümüne kadar burada yaşadı (İbn Sa'd, VII, 531). Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti döneminde (754-775) Medine'de vefat etti. Ubeydullah'ın vefatı hakkında 144 (761), 145 ve 147 gibi farklı tarihler verilmekteyse de 147 (764) tarihi ağırlık kazanmaktadır.

Ubeydullah daha çok hadis sahasında tanınmıştır. Babası Ömer gibi kardeşleri Abdullah, Ebû Bekir ve Âsım da ilimle uğraşmakla birlikte kendisi hadis rivayeti konusunda kardeşlerinin en âlimi ve en güveniliri kabul edilir. Nitekim kardeşi Abdullah'a bir hadis sorulduğunda, "Ebû Osman hayatta bulunduğu sürece cevap vermem" derdi (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 417). Kadın sahâbîlerden, Hâlid b. Velîd'in annesi Ümmü Hâlid'e yetişmiş ve ondan bir hadis nakletmiş, bundan dolayı tâbiînin küçükleri arasında ve Medineliler'in beşinci tabakasında sayılmıştır. Hadis

ilmindeki derecesini ifade etmek için onun hakkında “sika, imam, hâfız, sebt, hüccet, mütkın” gibi lafızlar kullanılmıştır. Yahyâ b. Maîn, Ubeydullah’ın hadis rivayetindeki güvenilirliğine dair şöyle demiştir: “Râvi zincirinde Ubeydullah, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Hz. Âişe’nin bulunduğu bir rivayet inci gerdanlık gibidir”. Bazı hadisçiler onun içinde yer aldığı senedi başkalarına tercih etmiştir (Mizzî, XIX, 125). Dört yüzden fazla hadis nakleden Ubeydullah (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 307) babası Ömer b. Hafs, İbrâhim b. Muhammed b. Abdullah b. Cahş el-Esedî, Humeyd et-Tavîl, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Saîd b. Ebû Saîd el-Makbürî, Âsım b. Ubeydullah b. Âsım b. Ömer b. Hattâb, Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Dînâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, İbn Şihâb ez-Zührî, Hişâm b. Urve gibi muhaddislerden rivayette bulunmuştur. Kütüb-i Sitte râvilerinden pek çok muhaddis kendisinden hadis nakletmiştir. Kardeşi Abdullah, Ebân b. Yezîd el-Attâr, İsmâil b. Ayyâş, Eyyûb es-Sahtiyânî, Cerîr b. Hâzim, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Leys b. Sa‘d, Ma‘mer b. Râşid bunlardan bazılarıdır (Mizzî, XIX, 124). Ubeydullah’ın Ebû Saîd Amr b. Ebû Zür‘a, Şuayb b. İshak ve Süleyman b. Abdurrahman kanalıyla gelen, hadisle ilgili bir sahifesinin (cüz) varlığından bahsedilmektedir. Hadis âlimleri arasında meşhur olan bu sahifede çokça rivayetin bulunduğu ve Zehebî’nin çağında elden ele dolaştığı kaydedilmektedir (Sezgin, I, 163-164).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VII, 531; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 468; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 326-327; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 149; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 466-467; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 12-13; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi’l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 416-418; Nevevî, Tehzîb, I, 313-314; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIX, 124-130; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 248-250; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 304-307; a.mlf.,

Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 160-161; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. İbrâhim ez-Zeybek - Âdil Mürşid), Beyrut 1996, III, 22-23; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 77; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 252; Sezgin, GAS (Ar.), I, 163-164; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan, Mevsûʿatü ricâli’l-kütübi’t-tisʿa, Beyrut 1413/1993, II, 524; Abdülmün‘im Abdürrâdî el-Hâşimî, Fuḳahâʾü’l-Medîneti’s-sebʿa, Dımaşk-Beyrut 1993, s. 33-166; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, V, 242.

Abdullah Kahraman

UBEYDULLAH b. ÖMER b. HATTÂB

(عبيد الله بن عمر بن الخطّاب)

Ebû Îsâ Ubeydullāh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 37/657)

Sahâbî.

Muhtemelen bi‘setten kısa bir süre önce Mekke’de doğdu. Niçin Ebû Îsâ künyesiyle anıldığı bilinmemekte, babası Hz. Ömer’in onun bu künyeyi kullandığını ilk duyduğunda Araplar arasında bu künyenin bilinmediğini, ayrıca Hz. Îsâ’nın babasız dünyaya geldiğini söyleyerek kendisini uyardığı kaydedilmektedir. Ubeydullah babasının ardından müslüman oldu. Annesi Ümmü Külsûm Müleyke bint Cervel ise İslâmiyet’i kabul etmedi. 7. (629) yılın sonunda, “Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın” meâlindeki âyet nâzil olunca (el-Mümtehine 60/10) Hz. Ömer onu boşadı. Sahâbeden Hârise b. Vehb, Ubeydullah’ın anne bir kardeşidir.

Ubeydullah hicretten sonra Medine’de yaşadı. Babasının hilâfeti döneminde kardeşi Abdullah’la birlikte Irak’ta gazâya çıktı. Dönüşte Basra Emîri Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi ziyaret ettiklerinde Ebû Mûsâ halifeye göndereceği bir meblağı onlara teslim ederken bu para ile Irak’tan mal alıp Medine’de satmalarını, oraya varınca asıl parayı halifeye vermelerini, kazandıkları kârı ise kendilerinin almasını söyledi ve Hz. Ömer’e bunu açıklayan bir mektup yazdı. Ancak Ömer, halifenin oğulları oldukları için kendilerine devlet malıyla ticaret yapma imkânı tanındığını söyleyip ana parayla birlikte kârı da hazineye vermelerini onlara emretti. Yanındakiler bunun kâr paylaşımı ortaklığı (kırâz, mudârebe) sayılabileceğini belirtince Hz. Ömer ana parayla birlikte kârın yarısını hazineye vermelerine razı oldu (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳırâż”, 1). Ubeydullah, Hz. Osman’ın hilâfeti devrinde 27 (648), 28 veya 29 yılında Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebû Bekir gibi sahâbîlerle birlikte, Mısır’a vali tayin edilen Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh’in emrinde Afrika’da savaşa katıldı (Belâzürî, Fütûḥ, s. 228).

Uzun boylu ve cüsseli bir yapıya sahip olan Ubeydullah, Kureyş'in cesur ve ata iyi binen gençlerindendi. Babasına ait "zü'l-vişâh" denilen meşhur kılıç ona intikal etmişti (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, s. 306). Hz. Ömer, Ebû Lü'lü' tarafından şehid edilince Abdurrahman b. Ebû Bekir olaydan bir gün önce kātil Ebû Lü'lü'ü, Hürmüzân-ı Fârisî ile Sa'd b. Ebû Vakkās'ın Medine'ye getirdiği hıristiyan köle Cüfeyne'yi birlikte gördüğünü, yanlarında da halifenin şehid edilmesinde kullanılan hançerin bulunduğunu söyledi. Bunu duyan Ubeydullah'ın Ebû Lü'lü'ün kızını (veya karısını), olaydan kısa bir süre önce müslüman olan eski Sâsânî kumandanlarından Hürmüzân-ı Fârisî'yi ve Cüfeyne'yi öldürdüğü kaydedilmektedir (İbn Abdülber, III, 1011. İbn Abdülber bu haberin "muztarib" olduğunu belirtmektedir). Bu yüzden müslümanlarla arasında ciddi sıkıntılar doğduğu, Ubeydullah'ın elindeki kılıçla Medine sokaklarında korku salarak yabancıları ve köleleri öldürmek istediği, Amr b. Âs'ın onu güçlükle ikna ettiği ve sütbabası Sa'd b. Ebû Vakkās'ın evinde saklamak suretiyle sakinleştirmeye çalıştığı zikredilmektedir. Hz. Ali ile bir kısım sahâbe Hürmüzân'ı öldürdüğü için Ubeydullah'a kısas uygulanmasını istedi; ancak sahâbenin çoğunun ve özellikle etkili bir konuşma yapan Amr b. Âs'ın, Hz. Ömer'in şehid edilmesinden sonra

oğlunun da kısas edilerek öldürülmesinin toplumda büyük infiale yol açacağını belirtmesi üzerine Ubeydullah, Hz. Osman tarafından affedildi. Fakat o, Hz. Ali'nin hilâfete geçmesinin ardından öldürüleceği korkusuyla Dımaşk'a kaçıp Muâviye'ye sığındı; Sıffîn Savaşı'nda (37/657) onun safında kumandan olarak yer aldı ve bu savaşta öldürüldü. Cesedi karısı Bahriyye bint Hânî eş-Şeybânî'ye teslim edilip defnedildi. Ubeydullah'ın zü'l-vişâh adlı kılıcını Muâviye satın alarak kardeşi Abdullah b. Ömer'e gönderdi. Ubeydullah'ı kimin öldürdüğü kesinlikle bilinmemekle beraber bu konuda Ammâr b. Yâsir'in ve daha başkalarının adı geçmektedir.

Şarap içtiği gerekçesiyle Ubeydullah'a bir defasında Medine'de Hz. Ömer, bir başka sefer Mısır'da Amr b. Âs tarafından had cezası uygulandığı belirtilmekte, onun Ebû Bekir, Osman, Ümmü Îsâ ve isimleri zikredilmeyen daha başka çocukları bulunduğu kaydedilmektedir. Ubeydullah'ın Hz. Ömer, Osman, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbîlerden hadis işittiği, Resûl-i Ekrem'den mürsel olarak hadis rivayet ettiği belirtilmekte, ancak İbn

Abdülber ne ondan gelen bir rivayeti ne de onun başkasından hadis aldığına dair bir şey bilmediğini söylemektedir (el-İstîʿâb, III, 1010). Bununla birlikte Dımaşk'ın faziletine dair ondan merfû olarak nakledilen bir hadis bulunmaktadır (İbn Ebû Âsım, II, 59). Ubeydullah'tan Abdurrahman b. Ebû Bekir ve Saîd b. Müseyyeb'in hadis naklettiği zikredilmekte, Ebû Abdullah İbn Mende ise onun sahih bir rivayetine rastlamadığını ileri sürmektedir (İbn Asâkir, XXXVIII, 58).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 15-20; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 355-356; Câhiz, el-Burṣân ve'l-ʿurcân (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1407/1987, s. 92-93; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 187; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), III, 101-103; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 228; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, I, 169, 172, 177, 178; İbn Ebû Âsım, el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991, II, 59; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 349; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1010-1012; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXVIII, 56-78; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 270-271; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, el-Muraṣṣaʿ (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1412/ 1992, s. 306; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), III, 527-529; a.mlf., el-Kâmil, II, 489; III, 53, 75-76, 287, 295, 307, 308; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 568-569; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 52-55; C. F. Robinson, "ʿUbayd Allāh b. ʿUmar", EI² (İng.), X, 763.

Mustafa Ertürk

UBEYDULLAH b. SAÎD

(bk. EBÛ KUDÂME es-SERAHSÎ).

UBEYDULLAH es-SİNDÎ

(عبيد الله السندي)

(1872-1944)

Hintli âlim ve siyaset adamı.

Asıl adı Buta Singh olup 22 Mart 1872 tarihinde Pencap'ta Siyâlkût şehrine bağlı Çiyanvâlî köyünde dünyaya geldi. Doğumundan önce ölen babası anne tarafının telkiniyle Sih dinine girmişti; Ubeydullah da bu dine göre yetiştirildi. 1884'te Mâlîrkotlavî'ye ait Tuḥfetü'l-Hind adlı kitabın etkisiyle İslâm'a yöneldi. 1887'de müslüman olduğunu açıkladı ve Ubeydullah b. İslâm adını aldı. Ardından Kādirî ve Nakşibendî tarikatlarından icâzetli Şeyh Muhammed Sıddîk Barçondhvî'ye biat etti ve bir süre onun yanında mânevî eğitim aldı. Geleneksel medrese sistemine göre öğrenime başlayan Ubeydullah asıl tahsilini Dârülulûm-i Diyûbend'de yaptı. Bu sırada kısa bir süre Kanpûr ve Râmpûr'a gidip oralarda yine aynı ekole bağlı medreselerde ders gördü. Diyûbend'de en çok Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin (Şeyhülhind) hadis derslerinden etkilendi, 1890'da icâzet aldı. Ehl-i hadîs ekolünün kurucusu sayılan Seyyid Nezir Hüseyin Dihlevî ve onun talebeleri de Sindî'nin hadis hocalarındandır (et-Temhîd, s. 12-13; Abdullah Legārî, s. 8).

Ubeydullah 1891 yılında Delhi'den ayrıldı; ziyaretine gittiği şeyhinin vefatını öğrenince ikinci halifesi Ebü'l-Hasan Tâc Mahmûd'u ziyaret etti; burada onun aracılığıyla evlendi. 1897-1898'de tekrar hocası Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin yanına gitti. Bu defa ondan çeşitli kitaplar okudu, Veliyyullāh ekolü üzerine fikir alışverişinde bulundu. 1901-1902'de arkadaşları ile bir araya gelip Haydarâbâd-Sind yakınlarındaki Gotha Pirçenda'da Dârü'r-reşâd adıyla bir medrese kurdu ve burada ders verdi. Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin kendisini çağırması üzerine 1909'da Diyûbend'e geçti. Aynı yıl Diyûbend Medresesi'ne bağlı olarak kurulan ve İngiliz karşıtı faaliyetlerde bulunan Cem'iyyetü'l-ensâr'ın idaresini üstlenip burada dört yıl çalıştı. Diyûbend Dârülulûmu'ndaki bir kısım hocalar ve

idareciler Ubeydullah'ın fikirlerinden rahatsızlık duyuyordu. Büyük bir kısmı yanlış anlamaya dayalı olan bu tavırları yüzünden medresenin bazı hocaları ona cephe aldı. Bunun üzerine Mahmûd Hasan Diyûbendî kendisini Delhi'ye gönderdi.

İngilizler'in Osmanlı hilâfetine yönelik planları Hint alt kıtasında hoş karşılanmıyordu. Balkanlar'da ve Trablusgarp'ta Osmanlı Devleti'ne karşı başlatılan saldırıların ardından çeşitli siyasî faaliyetler ortaya çıktı. 1913'te Delhi'de kurulan Kur'an Öğretileri Akademisi (Nezâretü'l-maârifi'l-Kur'âniyye) bu çabanın bir ürünü olup kurumun başına Sindî getirildi. Mahmûd Hasan Diyûbendî ise Hindistan'ın bağımsızlığına yönelik bazı projeleri de gerçekleştirmek niyetindeydi. Bu maksatla Sindî'yi 1915'te Kâbil'e gönderdi. Buradaki yedi yıllık ikameti sırasında askerî ve siyasî faaliyetlerde bulundu, Kâbil'de resmî makamlardan destek gördü. Bu dönemde onun planlamasıyla el-Cünûdü'r-rabbâniyye denilen bir ordu teşkil edildi ve askerî eğitimlere başlandı. Ubeydullah es-Sindî ayrıca Kâbil'de birçok yeni örgüt oluşturdu ve Hindistan'da İngilizler'in ülkeden atılması için kurulan örgütlerin Afganistan'da şubelerini açtı. İngiliz yönetimine son vermek amacıyla yürütülen çalışmalar kapsamında 1 Aralık 1915'te geçici Hindistan hükümeti kuruldu; Hint soylularından Raja Mahendra Pratap'ın hükümet başkanlığına getirildiği bu dönemde Sindî Hindistan işleri bakanı oldu. 1919'da İngiliz-Afgan savaşı sırasında Afganistan dışında bulunan Pratap'ın yerine geçici Hindistan hükümetinin başkanlığını üstlendi. Aynı yıl İngilizler'in Afgan Devleti'ni politik baskı altında tutması, Ruslar'la ilişkiye girmesi ve İran'a yönelik tedbirler alınması sonucunda geçici Hint hükümetinin diplomatik girişimleri beklenen neticeyi vermedi. Bu yüzden Sindî Afganistan'ı terketmek zorunda kaldı. Kasım 1922'de Rusya'ya gitti ve burada resmî sıfatı ile karşılandı. Moskova'da sekiz ay kaldı, Bolşevik yönetimine dair bilgiler edindi. Bu arada siyasî faaliyetlerini sürdürdü; Moskova'da kendisine Mûsâ Cârullah büyük ilgi gösterdi ve onu evinde ağırladı.

Türkiye'ye gitmek isteyen Sindî'yi Rus ve Türk resmî makamları 1923 yılı Ağustosunda gizlice Ankara'ya ulaştırdılar. Burada İsmet Paşa ile görüştü. Mustafa Kemal ile de görüştüğü ve onun Hindistan ve Afganistan'daki müslümanların faaliyetleri olmasaydı Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulamayacağını söylediği belirtilmektedir (Abdullah Legārî, s. 63-64).

Ubeydullah es-Sindî daha sonra İstanbul’a geçti ve Aksaray Horhor’daki Hindîler Tekkesi’nde

kaldı (DİA, XVIII, 68). Türkler’in uluslar arası bir İslâm üniversitesi açmasını ve İslâm âlemine yeniden öncülük yapmasını istiyordu. Ancak bu maksatla görüştüğü Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası’nın yöneticileri Rauf Bey ile Kâzım Karabekir Paşa onun düşüncelerine destek veremeyeceklerini söylediler (İfâdât u Melfûẓât, s. 54-56). İstanbul’da ülkesiyle ilgili çalışmalarını da sürdüren Sindî bir program geliştirdi; adına Federal Hindistan Cumhuriyetleri Anayasası (The Constitution of the Federated Republics of India) dediği programı 1924’te Urduca bastırıp Hindistan’a ulaştırmaya çalıştı. Ancak İngiliz hükümetinin sıkı takibi yüzünden başarılı olamadı.

Ubeydullah es-Sindî, Haziran 1926’da İstanbul’dan ayrılarak İtalya ve İsviçre’ye gitti. Maksadı o yıl hac mevsiminde Mekke’de düzenlenecek İslâm Konferansı’na katılmaktı, fakat Mekke’ye hac günlerinden sonra ulaşabildi. Burada yaşadığı on üç yıl boyunca zamanını öğretimle geçirdi; hadis ilmine dair bazı kaynaklarla usûl-i fıkıh, fıkıh, tefsir ve Hindistan tarihine dair kitaplar okuttu. Harem-i şerif’te ders verirken Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin Ḥüccetullāhi’l-bâliġa’sına, el-Muvaṭṭaʾ şerhlerine ve diğer kitaplarına öncelik verdi. 1939’da Hindistan’a döndü. Bir süre hocası Şeyhülhind tarafından kurulan Câmia Milliyye İslâmiyye’de ders okuttu. Diyûbendî ekolü yönetiminde gerçekleştirilen Cem‘iyyet-i Ulemâ-yi Hind’in toplantılarına katıldı. 22 Ağustos 1944’te Bahâvelpûr’a bağlı Dînpûr kasabasında öldü ve burada defnedildi. Medrese eğitimi almasının yanında felsefe, tarih ve siyasetle de ilgilenen Ubeydullah es-Sindî kendini iyi yetiştirmiş, farklı hocalardan aldığı eğitim kişiliğinin gelişmesini sağlamıştır. Ancak onun üzerinde en çok Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Şeyhülhind’in etkisi görülmektedir. Kādirî ve Müceddidî geleneğine göre tasavvufta ilerlemiş, tarikat âdâbını telkin etme derecesine kadar ulaşmış, şeyhi ona halifeliğini tescil maksadıyla cübbe giydirmiştir (a.g.e., s. 16-18).

Ubeydullah es-Sindî, önemli tefsirleri okuyup incelemiş olmasına rağmen eğer Şeyhülhind’den ve Nânevtevî’den yararlanmasaydı Kur’an’ı anlama hususunda eski müfessirlerin kendisini hayal kırıklığına uğratacağını belirtmiştir. Ona göre usûl-i fıkıh âlimleri kendi alanlarını sadece ahkâm

âyetleriyle sınırlı tuttukları için Kur'an tefsirini kıssacıların, vâizlerin ve efsane düşkünlerinin ellerine terketmiştir (Şâh Veliyyullāh aôr Un kâ Felsefe, s. 45). Sindî, Cenâb-ı Hakk'ın müteşâbih âyetlerin bilgisini sırf kendine has kılmadığını, en azından Hz. Peygamber'le Cebrâil'i de bu bilgiyle donattığını söyler. Müteşâbihatı Resûl-i Ekrem ve Cebrâil'in yanında âlimlerin de bilmesi ve te'vil etmesi mümkündür (a.g.e., s. 64-66).

Son yüzyılda Hindistan'daki aydınların büyük bir kısmı siyasî, fikrî dalgalanmalar ve sıkıntılar yaşamış, bir yandan alt kıtada bin yıldır devam eden köklü bir İslâmî geçmişle, öte yandan hıristiyan Britanya Krallığı vâkıasıyla karşı karşıya gelmişlerdir. Sindî, İngiliz yönetiminin uzun süre Hindistan'da kalamayacağına inanmakla birlikte Hindu faktöründen dolayı geleceğe yönelik bazı endişeler taşıyordu. Zira önceden yönetimde söz sahibi olmayan Hindular artık güçlenmiş ve yönetimi üstlenebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu sebeple Hindistan'da ayrı bir devlet kurulması yerine federatif bir yapı önermiştir. Bu noktada Gandi'yi de eleştirmiş, onu millî birlik adına Hindu sistemini yeniden ihya etmeye çabalamakla ve sekiz asırdır bu topraklarda yeni bir anlayışın, yeni bir dilin ve medeniyetin ortaya çıktığını görememekle suçlamıştır (Ekberâbâdî, s. 39-40). Ubeydullah es-Sindî'ye göre Kureyş'in ve Araplar'ın üstünlüğü, hak ediş temeli üzerine olup ırk temeli üzerine değildir. Bu sebeple hak eden her müslüman gücün hilâfeti üstlenebileceğini, dolayısıyla Osmanlılar'ın hilâfetinin de meşrû olduğunu söyler. Mekke'ye gittiğinde Osmanlı aleyhtarı Arap hareketini yeniden inceleme fırsatı bulmuş, çeşitli sebeplerle yeni Arap siyasetine meyledilmemesi gerektiği kanaatine varmıştır (et-Temhîd, s. 35-36, 48).

Sosyalizme ve komünizme meylettiği gerekçesiyle eleştirilen Sindî, Rusya'daki türden bir sosyalizmi / komünizmi asla benimsemez. Çünkü burada insanın ruhî yönü ihmal edilmiş, Allah sistemin dışında tutulmuştur. Kendisi ilk bakışta maddî unsurları itibariyle sosyalizme benzeyen, "sarvarajya" (yönetimde herkesin söz sahibi olması) adını verdiği bir düşünce ortaya koymuş ve parti programı haline getirmiştir. Buna göre ülke toprakları hiç kimsenin öz malı olmayacak ve işleyebilen herkesin bir usul dahilinde işleme hakkı bulunacaktır. Fabrikalar işçi komiteleri tarafından idare edilecek, ekonomik kalkınma kooperatifler vasıtasıyla yürütülecek, kişilerde biriken fazla mal devletleştirilecek ve halka geri verilecektir.

Ubeydullah es-Sindî, toprak politikası konusunda özellikle Hz. Ömer'in fethedilen İran toprakları için öngördüğü hukukî düzenlemeyi örnek alır (Aziz Ahmad, s. 195-207; Qureshi, s. 314-318; Ekberâbâdî, s. 187-192).

Eserleri. 1. Ẕâtî Daʾiri. Kendisiyle ilgili olarak uydurulan bir kısım söylentileri tashih etmek amacıyla Mekke'den ayrılmadan önce kaleme aldığı kısa hayat hikâyesidir (haz. Abdülkuddûs Kāsımî, Lahore 1946, 1947, 1997). 2. Ḳurʾân-ı Pâk kâ Muṭâliʿa Keysey Kiyâ Câʾey (Lahor 1961). Kur'an eğitimi üzerine olup How to Study the Qur'an adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (trc. Mukhtar Ahmed Hajano, Karaçi 1997). 3. Ḳurʾân-ı Kerîm kâ Muḳaddime aôr Sûre-i Fâtiḥa ki Tefsîr (Karaçi 2008). 4. İlḥâmü'r-raḥmân. Kur'an'ın ilk dört sûresinin tefsirini ihtiva eden eser Mûsâ Cârullah'ın isteğiyle 26 Temmuz 1937 - 13 Ocak 1938 arasında Mekke'de yapılan ve yine onun tarafından yazıya geçirilen Kur'an derslerinin kitap haline getirilmiş şeklidir (bk. bibl.). 5. el-Maḳāmü'l-maḥmûd. Sindî'nin Mekke'de Abdullah Legārî'ye imlâ ettiği Urduca Amme cüzü tefsiridir (Haydarâbâd-Sind 1959; Lahor, ts.; Ravalpindi 1995).

6. Mecmûʿa-i Tefâsîr-i İmâm Sindî (nşr. Beşîr Ahmed Ludhyânevî v.dğr., Karaçi 2009). 7. Qurʾânî Şuʿûr-i İnḳılâb (Lahor 1997). 8. et-Temhîd. Mekke'de Arapça olarak kaleme alınan bu çalışma müellifin temel eserlerinden biridir (bk. bibl.). 9. Şâh Veliyyullāh aôr Un ki Siyâsî Taḥrîk (haz. Muhammed Server, Lahor 1942, 1952, 1965). 10. Şâh Veliyyullāh aôr Un kâ Felsefe (bk. bibl.). 11. Taʿlîmât-ı Mevlânâ ʿUbeydullāh Sindî. 1938-1941 yılları arasında Muhammed Server'in Sindî'den aldığı bilgilerden oluşmaktadır (haz. Muhammed Server, Lahor 1943, 1955). 12. İfâdât u Melfûẓât. Sindî'nin çeşitli konulardaki görüşlerinin bir arada sunulduğu eser (bk. bibl.) Muhammed Server tarafından kaleme alınmışsa da muhteva itibariyle Sindî'ye ait olup sağlığında kendisine gösterilmiştir. 13. Kâbil meyn Sât Sâl: Oktobır 1915-1922, Ek Târîḫî Yâddaşt (Lahor 1955, 1976, 1987). Sindî'nin bunların dışında hadis, tefsir, fıkıh ve dil ilimlerine dair yayımlanmamış şerh, hâşiye ve ta'lik türü çalışmaları vardır (Suvâtî, s. 85-87; UDMİ, XII, 985-986). Ayrıca Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'sını (Lahor 1950; Karaçi 2010) ve el-Ḫayrü'l-keṡîr adlı kitabını (Lahore 1997) Urduca'ya çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ubeydullah Sindî, et-Temhîd li-taʿrîfi eʾimmeti't-tecdîd (trc. ve nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Câmşûrû 1396/1976, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-t; a.mlf., Şâh Veliyyullāh aôr Un kâ Felsefe (haz. Muhammed Server), Lahor 1944, s. 45, 53, 64-66; a.mlf., İlḥâmü'r-raḥmân fî tefsîri'l-Ḳurʾân ʿalâ uṣûli'l-İmâm Şâh Veliyyullāh ed-Dihlevî (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Karaçi, ts. (Beytü'l-hikme), Mûsâ Cârullah'ın girişi, I, 4-5; ayrıca bk. neşredenin yazısı, I, 334-335; a.mlf., el-Maḳāmü'l-maḥmûd, Ravalpindi 1995, Müftî Saîdürrahman'ın takdimi, s. 1-7; a.mlf., İfâdât u Melfûẓât-ı Ḥażreti Mevlânâ ʿUbeydullāh Sindî (haz. Muhammed Server), Lahor 2005, tür.yer.; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 303-308; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964, London 1970, s. 195-207; Ishtiaq Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974, s. 249, 314-318; Abdullah Legārî, ʿUbeydullāh Sindî ki Sergüzeşt-i Kâbil (haz. Gulâm Mustafa Han), İslâmâbâd 1980, tür.yer.; Münşî Abdurrahman Han, Miʿmârân-i Pâkistân, Lahor 1983, s. 259-286; Abdülhamîd Suvâtî, Mevlânâ ʿUbeydullāh Sindî key ʿUlûm u Efkâr, Gujrânvâlâ 1990, s. 79-82, 85-92; Saîd Ahmed Ekberâbâdî, Mevlânâ ʿUbeydullāh Sindî aôr Unkey Nâḳıd, Lahor 2005, tür.yer.; Detlev Khalid, "Ubayd-Allah Sindhi: Modern Interpretation of Muslim Universalism", IS, VIII/2 (1969), s. 107; M. Server v.dğr., "ʿUbeydullāh Sindî", UDMİ, XII, 984-986; M. Baha Tanman, "Hindîler Tekkesi", DİA, XVIII, 68.

Abdülhamit Birışık

UBEYDULLAH b. YAHYÂ

(bk. İBN HÂKĀN, Ebü’l-Hasan).

UBEYDULLAH b. ZİYÂD

(عبيد الله بن زياد)

Ubeydullāh b. Ziyâd b. Ebîh (ö. 67/686)

Emevî valisi.

28 (648) yılında Basra’da doğdu. Ziyâd b. Ebîh’in oğlu olup annesi Mercâne Fars asıllıdır. Çocukluk ve gençlik dönemlerini babasının 45 (665) yılından itibaren valilik yaptığı Basra’da ve Kûfe’de geçirdi. Babası tarafından elçi olarak Dımaşk’a gönderildiğinde konuşmasında zayıflık ve telaffuz bozuklukları bulunduğunu gören Muâviye b. Ebû Süfyân’ın tavsiyesiyle Arapça’sını geliştirmeye çalıştı. Babasının ölümünün (53/673) ardından Dımaşk’a gitti ve aynı yılın sonunda Horasan valiliğine tayin edildi. Mâverâünnehir’e ilk ciddi askerî harekâtı yapan Ubeydullah 54 (674) yılında düzenlediği Buhara seferinde 24.000 askerle birlikte Ceyhun (Amuderya) nehrini geçti ve Buhara hâkimini yenerek şehri ele geçirdi. Yapılan antlaşmaya göre şehrin hâkimi yıllık 1 milyon dirhem ve 2000 savaşçı verecekti. Bu sefer esnasında Beykend, Nesef, Râmîten ve Sagāniyân da fethedildi. Bunlar Mâverâünnehir’de müslümanların gerçekleştirdiği ilk fetihlerdir. Ubeydullah, Buhara’dan Basra’ya dönerken pek çok ganimetle birlikte Türk okçuları da getirmişti. Bu başarısının ardından 55’te (675) ayrıca Basra valiliğine getirilince Türk okçularını Basra’da es-Sikketü’l-Buhâriyye’ye yerleştirdi. Ertesi yıl Horasan valiliğinden azledildi, yerine Saîd b. Osman getirildi. Ubeydullah, Basra’da Hâricîler’le mücadele etti, babası Ziyâd’dan daha sert tedbirler aldı ve çoğunu ölümle cezalandırdı.

60 (680) yılında I. Yezîd’in halifelik makamına geçmesinin ardından Yezîd’e biat etmeyen Hz. Hüseyin’in Medine’den Mekke’ye, oradan Kûfe’ye gitmek üzere hazırlık yapmaya başlaması üzerine Ubeydullah b. Ziyâd’ın valilik hayatında yeni bir sayfa açıldı. Kûfeli taraftarlarının davet ettikleri Hüseyin’in şehirdeki durumu incelemek amacıyla gönderdiği Müslim b. Akīl çok sayıda Kûfeli’den Hz. Hüseyin adına biat almıştı. Yeni

gelişmeler karşısında gerekli önlemleri alamayan Kûfe Valisi Nu'mân b. Beşîr'i görevden alan Yezîd, Basra valiliğine ilâveten Ubeydullah'ı Kûfe valiliğine tayin etti. Ondan Müslim'i ortadan kaldırmasını yahut Kûfe'den çıkarmasını istedi. Kûfe'ye tek başına yüzüne peçe takarak giren Ubeydullah şehir halkı tarafından Hz. Hüseyin zannedilip büyük sevinç gösterileriyle karşılandı. Ubeydullah buna çok öfkelendi ve camide okuduğu hutbede Hz. Hüseyin taraftarlarını tehdit etti, ardından sert tedbirlere başvurdu; kabile reislerini uyardı. Bu durumda Müslim b. Akīl nüfuzlu bir kimse olan Hâni' b. Urve'nin evine sığındı. Ubeydullah'ın, Kûfeliler'in hac ve umre dışında Hicaz'a gitmesine ve halkın Hz. Hüseyin'le irtibat kurmasına engel olmak için Husayn b. Nümeyr et-Temîmî kumandasında 4000 kişilik bir süvari birliğini Kûfe çevresinde görevlendirdiği zikredilmektedir (Dîneverî, s. 243).

Ubeydullah b. Ziyâd, Müslim b. Akīl'in faaliyetleri hakkında bilgi edindi ve onun davetine katılanları takibe başladı. Müslim'i evine kabul eden Hâni' b. Urve'nin kendisine karşı bir suikast düzenlemesinden çekinerek onu huzuruna çağırıp sorguya çekti. Müslim'i teslim etmeye yanaşmayan Hâni'e işkence yapıldı ve tutuklandı. Bunu duyan Mezhic kabilesi vali konağının önünde toplandı. Kalabalığı yatıştırmakla görevlendirilen Kadı Şüreyh, Hâni'in bir soruşturma için tutulduğunu, hayatının emniyette olduğunu söyleyince kalabalık dağıldı. Öte yandan Hâni'in tutuklandığını öğrenen Müslim etrafında toplanan 4000 kişiyle valilik konağını kuşattı. Ubeydullah bunları dağıtmak için konağa çağırdığı yirmi kadar kabile reisinden yararlandı; onlardan, Suriye'den gelecek ordu ile ve karşılaşacakları diğer sıkıntılarla isyancıları korkutmalarını istedi; ayrıca mahallelere gidip kadınları harekete geçirmelerini söyledi. Böylece Müslim'in taraftarlarını dağıttı. Bir eve sığınan Müslim'i ihbar sonucu yakalatıp ortadan kaldırdı, ardından Hâni' b. Urve öldürülerek her ikisinin başı Yezîd'e gönderildi.

Daha sonra Kûfe'deki yeni gelişmelerden habersiz olarak şehre gelmekte olan Hz. Hüseyin'in yolu kesildi. Ubeydullah ona karşı gönderdiği Hür b. Yezîd'e kafilenin müstahkem yerlere sığınmasına engel olmasını ve Fırat nehrinden uzak tutulmasını emretti. Hz. Hüseyin'in kafilesi Kerbelâ'ya ulaşınca burada konaklamaya mecbur edildi (2 Muharrem 61 / 2 Ekim 680).

Ubeydullah, ayrıca Ömer b. Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı 4000 kişilik bir kuvvetle Hz. Hüseyin’i Kûfe’ye getirmek üzere gönderdi

ve Yezîd adına ondan biat almasını tembih etti. Biatı reddeden Hüseyin, geldikleri yere geri dönmelerine veya Yezîd ile görüşmek üzere Dımaşk’a ya da Sugūr bölgelerinden birine gitmesine izin vermesini istedi. Önce bu isteği Halife Yezîd’e bildirerek gelecek cevaba göre hareket etmeyi düşünen Ubeydullah, rivayete göre Ömer b. Sa‘d ile Hz. Hüseyin’in geceleri bir araya gelip konuştuklarının kendisine bildirilmesi üzerine Hüseyin’in isteğinde samimi olmadığını düşünüp bundan vazgeçti. Ömer b. Sa‘d’a Hz. Hüseyin’le beraberindekileri Kûfe’ye göndermesi, bunu kabul etmedikleri takdirde onlarla savaşmasını emretti. Neticede Hz. Hüseyin’le beraberindeki yetmiş iki kişi Kerbelâ’da 10 Muharrem 61’de (10 Ekim 680) şehid edildi. Öldürülenlerin kesik başları ve sağ kalanlar Kûfe’ye götürüldü. Ubeydullah’ın elindeki sopa ile (kadîb) Hz. Hüseyin’in başına ve yüzüne vurduğu için Enes b. Mâlik tarafından eleştirildiği bildirilmektedir. Ardından Ubeydullah kesik başları ve sağ kalanları Dımaşk’a gönderdi. Ubeydullah’ın, Hz. Hüseyin’in isteğini yerine getirmediği ve son anda Yezîd’i bilgilendirip onun tâlimatına göre davranmadığı için Kerbelâ Vak‘ası’nda en büyük sorumluluğu taşıdığı kabul edilmekte ve kendisine lânet okunmaktadır.

Bu olayın ardından Yezîd’e karşı başlayan muhalefet daha da şiddetlendi. Abdullah b. Zübeyr, Mekke’de kendi adına davet başlattı, Medineliler de Yezîd’e itaatten ayrıldı. Yezîd Medine’deki isyanı bastırıp Abdullah b. Zübeyr’e karşı gitmek üzere Hicaz’a bir ordu göndermeye karar verince ordunun başına Ubeydullah b. Ziyâd’ı geçirmek istedi. Ancak Ubeydullah bunu kabul etmedi, hasta olduğunu ileri sürerek görevden affedilmesini talep etti. Daha sonra Basra’ya geldi. I. Yezîd’in ölümünün ardından onun yerine halifelik makamına oturan II. Muâviye b. Yezîd’i tanımadı, Basra’da kendi adına biat almaya kalkıştı. Ancak başarılı olamadığı gibi Temîm kabilesinin çıkardığı isyan yüzünden şehirden kaçmak zorunda kaldı. O sırada başlarına birer vali seçen Kûfe ve Basra halkı Abdullah b. Zübeyr’e katıldı. Ubeydullah, halifeliği bırakan ve kısa bir süre sonra ölen II. Muâviye’nin ardından Dımaşk’a gitti. Onun bu yolculuğu esnasında, Abdullah b. Zübeyr’e biat etmek için Dımaşk’tan Mekke’ye doğru yola çıkan Mervân b. Hakem’le karşılaştığı, İbnü’z-Zübeyr’e katılmasının büyük

bir hata olacağını ve halifeliğin onun hakkı olduğunu söyleyip Mervân'ı halifeliği üstlenmesi konusunda ikna ettiği bildirilmektedir.

Ubeydullah b. Ziyâd, Kûfe'de Süleyman b. Surad liderliğinde ortaya çıkan ve kendilerini Hz. Hüseyin'in katili ilân eden Tevvâbîn'in birinci hedefi oldu. Ancak Ubeydullah emrindeki birliklerle Aynülverde Savaşı'nda Tevvâbîn ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı, Süleyman ve çok sayıda taraftarı öldürüldü (24 Cemâziyelevvel 65 / 6 Ocak 685). Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'e itaat eden Karkīsiye üzerine gönderilen ve orayı zaptedince Irak'a yürümesi emredilen Ubeydullah, el-Cezîre bölgesinde bulunduğu sırada Mervân'ın ölüm haberini aldı. Yeni halife Abdülmelik b. Mervân onu görevinde bıraktı. Muhtâr es-Sekafî'nin 66 (686) yılında Kûfe'yi Abdullah b. Zübeyr'e bağlı validen almasının ardından Musul'a yönelip bölgeyi ele geçirdi. Muhtâr'ın Yezîd b. Enes kumandasında gönderdiği kuvvetleri bozguna uğrattı. Ancak Muhtâr'ın İbrâhim b. Eşter kumandasında sevkettiği orduyla Musul yakınında Hâzir ırmağı kıyısında meydana gelen çetin savaşta ağır bir hezimete uğradı. Başta kendisi ve Husayn b. Nümeyr olmak üzere askerlerinden pek çok kişi öldürüldü (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686). Onun ve yetmişten fazla kişinin başı kesilerek Kûfe'deki Muhtâr es-Sekafî'ye gönderildi. Kûfe'de teşhir edildikten sonra Mekke'de bulunan Muhammed b. Hanefiyye'ye gönderilen kesik başların Mescidi Harâm'ın kapısında bir defa daha teşhir edilmesinin ardından Mekke'de gömüldüğü bildirilmektedir.

Babası Ziyâd'dan sonra Emevîler döneminde Basra ve Kûfe'nin (Irâkeyn) yönetimini birlikte yürüten ilk vali olan Ubeydullah, Buhara seferi dolayısıyla kaynaklarda "deve üzerinde Ceyhun nehrini geçip Buhara'ya ulaşan ilk Arap" şeklinde takdim edilmiştir. Döneminde her iki şehirde nüfus ve malî açıdan önemli gelişmeler olmuştur. Basra'da büyük paralar harcayıp Beydâ ve Hamrâ saraylarını inşa ettiren Ubeydullah, Basra ve Kûfe mescidini genişletmiş, su ihtiyacını karşılamak üzere Basra'da bir sarnıç yaptırmıştır. Basra'nın nüfusu 90.000 muharip ve onların 100.000 kişilik aile fertleriyle birlikte 190.000, Kûfe'nin nüfusu 140.000 civarındaydı. Ancak onun döneminde Basra'nın kısmen boşaldığı da söylenir. Sevâd bölgesinin yıllık haracı 145 milyon dirhem tutuyordu. Ubeydullah devrinde Hâricî isyanları daha da şiddetlenmiş, devlet bu isyanları bastırmak için Dîvânü'l-atâ'ya kayıtlı olmayan Arap ve Acemler'i

görevlendirmiştir. Sertliği yanında cömertliğiyle de bilinen Ubeydullah'ın Basra ve Kûfe'de yaptığı çeşitli konuşmalar Arap edebiyatı açısından önemlidir. Câhiz'e göre uğur getirmesi için evinin önüne köpek, arslan ve koç kabartması yaptırmıştır. Ebû Mihnef Ḫaberü'l-Muḫtâr ve İbn Ziyâd adıyla bir eser yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 162; IV, 410, 418; Ebû Mihnef, Maḳtelü'l-Ḥüseyn, Bağdad 1977, s. 11-16, 19, 22-23, 34, 36; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 166, 169, 176; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 455, 491; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), V, 249, 316-318, 407, 408, 412, 415, 418; VI, 273, 371-373; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 343, 363, 369, 401; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut, ts., s. 208, 210-212, 214, 222-224, 231, 233, 243, 259; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 236-237, 245; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, I, 324; IV, 164, 169, 379; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), Beyrut 1982, III, 65, 70, 77, 93, 102; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1995, XX, 379-380, 383; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 325, 377-381, 389, 403, 412, 467, 488; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 317, 545; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-20/1997-99, bk. İndeks; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 80-84, 87-89, 191-195; Ünal Kılıç, Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye, İstanbul 2001, s. 285-286, 287, 401-402; Ahmet Turan Yüksel, İhtirastan İktidara Kerbelâ Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi, Konya 2001; Hakkı Dursun Yıldız, "Ubeydullah b. Ziyâd", İA, XIII, 3-4; C. F. Robinson, "ʿUbayd Allāh b. Ziyād", EI² (İng.), X, 763-764.

Ahmet Turan Yüksel

UBEYDULLİN, Aziz

(1887-1937)

Türk-Tatar tarihçisi, edebiyatçı.

27 Haziran 1887 tarihinde Tataristan’ın başşehri Kazan’da dünyaya geldi. Asıl ismi Abdülaziz olup kaynaklarda adı Gaziz ve Eziz, soyadı Gubeydullin olarak da geçer. Tüccar olan babasının adı Sâlih’tir. İlk öğrenimini 1895-1904 yıllarında Kazan’daki Hâlidiye Medresesi’nde yaptı. Medresede dinî ilimlerin yanı sıra Arapça ve özel bir hocadan Farsça dersleri aldı. Batı edebiyatına ilgi duydu, Rusça öğrendi. Ailesi tüccar veya din adamı olmasını isterken 1906 yılından itibaren dışarıdan girdiği lise imtihanlarını vererek 1908’de Kazan Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne kaydoldu; bir yıl okuduktan sonra hocalarının teşvikiyle

Tarih Fakültesi’ne geçti. Burada iken Âlimcan Barudî’nin Kazan’daki Muhammediyye Medresesi’nde tarih dersleri vermeye başladı. 1915’te tarihçi Şehâbeddin Mercânî’nin 100. doğum yılı münasebetiyle düzenlenen Mercânî adlı almanağın (Kazan 1915) hazırlanmasında çalıştı. 1916’da Moğol Tarihi İçin Marko Polo adlı teziyle üniversiteden mezun oldu. Tatarlar arasında Tarih Fakültesi’ni bitiren ilk kişidir. Ancak Kazan valisi şehirde yaşamasını uygun görmediğinden Kazakistan bozkırlarının kuzeyinde küçük bir şehir olan Troitsk’e gitmek zorunda kaldı ve 1917 Rus İhtilâli’ne kadar burada öğretmenlik yaptı.

İhtilâlden sonra Kazan’a dönünce çeşitli kurumlarda çalıştı ve ilmî araştırmalarını sürdürdü. 1919-1921 arasında Kazan Üniversitesi Rusya Tarihi Bölümü’nde yüksek lisansını tamamladı ve 1925 yılına kadar Kazan’daki çeşitli enstitülerde ders verdi. Yeni kurulan Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Halk Maarif Komiserliği’nin, ihtiyaç duyduğu millî kadroların yetiştirilmesi için Bakü’ye çağırdığı Türk dili, edebiyatı ve tarihi uzmanları arasında Ubeydullin de vardı. Bu münasebetle 1925’te Azerbaycan Devlet Üniversitesi’n-de göreve başladı. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği türkologlarının toplandığı Bakü Türkoloji

Kurultayı'nın (1926) organizasyonunda aktif biçimde çalıştığı gibi "Türk-Tatar Halklarının Tarihî Edebiyatının İnkişafı" adıyla bir tebliğ sundu. Bu tebliğ 1937'de ona karşı ileri sürülen asılsız iddiaların kaynağını teşkil etti. 1927'de Bakü'de Hazarların Menşei Hakkında Kayıtlar adlı eseri basıldı. Bu eseri de 1937'deki soruşturma dosyasına suç delili olarak konuldu. Yine 1927'de Moskova'da Tatar Tarihi isimli kitabı ile "Tatar Burjuvazisi Tarihinden" ve "Kazan Tatarlarında Feodal Sınıfın Yıkılması Tarihi" adlı makaleleri yayımlandı. Bu çalışmalarla Bakü Üniversitesi Yüksek Pedagoji Enstitüsü'nde İçtimaî Tarih Şubesi'nin başına getirildi. Bir yandan da Azerbaycan Devlet arşivlerinde çalışmalar yapıyordu. Burada hem araştırmaları için kaynak toplama imkânına kavuştu hem de arşivin tasnifi ve yeniden düzenlenmesine hizmet etti.

1927'de "Özbek Halkının Menşei Problemi", "Pugaçev İsyanı ve Tatarlar", "Volga Boyu Tatarlarının Sosyal İnkişafının Merhaleleri", "İsyan Devirlerinde Tatarlar" adlı çalışmaları yayımlandı. Kazan Üniversitesi profesörlerinden N. N. Firsov, onun bu çalışmalarını Kızıl Tataristan gazetesinde yayımlanan bir makalesiyle hemşehrilerine tanıttı. Aynı yıl Semerkant Üniversitesi'nde meşhur tarihçi V. Barthold'un desteğiyle profesör unvanını aldı. 1928'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Komünist Akademisi Tarihçi Marksistler Cemiyeti'ne asil üye seçildi ve cemiyetin ilk genel kongresinde "Müslüman Burjuvazisinin İdeologu Gaspirinski" adıyla bir bildiri sundu. 1928-1929 yıllarında Taşkent ve Semerkant'ta Türk halkları tarihi üzerine seminerler verdi. 1929'da Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nin kuruluşunun onuncu yılını kutlama komitesine üye seçildi ve Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde Tarihçiliğin On Yılı adlı eseri hazırlayan komisyonda vazife aldı. Bu eserde Azerbaycan'da modern tarih yazımının başlangıcı, araştırmaların gelişmesi ve araştırma yönleri incelendi.

Bir süre sonra Bakü Üniversitesi Şark Fakültesi'nin etkinlikleri komünist idare tarafından kısıtlanınca üniversiteden ayrılmak zorunda kaldı ve Azerbaycan İlmî Tedkikat Enstitüsü Tarih Bölümü'nde başkanlık görevine getirildi. Bu yıllarda Azerbaycan ve Özbekistan'da tarihle ilgili ders kitaplarının hazırlanmasında çalıştı. 1931-1933 arasında Moskova, Bakü, Semerkant ve Taşkent üniversitelerinde Türk halkları tarihi okuttu ve araştırmalar yaptı. İlmî faaliyetlerinin yanı sıra sosyal ve siyasal işlerle de

ilgileniyordu. 1931-1932'den itibaren Stalin rejiminin baskısı artınca eserleri ve makaleleri çeşitli bahanelerle neşriyat planlarından çıkarılmaya başlandı. Kendisine karşı yapılan suçlamalar giderek rahatsız edici boyuta ulaştığından Kuzey Kafkasya'daki Pyatigorsk şehrine taşındı, burada Kabarda-Balkar Pedagoji Enstitüsü'n-de ders verdi. Kabarda-Balkar'da Feodal Münasebetlerin Tarihi isimli çalışmasını hazırladı, ancak eserini bastıramadı. Burada da baskılar devam etti. Kazan Pedagoji Enstitüsü'nden Tataristan Tarihi adlı bir eserin hazırlanması ve ders vermek üzere davet alınca Kazan'a döndüyse de Kazan'da vaad edilenlerin hiçbiri yerine getirilmediği gibi eser ve makalelerinin basılması yine engellendi. 1935'te tekrar Azerbaycan'a döndü. 1936'da Azerbaycan Üniversitesi Tarih Fakültesi Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Halkları Tarihi Bölümü başkanlığına getirildi. Burada Azerbaycan tarihiyle ilgili birçok eser hazırladı, fakat bunları da yayımlama imkânı bulamadı. 1937'de tutuklandı. Çeşitli baskılar ve işkencelerle yapılan sorgulamada 1925 yılından itibaren Bakü'de İngiliz himayesinde Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Tataristan, Başkırdistan ve Dağıstan'ı içine alan bir Türk-Tatar devleti kurmak için karşı devrimci örgütlerle iş birliği içine girmek, pantürkist faaliyetlerde bulunmak, Türkiye ve Japonya lehine casusluk yapmak gibi uydurma suçları kabul etmek zorunda kaldı. Bakü'de 12 Ekim 1937 tarihinde kurşuna dizildi. Mezarının yeri hâlâ belli değildir. Ardından eşi Rabia da tutuklandı ve beş yıl süreyle Sibirya'da bir çalışma kampında kaldı. 1957'de kocasının aklanmasından sonra Tataristan'a dönebildi. Adı uzun süre yasaklılar listesinde yer alan Ubeydullin hakkında Azerbaycan, Tataristan ve Özbekistan'da ilk makaleler 1962 yılından itibaren yayımlanmıştır. Bu ülkelerde son yıllarda Ubeydullin hakkında çeşitli makale ve eserler neşredilmekte olup Tataristan'da eserleri yeniden basılmaya başlanmıştır.

Başlıca Eserleri. A) Tarih: Târîh-i Edyân (Kazan 1918), Milletçiliknin Bazı Esasları (Kazan 1918), Târîh-i Umûmîden Kurûn-ı Evvel (Kazan 1918), Türk mü Tatar mı? (Kazan 1918), Rusya Tarihi (Kazan 1919), Tatar Tarihi (Kazan 1922, 1923), Tatar Kalendarı (İ. Kuliev ile birlikte, hicrî 1341-1342 yılı için hazırlanan takvim, Kazan 1923), Eski Bulgarlar (Kazan 1924), Pugaçev İsyanı (Kazan 1924), Tatarların Ortaya Çıkışı ve Altın Orda (Kazan 1924), Tatarlarda Sınıflar Tarihi İçin Materyaller (Kazan 1925), Tatarlarda Sınıflar (Kazan 1925), Azerbaycan'da Beyler ve Onlara Tâbi

Olan Kentlilere Dair Vesikalar (Bakü 1927), Timurlular İmparatorluğunun Dağılması ve Özbek Devri (Semerkant 1927), Feodalnıe Klassı i krestyanstvo v Azerbaydjane v XIX veke (Bakü 1928), 10 Yıl İçerisinde Azerbaycan'da Tarih İlminin İnkişafı (Bakü 1930), Azerbaycan'da Kulluk (Bakü 1931), SSCB Halkları Tarihi (Bakü 1932), Tatarskaya ASSR Administrativnoterritorialnoe delenie

(Kazan 1940, 1948), Halk Savaşı (Bakü 1933), Tarihi Sayfalar Açılırken. Ubeydullin'in daha önce Arap harfleriyle basılmış olan bazı eser ve makalelerinin Kiril harfleriyle yeniden neşri S. Alişev ve I. Gıylejev tarafından gerçekleştirilmiştir (Kazan 1989). B) Edebiyat: Hikayeler (Kazan 1918), Ahmet Batır Ormanda (Kazan 1919), Tatar Edebiyatı Tarihi İçin Materyal Toplama Yolunda Bir Tecrübe (Ali Rahim ile birlikte) (Kazan 1923), Tatar Edebiyatı Tarihi I (Kazan 1922; Ali Rahim ile birlikte), Tatar Edebiyatı Tarihi (Feodalizm devri, Kazan 1925), Hikayeler (Kazan 1930), Hikayeler (Kiril harfleriyle Tatarca nşr. R. Gaynanov, Kazan 1958). Ubeydullin'in bunların yanı sıra Kazan Muhbiri, Yıldız, Kurultay, Şark Kızı, Biznin Yol gazetelerinde; An, Mektep, Maarif (Kazan), Şûrâ (Orenburg), Edebî Parçalar, Maarif ve Edebiyat, Azerbaycan'ı Öğrenme Yolu, Azerbaycan Devlet Üniversitesinin Haberleri, Azerbaycan Devlet Üniversitesi'nin Şark Fakültesinin Haberleri, Azerbaycan'ın İktisadi Haberleri (Bakü), Maorif ve Ukituvçi (Semerkant) gibi dergilerde tarih, edebiyat, milliyet ve dil meseleleriyle alâkalı 150 civarında makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemil Hesenov, Ak Lekelerin Kara Kölkesi, Bakü 1991, s. 177-196; Gaziz Gubaydullin (haz. E. Gubaydullin v.dğr.), Kazan 2002, tür.yer.; S. Alişev, "Kürenekle Tarihçi Hem Edip", Kazan Utları, sy. 6, Kazan 1987, s. 161-163; Atahan Paşaev, "Gaziz Gubaydullin kak vidnıy istorik-arhivist", Gasırlar Avazı, sy. 1-2, Kazan 1996, s. 181-185; "Gaziz Gubaydullin: Ya sredi tovarişçey scitalsya horosim disputantom", a.e., sy. 1-2 (1997), s. 121-122; "Eçke Emigrant", Kazan Utları, sy. 10 (1997), s. 122-127; S. Rahimov,

“Gaziz Gubeydullin”, Gasırlar Avazı, sy. 3-4 (1998), s. 95-97; A. Litvin, “Repressirovannaya nauka”, a.e., sy. 3-4 (1998), s. 202-219; Renat Şigabdinov, “Uzbekskiy period naucnoy deyatelnosti professora Gaziza Gubaydullina”, a.e., sy. 1-2 (2000), s. 83-86.

İsmail Türkoğlu

UBICINI, Jean-Henri Abdolonyme

(1818-1884)

Fransız şarkiyatçısı.

20 Ekim 1818'de Issoudun'da (Fransa) doğdu. Lombardia asıllı bir ailenin çocuğudur. Gençliğinde birkaç yıl kolej öğretmenliği yaptı. 1846'da seyahate çıkarak İtalya, Yunanistan üzerinden İstanbul'a gitti (1847). 1848'de Bursa ve İzmir'e geçti. Aynı yıl Eflak ve Boğdan'da çıkan ayaklanmalar esnasında kurulan geçici hükümetin sekreterliğini üstlendi. Bu iki prensliğin Rus işgaline uğramasına ve Türk ordusunun Eflak'a girmesine tanık oldu. Sorun çözüldükten sonra İstanbul'a döndü ve Fuad Paşa'ya bilgi verdi. İstanbul'da bu ilk kalışı üç yılı buldu. 1855'te bir defa daha İstanbul'a geldi.

Ubicini İstanbul'da geniş bir çevre edindi. Çeşitli ailelerle tanıştı ve onların konuğu oldu. Mustafa Reşid, Fuad, Âlî ve Ahmed Vefik paşalar gibi dönemin önde gelen devlet adamlarıyla irtibat kurdu. Türkiye'deki gelişmeleri, özellikle Tanzimat'la birlikte hızlanan yenilik hareketlerini yakından takip etti. Türkçe'yi edebî metinlere nüfuz edebilecek ölçüde öğrendiğinden Doğu kaynaklarını değerlendirebilecek donanıma sahipti. Ardından Paris'e döndü. 27 Ekim 1884'te Vernou sur Brene'de öldü. Légion d'Honneur nişanının Grand Croix derecesine sahipti. Yayımladığı eserlerden anlaşıldığına göre Ubicini, reform sürecinde Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden canlanması ve ilerlemesi için girişim başlatan II. Mahmud'un yaptıklarına büyük değer vermektedir. II. Mahmud'u reformları gerçekleştirirken içinde bulunduğu durum açısından Büyük Petro'dan daha üstün görür. Tanzimat'ı "eski nizamın yeniden kurulması" şeklinde tanımlayan Ubicini, II. Mahmud'un eseri olarak gördüğü bu harekete daha geniş bir anlam vermektedir. Tanzimat, Türk imparatorluğunun çağdaş anlamda ilk anayasasının temellerini atmıştır. Ubicini, İslâm'ın Türkiye'deki hukuk düzeni ve günlük yaşayış üzerindeki etkisini inceler, ulemânın durumunu ele alır ve Tanzimat'la başlayan yeni yasaları değerlendirir; bunların müslüman ve gayri müslim tebaa yönünden

getirdiği yenilikleri tahlil eder; okullar, kütüphaneler, basın, maliye, posta sistemi, ordu ve toplumsal yapı üzerinde ayrıntılı biçimde durur. Ubicini XIX. yüzyılda Türkler'e karşı oldukça tarafsız bir zihniyetin temsilcisidir. Bu dönemde Avrupa kamuoyunun kalıplaşmış ön yargılarla davrandığı göz önüne alınırsa bu tutumun önemi daha iyi anlaşılır. Özellikle mektupları bu ön yargıların sorgulanmasında etkili olmuştur. Ubicini Türkler'in erdemlerini, onurlarına düşkünlüğünü, sade yaşantılarını, ağır başlılıklarını, inceliklerini gerçekçi bir tutumla anlatmaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Lettres sur la Turquie ou tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial *etc.* de l'Empire ottoman depuis le khattichérif de Gulkhane 1839 (Paris 1851-1853). İstanbul'a yolculuğunu konu alan ve 1850 yılının Martından başlamak üzere Moniteur universel'de yayımlanmaya başlanan mektuplarının kitap haline getirilmiş şeklidir. O sırada Türkiye ile Rusya arasında yeni sorunların ortaya çıkması üzerine Avrupa kamuoyunun dikkati yeniden Osmanlı Devleti'ne çevrilmişti. Bu mektuplar Türkiye'nin gerçek yüzünün Batı'da tanınması açısından büyük değer taşımaktadır. Eserin I. cildinde Tanzimat'la birlikte değişen Osmanlı kurumları ve toplumsal yapı ele alınmakta, II. ciltte Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayri müslimlerin durumu tarihsel ve hukuksal açıdan incelenmektedir. Eser İngilizce'ye (Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Conditions of the Ottoman Empire, trc. L. Easthope, London 1856), İtalyanca'ya (Lettere Sulla Turchia, Milan 1853), İspanyolca'ya

(El Tanzimat organizacio de la Turquia Actual, Madrid 1854) ve yakın dönemlerde Türkçe'ye (Türkiye 1850, trc. Cemal Karaağaçlı, İstanbul, ts.; Osmanlıda Modernleşme Sancısı, trc. Cemal Aydın, İstanbul 1998) çevrilmiştir. Ubicini'nin mektupları Türkiye tarihi üzerine araştırma yapanlar için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. 2. La question d'orient devant l'Europe. Documents officiels, manifestes, notes, circulaires, *etc.* depuis l'origine du différend, onnotés et précédés d'une composition de la question des lieuxsaints (Paris 1854). Şark meselesinin yeniden alevlenmesi, Türk-Rus ilişkilerinin giderek gerginleşmesi üzerine kaleme alınan bir eserdir. Müellif, Rus ve Osmanlı devletlerince yayımlanan resmî belgelerden yola çıkarak Avrupa kamuoyunu aydınlatmayı amaçlar. Prens Mençikof'un İstanbul'a gelip Bâbıâli'ye ilk notayı vermesiyle başlayan eser

(5 Mayıs 1853) Rus Başvekili Nesselrode'un yayımladığı son genelgeye kadar (6 Haziran 1853) uzanır. Eserde sorunun kökenine inilir ve kutsal yerlerle ilgili zaman zaman geriye dönük ayrıntılara da yer verilir. 3. la Turquie actuelle (Paris 1855). Eserde 1839 Tanzimat Fermanı'yla açılan yeni dönemdeki gelişmeler ele alınır. Müellifin daha önce yayımlanan mektuplarıyla bu eser arasındaki benzerlikler dikkati çekmektedir. Burada devletin yeniden yapılanması, kurumlar, saray, bürokratik ve askerî durum, günlük yaşam, Türkiye'de kadının konumu, gelenek ve görenekler büyük ölçüde kişisel gözlemlere dayanılarak açıklanmaktadır. Eser Türkçe'ye de çevrilmiştir (1855'de Türkiye, trc. Ayda Düz, I-II, İstanbul 1977). 4. Provinces danubiennes et romaines (Paris 1864). Eflak ve Boğdan prenslikleri tarihine dairdir. Burada prensliklerin 1848 yılındaki faaliyetleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. 5. Les serbes de Turquie, études, statistiques et politiques de Serbie, le Montenegro et les pays serbes adjacents (Paris 1865). Müellif bu çalışmasına 1871'de kaleme aldığı Constitution de la principauté de Serbie adlı eseriyle katkıda bulunmuştur. Bu eserlerinde Ubicini, Rum ve Slav nüfusu karşısında maddî ve mânevî açıdan Osmanlı varlığının giderek zayıfladığına dikkati çekmektedir. 6. Etudes historiques sur les populations chrétiennes de la Turquie d'Europe (Paris 1867). 7. Etat présent de l'Empire ottoman statisque gouvernement, administration, finances, armeé, communautés non musulmans etc, ete. d'après le salnamèh (annuaire impérial) pour l'année 1293 de l'hégire (1875-1876) et les documents officiels les plus récents... (Paris 1876). Müellifin Pavet de Courteille ile birlikte yaptığı, devlet salnâmesindeki verilerin güncelleştirilip Fransızca'ya çevrilmesine yönelik önemli bir çalışmadır. 8. La constitution ottomane du 7 zilhidje 1293 (23 décembre 1876), expliquée et annotée (Paris 1877).

BİBLİYOGRAFYA

R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 460; A. Paul, "Nécrologie", Bulletin de la société de géographie de Marseille (Marseille 1884), s. 396-397; Corneliu Diaconovich, "Ubicini",

Enciclopedia românа, Sibiu 1904, s. 1150; “Ubicini”, TA, XXXII, 473; Stefanos Yerasimos, “Ubicini, Jean-Henri”, DBİst.A, VII, 319.

Zeki Arıkan

UBÛDİYYET

(العبوديّة)

Zâhirî ve bâtınî açıdan Allah’a tam kulluğu ifade eden tasavvuf terimi.

İslâmî literatürde insanın Allah’a karşı hürmet, tevazu, sevgi ve itaatini göstermek, rızasını elde etmek niyetiyle ortaya koyduğu dinî içerikli davranışlar için ibâdet, hayatını daima Allah’a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de ubûdiyyet ve ubûdet kelimeleri kullanılmıştır. İbadette belirli fiilleri yerine getirme öne çıkarken ubûdiyyette bu fillerle kazanılan hal, ahlâkî ve mânevî öz ağır basmaktadır. Tasavvuf kaynaklarında genellikle bu hal ve şuur üzerinde daha fazla durulmuş, ubûdiyyetin ibadetten üstün sayıldığı ileri sürülmüş, ibadetin gayesinin ubûdiyyet makamına ulaşmak olduğu belirtilmiştir. İbadetlerin daha çok bâtınî ve ruhanî özelliklerini ele alan sûfîler, ibadeti kulun yapmak veya yapmamakla sorumlu tutulduğu zâhirî davranışlardan ibaret görmeyip kulun ruhen kemale ermesine ve sonuçta Allah’a yakınlaşmasına vasıta olan kalbin her türlü amel ve halini ibadet kabul etmişler ve bu kapsamlı anlamı daha çok ubûdiyyet kavramıyla dile getirmişlerdir. Bu anlamda sûfîler âbid ile (zâhirî ibadetleri yerine getiren) abd (zâhirî ve bâtınî açıdan kul) arasında ayırım yapmışlar, abdin ubûdiyyet sıfatıyla nitelenen kimse olarak âbidden üstünlüğünü savunmuşlar, Hz. Peygamber’e Kur’an’da abd ismiyle hitap edilmesini (el-İsrâ 17/1; en-Necm 53/10) buna delil göstermişlerdir (ayrıca bk. ABD).

İlk sûfîlerden Kuşeyrî’ye göre ubûdiyyet sûfîlerin makam ve hallerinden biridir. Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinde adı geçen (s. 340-344) ilk dönem mutasavvıflarının ubûdiyyet hakkındaki görüşleri incelendiğinde terimin, kulun kulluğun gereği olarak emir ve yasakları yerine getirip varlık âleminde vuku bulan her şeyi Hak’tan bilmesi, irade ve tedbiri terketmesi, Allah’a zevk, muhabbet ve şevkle kullukta bulunması, sadece rabbi müşahede etmesi, kendisiyle ilgili konularda Hak’tan razı olması, diğer yaratılmışlara ve insanlara hoşgörü ile davranması ve kalben Hakk’a yönelip her an Hak ile meşgul olması, Hakk’ın dışındaki şeylere sabretmesi

gibi halleri ifade ettiği görülmektedir. Resûl-i Ekrem'in, "Dirheme kul olanın burnu yerde sürünsün, dirheme köle olan kahrolsun, kesesine esir olan hor ve hakir olsun" uyarısını (Buhârî, "Riḳāḳ", 10) dikkate alan sûfîler, nefsini tezkiye etmeyip Hakk'a kul olmayan kişinin Hakk'ın dışındaki şeylere köle olacağını, kulluğa gerçek anlamda lâyık olanın ancak Allah olduğunu, "Ben cinleri ve insanları yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım" âyetinde zikredilen (ez-Zâriyât 51/56) kulluktan maksadın Allah'ı bilmek (mârifetullah), bilmekten maksadın ise O'nu birlemek (tevhid) olduğunu belirtmişlerdir.

Tasavvufta ubûdiyyet hürriyet kelimesiyle birlikte ele alınmış, Allah'a kulluğunu her açıdan lâyıkıyla yerine getiren sâlikin dünyevî ve nefsânî her şeye yönelik kölelikten kurtulup mânevî hürriyete ulaşacağı ileri sürülmüştür. Bu noktaya dikkat çeken Hallâc-ı Mansûr hür olmak isteyenlere ubûdiyyeti tavsiye etmekte, kulluk görevlerini eksiksiz yerine getirenlerin bu görevleri ifa ederken hiçbir zorluk ve sıkıntı çekmeden hürriyetlerine kavuşacaklarını söylemektedir. Buna göre insanın Allah'a kul ve köle olmaktan başka çaresinin bulunmadığı, fıtratının bunu gerektirdiği, aksi takdirde mâsivâya, beşerî arzulara ve hırslarına teslim olacağı, bunun da kalp hürriyetine ters düşeceği vurgulanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre âriflerin en son makamı hürriyettir ve bu makama ulaşanlara "ahrâr" denir (Serrâc, s. 364). Muhyiddin İbnü'l-Arabî sûfîlerin, "Hürriyet kul ve köle olmayı talep etmektir" şeklindeki hürriyet-kölelik karşıtlığı üzerine kurulan tariflerini eksik bulur. Ona göre kul için hürriyet asla söz konusu edilemez. Çünkü gerçek kul âzat kabul etmeyecek şekilde Allah'a köle olan kimsedir.

Kulluk insanın zatî vasfıdır. Bu anlamda hürriyet gerçekte Allah'ın hakkıdır ve kul Allah'a ihtiyaç duyduğu sürece mutlak anlamda hür olamaz. Ancak kul kulluk sıfatından çıkıp Hakk'ın sıfatlarıyla nitelendiğinde (Hakk'ın kulun gören gözü, işiten kulağı olması gibi) hürriyet makamından pay alsa bile bu durum onun hür ismiyle anılmasına yetmemektedir. İnsan bu mertebede ancak "kul değil" şeklinde olumsuz bir nitelemeyle anlatılabilir. Bu ise insanı zatî sıfatı olan Allah'a kul ve köle olmaklıktan asla çıkarmaz. Zira insan âlemdeki bütün varlıklar gibi Allah karşısında mutlak bir zillet ve muhtaçlık içerisindedir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 502-503). Kulun hürriyetinden bahsedilecekse bunun yalnız mâsivâya yönelik

gerçekleşebileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre kulun mâsivâdan hür olması, "Şüphesiz kullarım üzerinde senin (şeytan) bir hâkimiyetin yoktur" âyetinde (el-Hicr 15/42) işaret edildiği gibi Hakk'ın dışındaki bütün otoritelerden ruhen âzâde olması, hiçbir şeyin kendisi üzerinde hak iddia edemeyecek bir mertebeye ulaşmasıdır. Dolayısıyla mutlak kulluk uzlet, halvet, fakr, terk ve melâmet gibi hallerle gerçekleştirilen bir makamdır. İbnü'l-Arabî bu makamın kendisi için de gerçekleştiğini, bu makamda iken hiçbir şeye sahip olmadığını, sahip olsa bile hemen onu bağışlayarak ondan kurtulduğunu, mutlak kulluk (abdiyyet) makamının her mertebe ve hal gibi Hz. Peygamber'e ait bulunduğunu söyler.

Sûfîler, ibadetle ubûdiyyet arasında bir fark gözettikleri gibi ubûdeti de ubûdiyyetten daha üstün bir mertebe kabul etmişlerdir. Bu terimler arasındaki farklılığa işaret eden ilk sûfîler Kuşeyrî'nin mürşidi Ebû Ali ed-Dekkāk ile Hakîm et-Tirmizî'dir. Dekkāk'a göre Allah'a kulluğun ibadet, ubûdiyyet ve ubûdet olmak üzere üç şekli vardır. İbadet ilme'l-yakīn (avam), ubûdiyyet ayne'l-yakīn (havas), ubûdet hakka'l-yakīn (havâssü'l-havâs) mertebesindeki sâlikler için söz konusudur. Bir başka taksime göre ibadet mücâhede sahibi içindir, çünkü o amel sahibidir ve bir karşılık beklentisi vardır. Ubûdiyyet mükabede (sıkıntı) sahibi içindir. Çünkü o hal sahibidir ve rıza, teslimiyet içindedir. Ubûdet ise Hakk'a teveccüh ve murakabede bulunan müşahede ehlinin sıfatıdır ve tam teslimiyet ve muhabbet üzeredir (Kuşeyrî, s. 341). Buna göre ubûdet sülûkte ulaşılan son mertebelerden biridir. Bu mertebede sâlik mecazi varlığından geçerek Hakk'ın gerçek varlığıyla var olup mahv halinden sahva geçer. Artık onun bütün fiilleri Hakk'ın tecellisidir. Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerine katılan İbnü'l-Arabî ubûdiyyet ve abd kelimelerinden eş anlamlı diye söz eder. Çünkü ubûdiyyet kulun bir niteliğidir ve ubûdiyyet hakkında söylenen her şey kulun makam ve anlamıyla örtüşmektedir. İbnü'l-Arabî ubûdiyyeti kuldaki zatî muhtaçlık ve zillet özelliğine bağlı bir nisbet olarak kabul eder. Buna göre ubûdiyyet kul ile kendisindeki kulluk özelliği arasındaki bir ilişkidir. "Zorunlu kulluk" anlamına gelen ubûdet ise bütün nisbetlerden arınmıştır; ne Allah'a ne de kendine nisbet edilir. Ubûdet makamının son derece çetin bir makam olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre bu makamda bulunan sâlik herhangi bir nisbet olmadığı için hem kuldur hem kul olmayandır (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 214-216). İsmâil Hakkı Bursevî ise ibadeti fiiller, ubûdiyyeti sıfatlar, ubûdeti zat mertebesiyle

irtibatlı şekilde izah eder ve, “Ey insanlar, rabbinize kulluk edin!” âyetinin (el-Bakara 2/21) her üç mertebeyi de kapsadığını söyler (Seyyid Mustafa Râsim Efendi, s. 775).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre kulluk şer‘î mânasının ötesinde aynı zamanda bir varlık durumuna işaret eder. Kulluk iki kısma ayrılır: Zatî kulluk ve emrî kulluk. Fıtrî, umumi, aslî ve mutlak kulluk şeklinde de isimlendirilen zatî kulluk, “Debelenen hiçbir varlık yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın” âyetinde (Hûd 11/56) bildirilen sadece insan ve cinlerin değil âlemdeki bütün varlıkların Allah karşısındaki mutlak kölelik, horluk ve muhtaçlığı anlamındadır. İbnü’l-Arabî’nin tekvinî emirle (var oluş hali) açıkladığı bu durum bütün mahlûkatın yaratılıştaki kulluğunu bildirir. “Gökte ve yerde olanların tamamı Allah’ı tesbih eder” âyeti (el-Cum‘a 62/1) buna delildir. Hakk’ın kulları olan mâsivânın burada bir mükellefiyeti ve iradesi söz konusu değildir. Teklifî emirle (sorumluluk hali) ilişkili emrî kulluk ise nebîler ve resuller aracılığıyla bildirilen emir ve yasakların yerine getirilmesinden ibaret olup mükellefiyet gerektiren kulluktur. Bu zâhirî ibadet kavramıyla benzeşir. Dolayısıyla aslî kulluk mümkün varlıkların zatlarının gereği olan kulluk iken vaz‘î, hususi ve fer‘î kulluk şeklinde adlandırılan emrî kulluk kulun efendisine karşı yapması gereken ibadetlerle ulaşılan bir makamdır. İbnü’l-Arabî ubûdiyyeti tasarruf (eylem) ve imkân ubûdiyyeti şeklinde ikiye ayırır; tasarruf ubûdiyyetinin kulun fiilî iradesinin var olduğunu dikkate alanlar için söz konusu olduğunu, Allah ehli nazarında gerçekte tasarruf ubûdiyyetinin bulunmadığını söyler. İmkân ubûdiyyeti konusunda ise bütün sûfîlerin aynı görüşte olduğunu belirtir. Çünkü bu ubûdiyyet mümkün varlık için zatı gereği var olan bir özelliktir; dolayısıyla kulun ubûdiyyeti terki kesinlikle söz konusu değildir (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 215-216).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 364; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 340-344; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 214-216, 502-503; İsmâil

Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (haz. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 300-304; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 775-778; Mustafa Çakmaklıoğlu, İbâdetlerin Tasavvufî Yorumu: Muhyiddin İbn Arabî Örneği, Ankara 2009, s. 66-83; Süleyman Uludağ, "İbadet", DİA, XIX, 247; Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", a.e., XIX, 233.

Semih Ceyhan

Ûc b. UNUK

(عوج بن عنق)

İsrâiliyat kaynaklı efsanevî bir dev.

İslâmî kaynaklarda bu varlığın adı hakkında Ûc (Âc) b. Ûk (Anak / Anâk) şeklinde farklı rivayetler de vardır. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî doğrusunun Ûc b. Ûk olduğunu belirtmekte (Tehẕîbü'l-luġa, III, 49; krş. Tâcü'l-ʿarûs, "ʿavc" md.), bazı kaynaklarda ise Unuk'un (Anâk) onun annesi, Uk'un da babası olduğu nakledilmektedir (Sa'lebî, s. 241; Kisâî, s. 233). Fîrûzâbâdî'ye göre Ûk, Ûc et-Tavîl'in babasıdır ve bu kelimenin Unuk şeklinde kullanımı yanlıştır (Ḳāmûs, "ʿavḳ" md.). İlk müfessirlerden Mukātil b. Süleyman onun adını Ûc b. Anâk bint Âdem olarak vermektedir (Tefsîr, I, 291-292). Kâ'b el-Ahbâr'ın naklettiğine göre Ûc'un babası Hâbil'i öldüren Kābil, annesi de Kābil'in kız kardeşi Anâk'tır. Yirmi yaşında iken babası, 200 yaşında iken annesi ölmüştür. Ûc, annesini öldürmek isteyen şeytana engel olmuş, bunu gören annesi de uzun ömürlü ve güçlü olması için ona dua etmiş ve bu dua kabul edilmiştir. Ûc'un 3300 veya 23.333 arşın boyunda olduğu ve 3000 yıl yaşadığı nakledilmektedir (Sa'lebî, s. 241; Kisâî, s. 233).

Denizler yükseldiğinde ancak topuklarına kadar çıkmakta, yürüdüğünde toprak titremekte, ağladığında gözlerinden akan yaşlar bir nehir oluşturmakta, günde bir defa iki iri fil yemekte, deniz

kenarında iken elini uzatarak balık yakalayıp onları güneşe tutarak kızartmakta, susadığında ağzını dayadığı nehrin akıntısını kesmekte, yılda sadece iki defa uyumaktadır. Hz. Nûh'a gemi yapımında kereste taşıyarak yardım etmiş, tûfan onun ancak topuklarına veya dizlerine kadar ulaşmıştır. Nemrud zamanında çok gururlanıp gökleri idare etmeye kalkmış ve cezalandırılmıştır. Taberî'nin Tevrat ehlinden naklen verdiği bilgiye göre Nûh tûfanından gemiye binenlerin dışında sadece Ûc b. Unuk kurtulmuştur (Câmiʿu'l-beyân, XV, 316). Rivayete göre tûfanda Hz. Nûh'un yanına gelerek kendisini gemiye almasını istemiş, fakat Nûh, "Git ey Allah'ın

düşmanı! Seni gemiye alma emri almadım” diyerek onu geri çevirmiştir. Diğer bir rivayette ise Hz. Nûh’un ondan gemiye binmesini istediğinde, “Tabağım kadar gemine nasıl bineyim” dediği nakledilmektedir. Bir yoruma göre Ûc, Nûh’a iman etmediği halde gemi yapımında kerestenin taşınmasında yardımcı olduğu için tûfanda boğulmamıştır.

Hz. Mûsâ, Yûşa‘ b. Nûn’u hak dini tebliğ için Firavun’a gönderince Firavun’un yanında Ûc da bulunmaktaydı. Ûc, Firavun’un kızını almak için dev gibi kayalarla Benî İsrâil yurdunu yok etmek ister, fakat Allah oraya hüdhüd kuşunu gönderir ve hüdhüd büyük bir taşı oyarak Ûc’un boynuna geçirir, daha sonra da onun beynini oyar. Bu sırada 20 zirâ boyundaki Mûsâ, 20 arşın zıplayarak 20 arşın boyundaki asâsı ile Ûc’un ancak topuğuna erişebilir ve onu öldürür (Kisâî, s. 234-235). Diğer bir rivayete göre Hz. Mûsâ on iki kabileden seçtiği on iki temsilciyi arz-ı mev‘ûda gönderdiğinde Ûc b. Unuk onları başının üzerindeki odun demetinin içine koyarak hanımına götürmüş ve ayağının altında ezmek istemiş, ancak hanımı onları öldürmeyip gördüklerini kavimlerine anlatmaları için geri gönderilmelerini söylemiştir. On iki temsilci geri döndüğünde durumu anlatmış, İsrâiloğulları da Allah’ın emrine rağmen orada çok zorba bir kavim bulunduğunu ileri sürerek (el-Mâide 5/22) vaad edilen topraklara girmemiştir (Sa‘lebî, s. 241-242). Bir rivayete göre ise Ûc b. Unuk öldüğünde onun Nil üzerine düşen gövdesi insanlar tarafından bir yıl köprü olarak kullanılmıştır. Bazı tefsirlere göre Ûc b Unuk, Amâlikalılar’ın reisiydi (İbn Kuteybe, s. 278 vd.; Hâzin, I, 64; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 76, 80; el-Bidâye, I, 107, 260).

Nûh tûfanını ve İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışını anlatırken yukarıdaki bilgilere değinen İbn Kesîr bunların akla ve nakle aykırı hezeyanlar olduğunu, tûfanda Nûh’un oğlu boğulduğu halde Ûc’un boğulmamasının düşünülemeyeceğini, onun boyu ile ilgili rivayetlerin Âdem’in boyu ile ilgili sahih rivayetlerle çeliştiğini, bütün bunların kutsal kitaplarını tahrif eden Ehl-i kitabın fâcir ve zındıkları ile İsrâiloğulları’nın cahilleri tarafından uydurulduğunu söylemektedir (el-Bidâye, I, 107, 260). İbn Kuteybe de söz konusu rivayetlerin cahillerin bile anlayabileceği bir yalan olduğunu, ne Resûlullah’tan ne de ashabından böyle bir şeyin nakledildiğini belirtmektedir. İbn Kuteybe Ûc ile ilgili rivayetleri zındıkların İslâm’ı lekelemek için uydurduğunu, avamın dikkatini çekmek isteyen kıssacıların bu gibi haberlere itibar ettiğini, bunların Câhiliye Arapları’nın hurafelerine

benzediğini kaydetmektedir (Teʾvîl, s. 278 vd.). Sahih hadis kaynaklarında Ûc'la ilgili rivayetlere pek rastlanmazken Şîrûye ed-Deylemî'nin Enes b. Mâlik'ten naklettiği bir rivayette ondan söz edilir. Buna göre Ûc b. Unuk 3700 yıl yaşamıştır. O denize dalıp büyük balıkları yakalıyor ve güneşte kızartıp yiyordu (el-Firdevs, III, 59). Hz. Âdem'in boyu ile ilgili sahih rivayetler ve güneşle dünya arasındaki mesafenin uzaklığı açısından bu rivayet reddedilmiştir.

Ûc hakkındaki rivayetlerin İsrâiliyat kaynaklı olduğunda şüphe yoktur. Eski Ahid'de yer yer devlerden, bu arada Nefilim (Nefhilim: iri adamlar) adı verilen eski zamanlarda yaşamış zorba ve meşhur adamlardan söz edilmektedir (Tekvîn, 6/4). İsrâiloğulları'nın vaad edilmiş topraklara girmek istememelerinin sebebi burada bulunan, onların yanında kendilerini çekirge sürüsü gibi gördükleri uzun boylu adamlardır ki bunlar Nefilim'den olan Anakoğulları'dır (Sayılar, 13/30-33). Tevrat'ta uzunluğu 9 arşın, eni 4 arşın olarak verilen, yatağı demirden olan, Başan ülkesinin Amorî kralı Og'dan söz edilir (Tesniye, 3/11; DB, IV/II, s. 1759). Talmud ve Midraşlar'da da Ûc'a benzer Og tasvirleri yer almaktadır. Buna göre Og, Hz. İbrâhim'in hizmetçisidir. Yaptığı hizmetlere karşılık âzat edilerek kral olmuş, krallığı esnasında altmış şehir kurmuştur. Lût'un kaçırıldığını Hz. İbrâhim'e o haber vermiştir, fakat onun asıl niyeti Sâre'yi elde etmektir. Bu yüzden daha sonra Hz. Mûsâ tarafından öldürülmüştür. Uyluk kemiği 3 fersahtan daha uzundur. Dev cüssesi ve ağırlığı sebebiyle hayatı boyunca hep demir yatakta yatmıştır. Uzun olan sadece boyu değildir, aynı zamanda boyunun yarısı kadar eni vardır. Günde 1000 sığır yemekte ve 1000 litre su içmektedir. İsrâiloğulları'nı yok etmek için 3 fersah boyundaki bir dağı yerinden söküp başının üstüne koymuş, İsrâiloğulları'na yaklaştığında karıncalar dağı delmiş ve dağ halka gibi boynuna geçmiş, bunu gören Mûsâ eline 12 arşın boyunda bir balta almış, 10 arşın zıplayarak Og'u ancak topuğundan vurmuş ve onu öldürmüştür (Ginzberg, IV, 256-259). Byblos'ta bulunan ve milâttan önce V. yüzyıla tarihlenen Finike yazmalarında da bu yaratıktan söz edildiği anlaşılmaktadır. Milâttan önce II. yüzyıla tarihlenen apokrif kitaplardan biri de "Ogias the Giant"tır (Devler kitabı).

İsrâiloğulları'nın gözlerinde büyüttükleri düşmanlarının zamanla dev masallarına dönüştüğü ve İslâm kaynaklarının da bunları eleştirmekle birlikte kaydettiği anlaşılmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ali el-Kārî

gibi âlimler bu tür haberlerin uydurulmasından ziyade bunların tefsir, hadis ve siyer kitaplarında yer almasının şaşırtıcı olduğunu, bu gibi rivayetlerin peygamberler ve onlara uyanlarla alay etmek için zındıklar tarafından uydurulduğunu söyler (el-Menârü'l-münîf, s. 77; el-Esrârü'l-merfûʿa, s. 447-448).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, III, 49; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 291-292; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1972, s. 278 vd.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XV, 316; Sa'lebî, Arâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1374/1954, s. 241-246; Muhammed b. Abdullah el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 233-235; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, III, 59; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1417/1997, I, 98; III, 29, 38; IV, 180; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl, Beyrut 1399/1979, I, 64; II, 25; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü'l-münîf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, s. 76, 77; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1420/ 1999, III, 76, 80; a.mlf., el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1989, I, 107, 260; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa bi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 447-448; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 147; II, 101, 291-292; III, 200; IV, 84; W. Rölling, "Eine New Phoenizische Inschrift aus Byblos", Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik, Wiesbaden 1974, II, 1-15; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. C418 (giant), C839 (Og); Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 49, 54; L. Ginzberg, Les légendes des juifs (trc. G. Sed-Rajna), Paris 2003, IV, 256-260; B. Heller, "Ûc", İA, XIII, 5-6; R. F. Johnson, "Og", IDB, III, 591; "Og", EJd., XII, 1341-1342.

Nebi Bozkurt

UCB

(العجب)

Kendini beğenme, böbürlenme anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “şaşmak, hayret etmek, yadırgamak” mânasındaki acb kökünden isim olan ucb “bir kimsenin hak etmediği bir mertebeyi kendinde vehmetmesi” şeklinde tanımlanır (et-Taʿrîfât, “ʿucb” md.; Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erîʿa, s. 306). Sözlüklerde ucb genellikle “övünme, kibir, tekebbür” diye açıklanırsa da (meselâ bk. Lisânü’l-ʿArab, “ʿacb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿacb” md.) âlimler bu kavramların birbirinden farklı olduğunu belirtir. Meselâ er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh adlı eserinde (s. 371, 377) ucb, kibir ve bunlarla ilişkisi bulunan ahlâkî kusurları geniş biçimde ele alan Hâris el-Muhâsibî kibrin ucbden doğduğunu kaydeder. İbn Hazm ucbü kendini beğenme, övünme, kibir ve büyüklenmenin aslı olarak gösterir ve birbirine yakın anlamlar taşıdığından çoğu insanın bu kelimeleri ayırt etmekte güçlük çektiğini ifade eder (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 73-74). Mâverdî kişinin itibarı ve mevkisiyle gururlanmasına kibir, faziletleriyle övünmesine ucb (iʻcâb) denildiğini söyler ve bunların ikisinin de faziletleri silip götürdüğünü kaydeder (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 228). Gazzâlî’ye göre kibir toplum içinde görülen bir durumdur, zira insanlar birbirine karşı büyüklük taslar. Ucb ise psikolojik bir hal olup tek başına yaşayanlarda da bulunabilir (İḥyâʾ, III, 343-344). Bazı kaynaklarda ucbün ileri derecesine idlâl denilmiştir. Buna göre ucb yapılan iyilikle böbürlenmek, idlâl iyiliğe karşılık beklemektir (Muhâsibî, s. 343-344; Gazzâlî, III, 371).

Ucb kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de ahlâkla ilgili anlamıyla bir âyette geçmektedir. Burada müslümanlara Huneyn Gazvesi esnasında sayılarının çokluğuyla böbürlendikleri hatırlatılmakta, yanlış olan bu davranışın kendilerine zarar verdiğine işaret edilmektedir (et-Tevbe 9/25). Kur’an’da ayrıca kibr (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr” md.), ulüv (Yûnus 10/83; el-İsrâ 17/4; el-Kasas 28/4), ihtiyâl (en-Nisâ 4/36; Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23), istiğnâ (el-Leyl 92/ 8; el-Alak 96/7) ve merah (el-İsrâ 17/37; Lokmân 31/18; el-Mü’min 40/75) gibi ucbe yakın mânalar taşıyan

kavramlar geçmektedir. İzzet kelimesi de iki yerde inkârcılar için “kendini beğenme” anlamında kullanılmıştır (el-Bakara 2/206; Sâd 38/2; krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ᶜazz” md.). Birçok âyette insanların meziyet ve üstünlük saydıkları özel durumlarından dolayı böbürlendikleri kaydedilmekte ve bu tutum yerilmektedir. Meselâ Âd kavmi, “Bizden daha güçlü kim var!” diyerek böbürlenmiş, bu yüzden korkunç bir felâketle yok edilmiştir (Fussılet 41/15). Çok zengin hazinelere sahip olan Kārûn bunları kendi bilgisi sayesinde elde ettiğini iddia edip gurura kapılınca benzer bir âkıbete uğramıştır (el-Kasas 28/78). Mekke müşrikleri de müslümanları aşağılar, onlara karşı malları ve oğullarının çokluğuyla övünürlerdi (Sebe’ 34/35). Bu âyetler incelendiğinde Câhiliye insanıyla İslâm’ı benimseyenin karakter farklılığının bu konuda ortaya çıktığı görülür. Kur’ân-ı Kerîm muhataplarından, kibir ve kendini beğenme gibi Câhiliye karakterini oluşturan eğilimlerden ruhlarını arındırarak gerçek ululuk ve yücelik sahibi Allah’a inanıp teslim olmalarını ister. Dinin adının İslâm olması da tevazu içeren bu teslimiyetle irtibatlıdır. Dinî mânada kâfir, insanları küçük gören ve kendisiyle övünen kişidir (Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, s. 187-192; Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, s. 193, 195). Kur’an’ın genelinde Allah’ın yüceliğine vurgu yapan; kulluğun ruhî ve amelî planda Allah’a teslimiyetle gerçekleşeceği, dolayısıyla kendini beğenme ve böbürlenme gibi benlik iddiası taşıyan davranışların İslâmî ahlâkla bağdaşmayacağı inancını telkin eden; kulun Allah, insan ve diğer varlıklarla ilişkisini böyle bir zemine oturtmasını isteyen bir anlatım hâkimdir.

Hadislerde kibir ve gururla ilgili çeşitli kavramlar yanında ucb ve aynı kökten bazı kelimeler de yer alır (Wensinck, el-Muᶜcem, “ᶜacb” md.). Bunların birinde Hz. Peygamber kişinin dindarlığıyla böbürlenmesinin tehlikesine dikkat çekmiştir (Müsned, II, 390). Benzer bir ifade kişisel görüşlerini beğenenlere dair hadiste geçmektedir (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 17). Tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. Ecda‘ın, “İlmin başı Allah korkusu, cahilliğin başı kişinin bilgisiyle böbürlenmesidir” dediği nakledilir (Dârimî, “Muḳaddime”, 30). Ahlâk kitaplarında sıkça zikredilen bir hadiste (meselâ bk. Muhâsibî, s. 336; Gazzâlî, III, 369) üç şeyin helâk edici olduğu belirtilmiş, bunlar cimriliğin esiri olmak, tutkulara bağlanmak ve kendisiyle övünmek şeklinde sıralanmıştır. Diğer bir hadiste insanın, vücut bakımına ve giyim kuşamına önem vermekten hoşlanmasının kibir sayılıp sayılmayacağı sorusuna cevaben Resûlullah’ın “Hayır, bunlar güzeldir ve

Allah güzeli sever” dediği ifade edilmiştir (Müsned, I, 399).

Kibir, ucb ve tevazu kavramları ahlâk ve tasavvuf kitaplarında genellikle birlikte ele alınmıştır. Meselâ Muhâsibî’nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh adlı eserinde ucb ve kibir konularının, Râgıb el-İsfahânî’nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa’sında kibir-tevazu, övünme ve ucbun peş peşe incelendiği görülür. Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inin kırk ana bölümden biri “Kibir ve Ucbün Yerilmesi” başlığını taşır, tevazu da bu bölümde incelenmiştir. İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı, İbn Abdülber enNemerî’nin Behcetü’l-mecâlis’i, Nüveyrî’nin Nihâyetü’l-ereb’i gibi edebî-ahlâkî eserlerde de anılan konular bir arada işlenmiştir. Tasavvufî ahlâkın ilk müelliflerinden olan Muhâsibî er-Riʿâye’nin “Kitâbü’l-ʿUcb” adlı bölümüne ucbün ahlâkî ve içtimaî zararlarını anlatan ifadelerle başlar. Ona göre bir kimsenin kendini beğenmesi ucb, insanları aşağılaması tekebbürdür (s. 371). Ucbün asıl sebebi kişinin kendini başkalarından daha değerli görmesidir ve kibir, övünme gibi kötü huylar bundan doğar. Nitekim İblîs’in kendini Âdem’den üstün görmesi (el-A‘râf 7/12; Sâd 38/76) onu kibre ve isyana götürmüştür. Birçok insanda bulunabilen ucb günahları görmeyi engelleyen, hata ve kötülükleri güzel gösteren, yanlış davranışları doğru zannettiren bir âfettir. Sapıklığa öncülük edenler ucb yüzünden helâk olmuştur. Abdullah b. Mes‘ûd insanı felâkete sevkeden iki şeyin ümitsizlik ve ucb olduğunu söyler. Zira ümitsizliğe kapılan kişi günahlarının bağışlanmayacak derecelere ulaştığını düşünerek tövbeyi bırakır ve sonuçta kendini tamamen kötülüğe terkeder. Ucb de insana nefsini tertemiz gösterip günahlarının farkına varmasını engeller. Bu sebeple, “İnsan ne zaman kötü olur?” sorusuna Hz. Âişe, “İyi olduğunu zannettiği zaman” cevabını vermiştir (a.g.e., s. 335-337). Kişinin böbürlenmesi onun dini veya dünyasıyla ilgilidir. Dinde böbürlenmenin sebebi ilim, amel, doğru ya da yanlış görüşler; dünya ile ilgili böbürlenmenin sebebi benlik tutkusu, zenginlik, soy sop, evlât ve akraba çokluğu olabilir. Muhâsibî ucb sebeplerini incelerken bu konudaki yanılgıları ve bunları düzeltme çarelerini gösterir. Ucb hakkındaki temel yanılgı insanın nefsiyle ilgili bilgisizliği ve kavuştuğu nimeti kendinden bilmesi, ucbün çaresi kişinin nefsini tanıması, nimet sahibinin Allah olduğunu

bilmesi ve O’na şükretmesidir (a.g.e., s. 338-371).

Ucb konusunu genişçe ele alan âlimlerden biri de İbn Hazm'dır. Ucbün ilim, amel, fikrî derinlik, soyluluk, makam gibi gerçek bir üstünlüğe işaret edebileceği gibi temelsiz ve anlamsız bir duygudan da kaynaklanabileceğini belirten İbn Hazm insanın, kişiliğini zedeleyecek basit davranışlardan uzak durmasını sağlayacak düzeyde onurlu duruşunu fazilet sayar; bazılarında bu tutumun başkalarına karşı güç kullanmaya, zorbalığa, zulüm ve saldırganlığa kadar varabileceğini belirtir. Bu kişiler güçleri oranında kötülük işlemekten çekinmezler; yeterince güçleri yoksa kendilerini över, başkalarını yerip alaya alırlar. Böbürlenenlerin ruh hallerini de tahlil eden İbn Hazm bu duygunun akıl ve zekâ kıtlığından doğduğu sonucuna varır. İnsan bu yeteneklerden yoksun olduğu ölçüde kendini akıllı ve zeki sanır. Nitekim mecnun ve sarhoş aklı başında olanları, cahil filozofları ve âlimleri, küçük çocuk tecrübeli yaşlıları alaya alır; ayak takımı akıllı şahsiyetleri küçümser. İbn Hazm ayrıca akıl, zekâ, bilgi, mevki, cesaret, servet, şöhret, güzellik, asalet gibi böbürlenmeye yol açan şeyleri sıralayıp her birinden kurtulma çarelerini anlatır. Hiçbir kusuru bulunmadığını sanan kişi çaresiz bir belâya düşmüş demektir. Gerçekte peygamberler dışında kusursuz insan yoktur. Kendini kusursuz görmek en büyük kusurdur ve tam bir akıl yoksunluğudur (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 65-76).

Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in ucbe ayırdığı bölümünde (III, 369-378) bu huyun kötülüğünü ve zararlarını ifade eden âyet ve hadislerle İslâm büyüklerinin sözlerini aktardıktan sonra mahiyetini inceler. Buna göre ucb, insanın kendinde dinî veya dünyevî bir üstünlük bulunduğunu zannetmesi sonucunda ortaya çıkar. Bir kimsenin üstünlüğünü kaybetmekten korkması ve onu Allah'ın bir nimeti bilerek mutlu olması ucb değildir. Ucb sahip bulunduğu üstünlüğü Allah'tan değil kendinden bilmektir. Kişinin, birine iyilik yaparak bunu büyütmesi ve iyilik ettiği kimseyi minnet altında bırakması da ucbdür. Gazzâlî, diğer kötü huylar gibi bir ahlâk hastalığı kabul ettiği ucbü tedavi etmenin yollarını da ayrıntılı biçimde anlatır. Sonuçta ucb cahilliğin doğurduğu bir hastalıktır ve tedavisi bilgiyle mümkündür. Kendinde bir üstünlük gören kişi bunu verenin Allah olduğunu bilmeli, nefsine değil Allah'ın lutfuna hayranlık duymalı, O'na minnettar kalmalıdır; ancak bu sayede ucbden kurtulabilir. Gazzâlî, ucbün sebeplerini incelediği bölümde geniş ölçüde Muhâsibî'nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh'ından yararlanmakla birlikte konuyu daha sistemli ve bilimsel şekilde ele almıştır.

Ahlâk kitaplarında ucb, ahlâkla ilgisi yanında modern psikolojideki narsizme yakın bir anlamda psikolojik ve pedagojik boyutuyla da incelenmiştir. Meselâ Ebû Bekir er-Râzî ucbün kendini sevmekten kaynaklandığını söyler ve insanın iyi özelliklerini abartırken kötü özelliklerini önemsiz gördüğünü, bu eğilimin güçlenmesinin ucbe dönüştüğünü belirtir. Râzî'ye göre ucbün en tehlikeli yanı onu besleyen sebeplerin önemsiz sayılmasıdır. Bu durumdaki insanın ucbden kurtulması mümkün değildir (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 46-47). Râzî'den yararlandığı bilinen Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de aynı görüşleri tekrarlar (eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, s. 25-26). Ucbün aslının ben sevgisi olduğunu söyleyen Râgıb el-İsfahânî, "Bir şeye karşı hissettiğin ölçüsüz sevgi gözünü kör, kulağını sağır eder" meâlindeki hadiste (Ebû Dâvûd, "Edeb", 116) buna işaret edildiğini, bu anlamda gözü kör, kulağı sağır olanların artık kendi kusurlarını göremeyeceklerini kaydeder (ayrıca bk. KİBİR; TEVAZU).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 399; II, 390; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 335-371, 377, 383, 391, 395, 411; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), s. 381-388; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 46-47; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. M. Ebü'l-Hayr es-Seyyid - Muhammed eş-Şerkāvî), Beyrut 1425/2004, s. 228-234; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 65-76; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 437-442; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 306-307; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 343-344, 369-378; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî, Dımaşk 1348/1929, s. 25-26; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, III, 370-375; T. Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 187-192; a.mlf., Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 193, 195.

Mustafa Çağrıcı

UCEYLİYYE

(العجيليّة)

Kādiriyye tarikatının Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mûsâ b. Uceyl el-Yemenî'ye (ö. 690/1291) nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

UCEYMÎ

(العجيمي)

Ebü'l-Bekā (Ebû Alî) Hasen b. Alî b.Yahyâ el-Uceymî el-Hanefî el-Mekkî (ö. 1113/1702)

Hadis, fıkıh ve tasavvuf âlimi, tarihçi.

10 Rebîülevvel 1049 (11 Temmuz 1639) tarihinde âlim yetiştiren bir ailenin çocuğu olarak Mekke'de doğdu. Ataları aslen Yemenli'dir, bir süre Mısır'da yaşamış, ardından Mekke'ye yerleşmişlerdi. Babası Mescidi Harâm'da Hanefî makamının müezzini idi. Uceymî nisbesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Atalarının muhtemelen bir süre Necid'e yerleşmiş olup bölgenin âdetlerine göre yabancılara verilen Uceymî nisbesiyle anıldıkları, ailesinin Benî Rebîa'dan Bağdat'a yerleşen Uceymîler'e mensup bulunduğu, dedelerinden birinin dilinin peltekliği dolayısıyla Arapça harfleri doğru telaffuz edememesi yüzünden bu lakabın verildiği kaydedilir. Uceymî henüz bir yaşında iken babasının ölümü üzerine annesi tarafından yetiştirildi. Dokuz yaşında hıfzını tamamladı. Annesi vefat edince eğitimini ağabeyi üstlendi. Muhammed b. Ali el-Buhârî el-Mekkî'den kıraat, Hanefî fakihi ve Mekke müftüsü Pîrîzâde İbrâhim'den (İbn Bîrî) fıkıh, on beş yıla yakın talebelik yaptığı Mâlikî fakihi Îsâ b. Muhammed b. Muhammed es-Seâlibî el-Mağribî el-Mekkî'den hadis, tefsir, usûl-i fıkıh, tasavvuf, akaid, siyer, Arap dili ve edebiyatı gibi dersler aldı. Şâfiî fakihlerinden Mühennâ b. İvaz Bâmezrû' el-Hadramî, Şebrâmellisî ve Berzencî, mutasavvıf Kuşâşî, hadis ve astronomi âlimi Rûdânî, Şâfiî fakihi, muhaddis ve mutasavvıf Kûrânî, Yemenli âlim ve tarihçi Şillî, hadis ve tefsir âlimi, tarihçi İbn Allân ve Şâfiî fakihi Zeynelâbidîn b. Abdülkādir et-Taberî de onun hocaları arasındadır.

İlim tahsil ederken ders vermeye başladı ve bir süre evinde talebe okuttu. Hocası Îsâ b. Muhammed es-Seâlibî'nin ölümünden sonra Mescidi Harâm'da hocalık yapmaya devam etti. Zühd ve takvâ sahibi olan Uceymî "Müsnidü'l-Hicâz" lakabıyla ve yetiştirdiği talebelerle tanındı. Özellikle

dönemin Hicaz, Yemen, Mısır ve Suriye bölgelerinde kendilerinden hadis rivayet edilen üç meşhur âlimden biridir (diğerleri Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nahlî el-Mekkî [ö. 1130/1717] ve Abdullah b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî'dir

[ö. 1134/1722]). Uceymî'nin talebeleri arasında İbn Akīle, Mekke müftüsü Abdülkādir b. Ebû Bekir es-Sıddîkī, Tâceddin b. Ahmed ed-Dehhân, Mekke müftüsü, kadısı ve Mescidi Harâm imamlarından Tâceddin Ebü'l-Fazl b. Abdülmuhsin el-Kalaî, Bedreddin b. Ömer Hûc el-Mekkî, Muhammed b. Sultân el-Velîdî, Abdülhâlıḳ el-Mezcâcî el-Hanefî, Ziyâüddin Mustafa b. Fethullah el-Hamevî el-Mekkî, Muhammed Emîn el-Muhibbî, muhaddis İbn Hamza, Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, oğlu Muhammed ve torunu Abdülkādir b. Yahyâ zikredilebilir. Medine'de Mescidi Nebevî'de ve Tâif'te İbn Abbas Camii'nde de ders veren Uceymî 3 Şevval 1113'te (3 Mart 1702) Tâif'te vefat etti. Faslı mutasavvıf, muhaddis ve fakih Ayyâşî er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye adlı eserinde Uceymî'ye geniş yer ayırmış ve onunla tanışmış olmaktan duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir (II, 212 vd).

Eserleri. 1. Târîḫu Mekke ve'l-Medîne ve Beyti'l-Maḳdis. Bu yerlerin tarihiyle birlikte faziletleri, camileri, mezarlıkları, su kaynakları, önemli mevkileri ve ziyaret yerleri hakkındaki eserin bir nüshası Riyad Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 43/1; bk. Bender b. Muhammed elHemedânî, s. 101). 2. el-Fetḥu'l-ġaybî fîmâ yeteʿallaḳu bi-manṣıbi Âli Şeybî. Kâbe örtüsüyle ilgili hizmetlerle görevli Benî Şeybe ailesine dair küçük bir risâle olup bir nüshası Riyad Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 559/8; bk. a.g.e., s. 111). 3. Ḫabâya'z-zevâyâ. Müellifin Mekke'deki çeşitli tekke ve zâviyelerde faydalandığı tasavvuf âlimleri başta olmak üzere kendilerinden ders aldığı hocalarının biyografisini ihtiva eden eser özellikle XI. (XVII.) yüzyılda Mekke'nin dinî ve sosyokültürel tarihi bakımından önemlidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 2410; Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 7; bk. a.g.e., s. 417). 4. İsbâlü's-setri'l-cemîl ʿalâ tercemeti'l-ʿabdi'ẕ-ẕelîl. Uceymî'nin kendi hayatına dair küçük bir risâledir (Mektebetü Mekkete'l-Mükerreme, nr. 6/16; bk. a.g.e., s. 426). 5. İhdâʾü'l-leṭâʾif min aḫbâri'ṭ-Ṭâʾif. Tâif şehrinin coğrafyası, dinî ve kültürel tarihi hakkındadır (nşr. Yahyâ Mahmûd es-Sââtî, Riyad 1393/1973; Tâif 1400/1980; nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire

1417/1996). 6. Ḳurretü ʿuyûni ẕevi’r-rütbe bi-tedḳīḳı mesâʾili’ṣ-ṣalâti fi’l-Kaʿbe. Kâbe içinden Kâbe’nin dışındaki imama uymaya dair bir risâle olup Riyad Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 1054; bk. M. Habîb el-Hîle, s. 376). Uceymî’nin çoğu risâle mahiyetindeki diğer bazı eserleri de şunlardır: en-Nefḥu’l-miskî fî ʿumreti’l-Mekkî, es-Seyfü’l-meslûl fî cihâdi aʿdâʾi’r-Resûl, Maʿrifetü ṭuruḳı’ṣ-ṣûfiyye, Bulûġu’l-meʾmûl min maʿrifeti’l-mükellefi ve ṭarîḳı’l-vüṣûl, Buġyetü’l-müsterfid fi’l-ḳavli bi-ṣıḥḥati îmâni’l-muḳallid, Taḥḳīḳu’n-nuṣra li’l-ḳavli bi-îmâni ehli’l-fetre, Maẓharu’r-rûḥ bi-sırri’r-rûḥ, Taḥṣîlü’l-ḳaṣdi ve’l-murâd min eḥâdîs̱i’t-terġībi fî eyseri’l-aʿmâli ve’l-evrâd, el-Ecvibetü’l-mardiyye ʿale’l-esʾileti’l-Yemâniyye (Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, s. 172-173).

BİBLİYOGRAFYA

Ayyâşî, er-Riḥletü’l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/ 1977, I, 319; II, 212-225; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, III, 136-142; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 167-168; Brockelmann, GAL Suppl., II, 536-537; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 294; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 264; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 810-813; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 205; Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri’n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 167-173; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 370-377; Bender b. Muhammed b. Reşîd elHemedânî, el-Menhecü’t-târîḫî li-müʾerriḫî Mekkete’l-mükerreme, Riyad 1418/1997, s. 91-101, 417, 426.

Casim Avcı

UÇ BEYİ

Türk devletlerinde sınır boylarındaki askerî grupların kumandanı, sancak beyi.

Türk devletlerinde sınır kesiminde teşkilâtlanan savaşçı bölüklerin başındaki askerî lideri veya idareciyi tanımlamak üzere kullanılan bu tabir, Osmanlılar'da sınırlarda sürekli akın faaliyetleri yapan ve bulundukları bölgenin yönetimini üstlenen beyleri ifade eder. Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasıyla birlikte Bizans sınır hattında ortaya çıkan Türkmen beylerine tarihî terminolojide uç beyi denmiş, kurulan beyliklere de uç beyliği adı verilmiştir. Uç kelimesi "sınır" anlamına gelmekte olup umumiyetle gayri müslim devletlerle olan sınır kesimini belirtmek için kullanılmış ve kendine has bir siyasî ve kültürel oluşumu içine alarak farklı bir anlam kazanmıştır. Bu şekilde, daha ziyade Anadolu'nun güneyinde Arap ve Bizans sınır bölgesini, Endülüs'te İslâm devletiyle kuzeydeki hıristiyan krallıkları arasında kalan ara alanı ifade eden "sugūr" ile yine sınır hattında müstakil hale gelen askerî bölgeleri belirtmek için kullanılan "avâsım" geleneğinin bir uzantısı olmuştur (bk. AVÂSIM; SUGUR). Benzeri bir teşkilâtın aynı unsurlar ve gayelerle Bizans tarafında da yer aldığı bilinmektedir. Sınır bölgesindeki hıristiyan serhat teşkilâtı "akritai" adıyla anılmakta ve bu miras Roma İmparatorluğu'nun sınır muhafaza ve ileri karakollarına dayanmaktaydı.

XII ve XIII. yüzyıllardan itibaren Anadolu'da özellikle Bizans'a karşı savaşmak üzere sevkedilen savaşçı birliklerin konuşlandığı sınır bölgelerine dönemin Selçuklu kaynaklarında uç adının verilmiş olması, muhtemelen bu kesimde yoğun bir şekilde teşkilâtlanan Türkmen boylarının adlandırmasından kaynaklanmaktadır. 1204'te tahtı yeniden ele geçiren I. Gıyâseddin Keyhusrev yardım ve destek gördüğü uç Türkmenleri sayesinde başarıya ulaşmış, Denizli, Uluborlu ve Honas dahil uç bölgesine Mavrazemos'u uç emîri olarak tayin etmiş, Mavrazemos, Alâeddin Keykubad zamanında da uç emirliğini sürdürmüştür. Daha sonra Denizli yöresinde Türkmenler'in yoğun bulunduğu uç kesimine İnançoğulları adıyla anılacak beyliğin temellerini atan Mehmed Bey (ö. 660/1262) tayin

edilmiştir. Kaynaklarda adının "Mehmed Bey-i Uç" şeklinde geçmesi dikkat çekicidir. Hatta uç kelimesi XIV. yüzyıl ortalarına ait İlhanlı malî kayıtlarında çoğul yapılarak "ucât" şeklini almıştır. Memlük kaynaklarında da "sâhibü'l-ucât" tabirine rastlanır.

Uç kavramı, özellikle İlhanlı baskısı karşısında Anadolu'ya göçmek zorunda kalan kalabalık Türkmen topluluklarının Selçuklular tarafından Batı Anadolu sınır hattına yerleştirilmesiyle zaman içerisinde müstakil beyliklerin ortaya çıkışına zemin hazırlayacak derecelerde farklı bir siyasal ve kültürel nitelik kazanmıştır. Uçlarda yerleşen Türkmen boyları daha çok bir boy beyinin liderliği altında savaşçı birlikler olarak teşkilâtlanmış, başlangıçta merkeze bağlı şekilde faaliyet gösterirken zamanla Anadolu Selçuklu idaresinin zayıflaması ve İlhanlı vesâyetine girmesi sonucu daha bağımsız biçimde hareket etmeye başlamıştır. Serhat boylarındaki uç beyleri, bir taraftan Bizans'a karşı akınlarda bulunurken diğer taraftan merkezî idareye vergi verip konumlarını veya aşiretleri içindeki muhtelif bölükler bünyesinde üstünlüklerini korumaya çalışmışlardır. Uç beyleri, genellikle ya sınır hattındaki boyun beyi ya da sınır hattına sevkedilmiş Selçuklu emîrleriydi. Bunlardan özellikle ikincileri bölük denilen savaşçı topluluğun başında yer almakta ve sınır boyunda çeşitli

adlarla anılacak idarî bölgelerinde yerleşmiş yahut göçebe hayat tarzı süren toplulukların vergilerini toplamakta, akınlarda elde ettikleri ganimetlerle geçinmekte, ayrıca merkezî idareye bunun karşılığı belirli bir pay ödemekteydi. Bulundukları sınır hattında yer alan ve zamanla içeride kalan bölgeler XV. asırdan kalma Osmanlı tahrir kayıtlarında "zeâmet, bölük, divan", boylar söz konusu olduğunda ise "tîr" gibi terimlerle karşılanmıştır. Özellikle bölük kelimesi tamamıyla askerî özelliği olan bir nitelik taşır. Meselâ Doğu Karadeniz'de Trabzon Rum İmparatorluğu sınırlarına yerleşmiş uç beylerinin teşkilâtı bölük adıyla geçer. Bu bölükler zamanla bir beyin idaresi altında birleşip müstakil beylik haline gelmeye başlamıştır. Osman Bey de bir uç beyi olarak hem mensup bulunduğu boyun beyi hem de savaşçı bölüklerin lideriydi. Onun kurduğu beylik gibi Batı Anadolu uç bölgesinde ortaya çıkan Karesi, Saruhan, Aydın ve Menteşe beylikleri de hemen hemen aynı süreçlerle müstakil birer devlet konumu kazanmıştır.

Osmanlı Beyliği'nin teşekkülünün ardından fetihlerin Trakya ve Rumeli

yakasına kaymasıyla uç teşkilâtı bu kesimde yerleşmiştir. Başlangıçta Trakya bölgesinde faaliyet gösteren uç beyleri daha bağımsız hareket edebiliyorlardı. Bunların çoğu menşe itibariyle, artık birer Osmanlı toprağı haline getirilmiş Batı Anadolu Türkmen beyliklerinin eski emîrleri ve beyleriydi. Karesi ümerâsından Hacı İlbey ile Lala Şâhin özellikle 761'den (1360) sonra Balkanlar'a yayılan Osmanlı hâkimiyetinin tesisinde önemli roller oynamış birer uç beyi durumundaydı. Daha önce Osman Bey'in silâh arkadaşları olan beylerin de İstanbul civarındaki sınır hatlarında birer uç beyi gibi hareket ettikleri bilinmektedir. İlk Osmanlı kroniklerinden aktarılan tarihî gelenekte Akça Koca, Abdurrahman Gazi, Konur Alp, Turgut Alp, Köse Mihal gibi beyler bir nevi uç beyi gibi takdim edilir ve bunların fütuhatı Osman Bey adına yaptıkları belirtilir. Aynı kaynaklar, bu yapının ve teşkilâtın Rumeli'ye kaydırılmasıyla yeni bir fetih alanının açıldığına işaret eder. Evrenosoğulları, Mihaloğulları, Turahanoğulları, Balkanlar'daki uç bölgelerinde faaliyet gösteren ve adları en çok zikredilen uç beyleridir. Bunlar aynı zamanda akıncı beyleri olarak kaynaklarda yer alır. Rumeli yakasındaki bu uç beyleri sınır hatlarındaki faaliyetleriyle önemli sayılabilecek servetler elde etmişler, hatta iktidarı belirleyebilecek ölçüde güç kazanmışlardır. Çok defa akınlarını bağımsız şekilde yürütmüşler, tâbi oldukları Osmanlı hükümdarlarının katıldıkları seferlerde de tecrübeleriyle ve savaş bilgileriyle önemli rol oynamışlardır. Rumeli'de mevcut güçlü uç beyleri, Fâtih Sultan Mehmed zamanına kadar taht uğruna mücadele eden Osmanlı hânedanına mensup şehzadeler için önemli bir dayanak oluşturmuş, bunların destek verdiği şehzade güçlü bir aday olarak öne çıkmıştır. Uç beyleri özellikle Yıldırım Bayezid'in saltanatı sırasında merkezin sıkı denetimi altına alınmış, ancak Fetret döneminde yeniden tahtın belirleyici gücü haline gelmiştir. II. Murad zamanında da güçlerini devam ettirdikleri anlaşılan uç beyleri Fâtih'in merkezîleştirme siyasetinden etkilenmiş, merkezle bağları daha da güçlendirilmiştir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde bilhassa II. Bayezid devrindeki taht mücadelelerinde son defa etkin rol üstlenmiş ve taht iddiasıyla Kefe'den Rumeli'ye geçen Yavuz Sultan Selim'e destek vermişlerdir.

Rumeli'deki uç beyleri zamanla sınır hatlarındaki sancaklarda sancak beyi hüviyetiyle faaliyet göstermişlerdir. Kendilerine timar, zeâmet ve haslar verilerek merkeze bağlanan bu beyler, fethettikleri yerlerde yaptırdıkları hayır eserleriyle bu yerlerin İslâmlaşma ve Türkleşmesinde etkin rol

oynamışlardır. Bu anlamda Batı Trakya'da Evrenosoğulları, Tesalya kesiminde Turahanoğulları ve Üsküp yöresinde Paşa Yiğit'in evlâtlığı İshak Bey ve ailesi eserleriyle dikkat çeker. XVI. yüzyılda akın faaliyetlerinin aksaması ve sınır sancaklarının beylerbeyiliklerle / eyaletlerle (meselâ Budin beylerbeyiliği, Habsburg sınırındaki sancaklar üzerinde tam yetkili hale getirilmiştir; benzeri şekilde Tımışvar ve Bosna beylerbeyilikleri de zikredilebilir) irtibatlı hale getirilmesi uç beyi kavramının unutulmasına yol açmıştır. Osmanlılar'ın doğu sınırlarında ise uç beyi tabiri, gayri müslimlere karşı gazâ / akın yapma ruhuna uygun bir alan olmadığından kullanılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 100-104; II, 62, 101, 116, 144, 160, 216, 233; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 53, 85, 101; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 123-128, 146-147; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 58, 60, 70; Neşrî, Cihannümâ (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 90, 112, 334; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 36 vd.; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (nşr. Adnan Erzi), Ankara 1972, s. 122 vd.; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 1-23; Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Uç Beği Denizlili Mehmed Bey", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 294-298; Halil İnalcık, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu", a.e., IX, 73-83.

Feridun Emecen

UD

(العود)

Telli mûsiki aletlerinden biri.

Türkiye'de ve hemen bütün Arap ülkelerinde aynı adla yaygın biçimde kullanılır. İran, Azerbaycan, Ermenistan ve Yunanistan'da da sevilen çalgılar arasındadır. İran'da bir adı barbat olup Yunanistan'da uti ismiyle anılır. Organalojide ud kısa saplı lavtaların tipik örneğidir; yeryüzündeki diğer bütün kısa saplı lavtalar (Avrupa lavtası, İstanbul lavtası, Çin pipası, Japon biwası, Rumen kobzası) udun veya atası olan çalgının birer türevidir (bk. LAVTA). Ud benzeri ilk çalgının eski Mısır'da 19-29. sülâleler döneminde (m.ö. 1320-1085) yapıldığı sanılmaktadır. Bu dönemden kalma kil kabartmalardan birinde udun atası sayılabilecek bir çalgı tasvir edilmiştir. Milâttan önce VIII. yüzyıla tarihlenen kilden bir Elam figüründe de buna benzer bir çalgı vardır. Udun bundan yüzyıllar sonra müslüman Ortadoğu'da yeniden ortaya çıkıncaya kadarki tarihi iyi bilinmemektedir. Muhtemelen eski ud gibi bu yeni ud da tek bir ağaç parçasından oyularak yapılıyordu ve gövdesi bugünkü udunkinden daha küçüktü; göğsü ise deridendi. Sâsânîler bu çalgıya "barbat" (kaz göğsü) adını

vermişlerdir. Bir bakıma uda barbatın Araplar tarafından geliştirilmiş biçimi denilebilir. Arap kaynakları, ünlü mûsikişinas Zelzel'e kadar (ö. 174/790) udun sapının ve gövdesinin aynı ağaç parçasından yontulup oyularak yapıldığını, müstakil sapın Zelzel tarafından getirilen bir yenilik olduğunu kaydeder. Gövdenin Zelzel'den sonra artık oyularak değil ağaç dilimleri yan yana getirilerek yapıldığı tahmin edilebilir. Esasen ud ile barbat arasındaki en önemli fark barbatın nisbeten küçük gövdeli ve deri göğüslü olması, udun ise daha büyük bir gövdesi ve bu yüzden tahtadan bir göğsünün bulunmasıdır. Arapça ud "öd ağacı" demektir; muhtemelen ilk udların göğsü bu ağaçtan yapılmıştır. Henry George Farmer da çalgıya ud adının bu ahşap göğsü dolayısıyla verildiğini ifade eder.

Ud kelimesi ilk defa VII. yüzyıla ait Arapça metinlerde geçer. Ancak

sonraki İran ve Arap metinlerinde barbat, ud ve tumbur kelimeleri görülmektedir. Fârâbî'nin ud çaldığı ve bu çalgıda bazı değişiklikler yaptığı belirtilmektedir. Fârâbî döneminde de muhafaza edilen udun sapındaki "destan" adlı perde bağları X. yüzyılın sonuna doğru terkedilmiştir. En pest tel olan bam telinin ne zaman ve kimin tarafından eklendiği bilinmemektedir. XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar en tiz telin altına bağlanan bu tel tizden peste doğru sırayla bağlanan öbür tellerin düzenini bozuyordu. Bu durum bam telinin en üste alınmasıyla düzeltilmiştir. Ud önceleri tahtadan bir mızrapla çalınmaktaydı. Endülüslü mûsikişinas Ziryâb (ö. 230/845) kartal teleğinden yapılan mızrabı yaygınlaştırmış (günümüzde genellikle esnek plastikten mızraplar kullanılmaktadır), udun İspanya'ya geçişinde de önemli rol oynamıştır. Modern organalojinin kurucusu kabul edilen Curt Sachs, udun Avrupalılar'ca benimsendiğinde sapına yeniden perde bağlanışını Batılılar'ın değişkenliğe ve belirsizliğe değil kesinliğe önem vermesiyle açıklar. Halbuki müslümanlar udun sapındaki perde bağlarını, değişkenlik ve belirsizliklerden hoşlandıkları için değil nağmeye dayalı mûsikilerinin nazariyatçılarca tesbit edilen aralıklardan çok daha fazlasını gerektirmesinden çıkarmışlardır. Bugün Türkiye'de kullanılan udun diğer İslâm ülkelerindeki udlardan hemen hiçbir yapısal farkı yoktur. Ancak Arap udunun tel boyunun Türk udundan yaklaşık 1 cm. daha uzun olduğunu (59,5 cm.) ve Arap udlarının bir ses daha pest akortlandığını belirtmek gerekir (Arap udunun nevâ perdesi Türk mûsikisindeki çârgâh perdesine tekabül eder).

Zamanımızdaki yapısını ud bazı küçük değişiklik dışında yaklaşık bin yıldan beri korumaktadır. Çalgının insan kucağını dolduran iri gövdesini yirmi kadar hilâl biçimli ahşap dilim oluşturur. Sap bir takoz aracılığıyla gövdeye takılır. Burguluğa doğru daralan bu yassı sapın gövdeyle birleştiği yerdeki genişliği yaklaşık dört parmaktır. Sapla 45 derecelik bir açı yapan burguluk dar ve uzun bir "S" çizer; "kulak" adı da verilen akort burguları burguluğa yandan girer. Bam teli dışındaki öbür beş tel çifttir. Günümüzde naylon tellerin kullanıldığı en alttaki iki çift tel (nevâ ve gerdâniye telleri) eskiden bağırsaktandı. Diğer tellerin hepsi ipek üstüne gümüş veya bakır sargılıdır. Bu teller en yaygın biçimde tizden peste doğru gerdâniye, nevâ, dügâh, hüseynîaşiran, kaba bûselik ve kaba ırak yahut kaba hüseynîaşiran (sol, re, la, mi, si ve fa# veya mi) perdelerine akortlanır. Her tel doğrudan, göğse yapışık olan tel takozundan (udda bu aynı zamanda ana eşiktir) çıkar

ve burgulukla sapın birleştiği yerdeki dip eşikten aşarak burgusuna sarılır. Udun göğsü yaklaşık 1 mm. kalınlığında ladin veya köknar tahtasından bir levhadır. Bunu alttan destekleyen çıtalara "balkon" adı verilir. Göğüste çoğunlukla, ikisi küçük ve yanda bulunan üç yuvarlak delik vardır. Bunlar gül veya kafes denen süslü oymalarla kapatılmıştır. Avrupa lavtası gibi göğsünde büyükçe tek bir delik yer alan udlar da vardır. Böyle udlara daha çok Araplar'da rastlanır. Son yıllarda Arap ülkelerinde Bağdat kökenli, yuvarlak olmayan, oval delikli ve kafessiz udlar da yaygınlaşmaktadır. Oturularak kucağa alınan ud üstten sağ kolla, alttan sağ bacakla sıkıştırılır; sağ eldeki mızrapla çalınır, tellere ise sol elin parmaklarıyla basılır.

XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı sarayında büyük rağbet gören ud XVII. yüzyılda terkedilmiştir. Nâyî Osman Dede'ye (ö. 1142/1729) kadar bütün nazariyatçılar perdeleri udun sapı üzerinde işaret etmişlerdi. İlk defa Osman Dede perdeleri ney üzerinde göstermiştir. Kantemiroğlu da aynı dönemde perdeleri tamburun sapı üzerinde işaretlemeyi tercih etmiştir. Böylece Osmanlı dönemi mûsikisinde birinci ud dönemi nazarî yönden kapanmıştır. Gerçekte bu husus bestekârlıkta Osmanlı üslûbunun doğduğu döneme rastlar ve nazariyatın da Osmanlılaşması anlamına gelir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru ud yeniden klasik Türk mûsikisi çalgıları arasına katılmıştır. Ancak eski udun göğsünün iki yanındaki ardıç yanaklar kaybolmuş, tel sayısı beşten altıya çıkmıştır. Bu ikinci dönemde İstanbul'da ud çalanların sayısında büyük artış görülmeye başlanmış, bu arada pek çok ud imalâthanesi açılmıştır. İmalâtçıların en ünlüsü Rum asıllı Manol Usta idi. Aynı dönemde sayıları hızla artan mûsiki dükkânlarında bir yandan ud satışı yapılmakta, bir yandan da ud eğitimi verilmekteydi. Bu devirde amatör veya profesyonel pek çok ûdî yetişmiştir. Bunların içinde fasıllarda ve plaklarda çalan Ûdî Âfet (Hapet Mısırlıyan), Ûdî Arşak (Çömlekçiyan), Mısırlı İbrâhim, Ûdî Sâmi Bey, bazı plaklarda Tanbûrî Cemil Bey'in kemençesine eşlik eden Ûdî Fethi Bey, daha çok konaklardaki meclislerde görünen Ûdî Nevres Bey (Orhon), Avrupaî virtüozluğun ilk temsilcilerinden Ali Rifat (Çağatay), Sedat (Öztoprak) ve Refik Talat (Alpman) beylerle ilk ud ve viyolonsel derslerini Ali Rifat Bey'den alan Şerif Muhittin Targan ve özellikle 78 devirli plak döneminin "hâkim"i konumundaki Yorgo Bacanos anılmalıdır (Türkiye'de yapılan ilk plak kayıtlarında en önemli iki çalgı ud ve kemandı).

Yumuşak ve temiz ses çıkarmak için kösele mızrap kullanan Nevres Bey'in tarzı mızrabı eşikten olabildiği kadar uzağa vurmaya dayalıydı. Muhtemelen bu çığırı Ali Rifat Bey açmıştır. Öğrencisi Şerif Muhittin de aynı tarzı benimsemiş, kendisine Avrupalı virtüozları örnek alarak udun tekniğini görülmemiş ölçüde geliştirmiştir. Daha sonra Bağdat Konservatuvarı'nda yetiştirdiği Cemil ve Münir Beşir kardeşlerle Selman Şükür aracılığıyla onun tekniği bütün Arap âlemine yayılmıştır. Nevres Bey'inkinden daha sert bir mızrap kullanan Yorgo Bacanos, mızrabı eşiğe yakın vurarak güçlü ve enerji dolu bir ses elde etmeyi tercih etmiştir. Cemil Bey'in tamburunu andıran çalışıyla Yorgo Bacanos kendinden sonraki hemen bütün ûdîleri etkilemiştir. Cinuçen Tanrıkorur ile ud icrası yeni bir üslûp kazanmış, o da Cemil Bey'in tamburundan etkilenmiştir. Fakat Bacanos'un tersine bol vibratolu ve glissandolu, ancak az mızrap kullanmaya dayalı bir çalışa yönelmiştir. Tanrıkorur'un üslûbunda tını birliğini bozmamak için bir nağme tamamlanıncaya kadar aynı telde kalınması, ileri pozisyonlar kullanılarak çalgının pest telleriyle melodinin desteklenmesi de önemlidir (Tanrıkorur'un hazırladığı "Ud Metodu" 1970'te Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu tarafından ödüle lâyık görülmüş, ancak eser henüz yayımlanmamıştır). Günümüzde gerek Türkiye'de gerekse Arap

ülkelerinde geleneksel sayılan üslûbu yaşatmaya yönelenlerin yanı sıra udu gitar gibi kullanmayı seçen icracılar da yetişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Salâhî, Hocasız Ud Öğrenmek Usûlü, İstanbul 1326; a.mlf., İlâveli Ud Muallimi, İstanbul 1340; Muallim Fahri [Kopuz], Nazarî ve Amelî Ud Dersleri, İstanbul 1336; Cemîl Beşîr, el-ʿÛd ve ṭarîḳatu tedrîsih, Bağdad 1961; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 259-260; C. Sachs, Kısa Dünya Musikisi Tarihi (trc. İlhan Usmanbaş), İstanbul 1965, s. 16; a.mlf., The History of Musical Instruments, New York 1968, s. 253-255; Mahmoud Guettat, La musique classique du Maghreb, Paris 1980, s. 234-238; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 89; a.mlf., "Türk Sazları: 2",

MTM, sy. 4 (1331), s. 137-139; H. G. Farmer, Studies in Oriental Music (ed. E. Neubauer), Frankfurt 1986, II, tür.yer.; a.mlf., “Zelzel”, İA, XIII, 507-508; A. Shiloah, The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture, Aldershot 1993, s. 179-205; Sermet Muhtar Alus, İstanbul Yazıları (haz. Erol Şadi Erdinç - Faruk Ilıkan), İstanbul 1994, s. 191-194; Şerif Muhiddin Targan, Ud Metodu (nşr. Zeki Yılmaz), İstanbul 1995; The New Grove Dictionary of Musical Instruments (ed. Stanley Sadie), New York 1995, III, 687-693; Habib Hassan Touma, La musique arabe, Paris 1996, s. 91-95; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1997, s. 343-345, 375-377; Mutlu Torun, Ud Metodu, İstanbul 2002; İsmail Baha Sürelsan, “Uda Dâir”, MM, sy. 211 (1965), s. 197-198; C. E. Bosworth v.dğr., “ʿUd”, EI^2 (İng.), X, 767-773.

Fikret Karakaya

el-UDDE

(العدّة)

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh’tır (İbn Ebû Ya‘lâ, III, 384). Eserin usul konularının tamamını ihtiva eden ilk sistematik Hanbelî usul kitabı olduğunu söylemek mümkündür. Önceki Hanbelî âlimlerinin usul alanındaki görüşlerini içermesi yönüyle el-ʿUdde Hanbelîler açısından, Cessâs’ın el-Fuṣûl’ünün Hanefîler açısından sahip olduğu öneme sahiptir. Eserin mevcut tek nüshasının sonundaki kayıtta 428 (1036-37) yılında tamamlandığı belirtilmektedir. el-ʿUdde’nin başında fıkıh ve fıkıh usulü tanımlarıyla delillere genel bir bakış yapıldıktan sonra “tanımlar” ve “harfler” başlıklarıyla geniş bir girişe yer verilmiş, birinci bölümde fıkıh usulü terimleri yanında bazı mantık ve kelâm terimlerinin tarifi yapılmış, ikinci bölümde fıkhî hükümleri ilgilendiren harflerin anlamları açıklanmıştır (I, 67-212). Kelvezânî’nin et-Temhîd’i ile Ebü’l-Vefâ İbn Akīl’in el-Vâżıḥ’ında devam ettirilen bu yöntem daha sonraki Hanbelî usul kitaplarında terkedilmiştir. Ana konuların (bab) altında emir, nehiy, umum, nesih, haberler, icmâ, taklid, kıyas, illet, sual, cevap ve muarâzanın kısımları, ictihad şeklinde sıralandığı eserde alt konular “mesele” ve “fasıl” başlığı altında verilmiştir. el-ʿUdde, Ahmed b. Hanbel’in kullandığı bazı ifadelerin ne anlama geldiğine ilişkin kısa bir bölümle sona ermektedir.

Eserin başında yapılan taksimde deliller asıl, mefhûmü’l-asıl ve istishâbü’l-hâl olmak üzere üçe ayrılmıştır. Asıl kapsamında kitap, sünnet ve icmâ yer alır. Hitabın delâletiyle ilgili konular mücmel ve mufassal (mübeyyen) şeklinde birinci asıl (kitap) çerçevesinde ele alınmıştır. Mefhûmü’l-asıl kapsamında ise mefhûmü’l-hitâb (mefhûmü’l-muvâfaka ve lahnü’l-hitâb), delîlü’l-hitâb (mefhûmü’l-muhâlefe) ve ma‘ne’l-hitâb (kıyas) yer alır. İstishâbü’l-hâl de berâetü’z-zimme istishâbı ve istishâbü’l-hâli’l-icmâ şeklinde ikiye ayrılır. Hitabın delâletinin asıl ve mefhûmü’l-asıl şeklindeki bu ayırımının ana hatları itibariyle kelâmcı usulcülerin mantuk-mefhum şeklindeki ayırımına denk düştüğü söylenebilir. Delillerin ve delâlet

şekillerinin buna benzer tasnifini bazı farklılıklarla Ferrâ’dan önce İbn Fûrek’te görmek mümkündür (M. Hassân İbrâhim, s. 549, 560, 566, 575, 620). Meselâ Ferrâ, fehve’l-hitâb ve lahnü’l-hitâbı mefhûmü’l-hitâb kapsamında değerlendirirken İbn Fûrek bunları diğer iki kısımla birlikte dörde ayırdığı ma‘külü’l-asıl başlığı altında ele almıştır.

el-ʿUdde’de farklı görüşlere temas edilirken şöyle bir yöntem izlendiği görülür: Müellif, konunun başında tercih ettiği görüşü belirtip o konuda Ahmed b. Hanbel’den gelen rivayetleri sıralamış, ardından diğer ekol ve usulcülerin görüşlerini zikretmiş, daha sonra benimsediği görüşün gerekçesini ortaya koyarak bu görüşe yönelik muhtemel itirazları cevaplama yoluna gitmiş, son olarak da muhalif görüşlerin gerekçelerini kaydedip bunlara cevap vermiştir. Bu açıdan bakıldığında el-ʿUdde Hanbelîler yanında Hanefî, Şâfiî, Eş‘arî ve Mu‘tezilî usulcülerin görüşlerini inceleyen, az da olsa Mâlikî ve Zâhirîler’in görüşlerine değinen mukayeseli bir eserdir. Müellif ekollerin kendi içindeki görüş farklılıklarını ihmal etmemekle birlikte bazı konularda bu hususu dikkatten kaçırmıştır. Meselâ Hanefîler’e nisbet ettiği mutlak emrin fevri gerektirdiği görüşü (I, 282) Kerhî ve Cessâs’a ait olup (el-Fuṣûl, I, 295) Hanefîler’de hâkim görüş bunun aksi yönündedir (krş. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 26). Mu‘tezile’ye izâfe ettiği mutlak emrin nedbe delâleti yönündeki görüş de (I, 229) Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr’a aittir (krş. el-Muġnî, XVII, 107; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, I, 50-51).

Müellif, kelâmla bağlantılı konularda Mu‘tezile’ye muhalif olarak Eş‘arî bakış açısını benimsemekle birlikte (meselâ bk. I, 90, 216; II, 392, 422) birçok konuda onlardan ayrılır (meselâ bk. I, 214, 222; IV, 1243). Fıkıh mezhepleri açısından ele alındığında benimsediği görüşlerin Hanefîler’den ziyade Şâfiîler’inkine yakın olduğu görülür (meselâ bk. II, 432, 441, 448, 550, 559, 615, 703; III, 788, 814, 885; IV, 1346, 1409). Bununla beraber Hanefîler’in usul anlayışının belirgin özelliklerini taşıyan birçok meselede onların görüşünü benimser (meselâ bk. II, 376-380; IV, 1196, 1379; V, 1604-1610). Sonraki Hanbelî usulcüleri tarafından pek kabul görmeyen bazı görüşlerine şunlar örnek verilebilir: İsimlerin sözlük anlamları şer‘î anlamlarına nakledilmez (I, 190; krş. Kelvezânî, II, 252; Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, II, 426; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 173; Tûfî, I, 490-492); şer‘in gelmesinden önce fiillerde aslî hüküm haramlıktır (IV, 1243; krş. Kelvezânî,

IV, 269-282; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, V, 259-262; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, II, 765; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, I, 325); farz ve vâcip birbirinden farklıdır (II, 376; krş. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, III, 163; Tûfî, I, 274; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, II, 836; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, I, 351-352).

Usulcülere ve onların eserlerine yaptığı atıflardan Ferrâ'nın el-ʿUdde'de kendi zamanına kadar yazılan usul kitaplarının büyük bir bölümünü gördüğü, onlardan istifade ettiği ve mevcut usul birikimini yansıtmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Diğer ekollere nisbetle Hanefîler'in görüşlerine daha çok yer vermiştir. Bunda babasının Hanefî mezhebine mensup bir fakih ve muhaddis olmasının da (DİA, X, 253) etkisi düşünülebilir. Hanefîler'in görüşleri için başvurduğu kaynakların başında Cessâs'ın el-Fuṣûl'ü gelmektedir. Ancak Hanefîler'in görüşlerinden yalnız faydalanmakla yetinmemiş, benimsediği görüş ve değerlendirmeleri bu eserden iktibas etmiştir. Meselâ beyanın tanımı, beyan çeşitleri, beyana ihtiyaç duyan şeyler ve kendisiyle beyanın yapıldığı şeylere dair konuları çok az bir tasarrufla Cessâs'ın eserinden aktarmıştır (el-ʿUdde, I, 100-130; krş. el-Fuṣûl, I, 238-258). Bunun dışında Hanefîler'in görüşleri bağlamında istifade ettiği ve

tercihlerine yer verdiği kişiler arasında Kerhî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî önemli yer tutmaktadır. Eserine atıfta bulunmasından hareketle (II, 666) Bâkıllânî'nin et-Taḳrîb ve'l-irşâd'ını gördüğü ve Eşʽarî usulcülerine nisbet ettiği hususlarda bu kaynaktan faydalandığı anlaşılmaktadır. Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserlerine atıf yapmamakla birlikte Muʽtezile'ye nisbet ettiği görüşlerde onların eserlerinden faydalandığını söylemek mümkündür (muhkem ve müteşâbihin tanımı konusunda isim belirterek Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye atıfta bulunur [II, 6879]; el-Muʿtemed'de yer almayan bu tanımları Ferrâ muhtemelen Basrî'nin el-ʿUmed'e yaptığı şerhten aktarmıştır). Müellif eserinde akaid, tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân, hadis ve ulûmü'l-hadîs, fıkıh ve Arap dili konusunda yararlandığı birçok esere atıfta bulunmuştur (neşredenin girişi, I, 37-47).

Usulcüler tarafından fıkıh usulü yazımında izlenen, kelâmcıların ve fakihlerin yöntemi şeklindeki ayırımın esasını, usul kurallarını mezhep imamlarından gelen rivayet ve görüşler doğrultusunda tesis etme

düşüncesinin meydana getirdiği kabul edilecek olursa genelde Hanbelîler'in ve özelde Ferrâ'nın el-ʿUdde'de fakihler yöntemini izlediğini söylemek mümkündür. Zira usul kurallarını Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler doğrultusunda oluşturmaya büyük özen ve gayret göstermiştir. Şöyle ki, her konunun başında o konudaki usul kuralını belirlemeye yönelik olarak Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayetleri sıralamış ve tercihini buna göre yapmıştır. Aktardığı rivayetleri râvileriyle birlikte veren Ferrâ, bulabildiği bütün rivayetleri tercih ettiği görüşün Ahmed b. Hanbel'e aidiyetini desteklemek için kullanmıştır (meselâ bk. II, 448-453). Ayrıca bu rivayetlerin meseleye nas, zâhir, işaret ya da îmâ yoluyla mı delâlet ettiğine dikkat çekmiştir (meselâ bk. I, 215, 224, 248, 293, 339). Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı görüşlere dayanak teşkil edecek rivayetlere yer verip bunlardan birini tercih etmiştir (meselâ bk. Hz. Peygamber'in, niteliği bilinmeyen fiillerinin nedbe değil vücûba delâlet ettiği konusu, III, 735-738; önceki peygamberlerin şeriatının Resûl-i Ekrem'i, dolayısıyla ümmetini de bağladığı konusu, III, 753-757). Hanbelî usulcüleri arasındaki ihtilâflar da esasen Ahmed b. Hanbel'den nakledilen farklı rivayetlerin tercihinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Ferrâ'nın genelde kelâmcı usul anlayışına karşı menfi bir tavır sergilemesi, fer'î konularda inceleme yapmadan önce usulün öğrenilmesinin mümkün olmadığını (I, 70) ve usulü bilmekle beraber fürû-i fıkhı bilmeyenlerin muhalefetinin icmânın teşekkülünde dikkate alınmayacağını ifade etmesi de (IV, 1136) bu eserinde fakihlerin yöntemini izlediğini söylemeye imkân veren karîneler arasında sayılabilir.

el-ʿUdde başta Ferrâ'nın öğrencileri Kelvezânî ve Ebü'l-Vefâ İbn Akīl olmak üzere Muvaffakuddin İbn Kudâme, Tûfî, Şemseddin İbn Müflih, Ali b. Süleyman el-Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi birçok Hanbelî usulcünün eserlerinde kullandığı temel kaynaklardandır. Eser üzerine müellifin kendisi Muḫtaṣarü'l-ʿUdde adıyla bir çalışma yapmışsa da (Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, III, 384) günümüze ulaşmamıştır. el-ʿUdde, Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî tarafından 1977'de Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve yayımlanmış (I-III, Beyrut 1400/1980; I-V, Riyad 1414/1993), ayrıca Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1423/2002).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 37-47, 64; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 2000, I, 238-258, 295; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 107; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 50-51; Şemsüleimme es-Serahsî, Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 26; Kelvezânî, et-Temhîd (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 252; (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), IV, 269-282; Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, II, 426; III, 163, 361; V, 259-262; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Mekke 1419/1999, III, 384; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır (nşr. Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd), Riyad 1987, s. 173; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, I, 274, 490-492; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 91; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymîn), Riyad 1425/2005, I, 3; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, et-Taḥbîr şerḥu’t-Taḥrîr fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn), Riyad 1421/ 2000, II, 765, 836; İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1413, I, 325, 351-352; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1401/1981, s. 465; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 99; M. Hassân İbrâhim, İbn Fûrek ve âs̱ârühü’l-uṣûliyye: el-Muḫtaṣar fi’l-uṣûl, Dımaşk 1422/2002, s. 549, 560, 566, 575, 620.

Davut İltaş

ÛDEH, Abdülkādir

(bk. ABDÜLKĀDİR ÛDEH).

UDHİYYE

(bk. KURBAN).

UFUK

(الأفق)

Grekçe'si "ορίζω" (bölmek, ayırmak) olan Arapça ufk (çoğulu âfâk) teriminin tanımını, eski astronomlar tarafından bilinmesine rağmen ancak Hipparchos (ö. m.ö. 120) yapmış ve küresel astronomide kullanmıştır. Hipparchos'un ardından bu terime Batlamyus, dünya merkezli sistemin matematiksel ayrıntılarını açıkladığı el-Mecisṭî'de ufuk dairesiyle birlikte sıkça yer vermiştir. Küresel astronominin en önemli matematiksel parçalarından birini teşkil eden ufuk sonraki astronomlar tarafından da ölçümlerde kullanılacaktır. Bu arada müslümanların konuya yaptıkları katkılar çok önemlidir. IX. yüzyıl Türk astronomlarından Fergānî ufuk dairesini şöyle tanımlar (The Elements, s. 114): "Yeryüzünde görünen gökyüzü ile görünmeyen gökyüzünü ayıran dairedir ve kutbu zenittir; bu daire göğü ikiye bölen büyük dairelerdendir". XI. yüzyıl astronomlarından Bîrûnî de Kitâbü't-Tefhîm'de ufuk terimini ve bileşenlerini ayrıntılı biçimde kaydeder (bk. bibl.).

Gözlemcinin bulunduğu noktadan yere çizilen teğet düzlemin gökküre ile ara kesitine ufuk adı verilir. Çekül doğrultusuna dik her düzlem bir ufuk düzlemidir. Diğer bir ifadeyle görünüşün herhangi bir şekilde engellenmediği bir alanda ve havanın açık olduğu bir zamanda sabit bir noktadan çevreye bakıldığında gökyüzü ile yerin birbirine değer gibi görünen noktalarının oluşturduğu dairesel çizgiyle sabit nokta arasındaki alana ufuk denir. Sabit nokta çok düz bir alanda ise (açık deniz veya düz bir ova) ufuk daire biçiminde algılanır. Buna göre dört ufuk vardır. 1. Gerçek ufuk (ufk-ı hakîkî). Gözlemcinin bulunduğu noktadan geçen çekül doğrultusunun yerin merkezine uzatılması ve orada bu doğrultuya dik olduğu düşünülen düzlemin gökküreyle kesiştirilmesi sonucunda görülen ufuktur. Gerçek ufkun meydana getirdiği bu daireye büyük ufuk dairesi denir. Gerçek ufuk görünür ufka paralel olan ve yerin merkezinden geçen düzlemdir;

gökküreyi iki eşit kısma ayırır. 2. Sezilen ufuk (ufk-ı hissî). Gözlemcinin bulunduğu noktadan yere çekilen teğet düzlemdir. Bir gözlemci tarafından görülen yeryüzü parçasını sınırlayan eğri alan görünür ufuktur; göğü gözlemciye görünen ve görünmeyen kısım olarak eşit olmayan iki kısma ayırır. Gerçek ufukla sezilen ufuk arasında yer yarıçapı kadar mesafe bulunur. 3. Matematiksel ufuk (ufk-ı riyâzî). Yeryüzündeki çekül doğrultusuna dik düzleme denir. Gök cisimlerinin yükseklik açıları rubu‘ tahtasıyla ilgili ölçümlerde bu ufuk esas alınarak hesaplanır. 4. Görünür ufuk (ufk-ı mer‘î / ufk-ı zâhirî). Yeryüzünde yüksek bir dağın tepesinde bulunan bir gözlemci, “ceb” doğrultusunda e noktasının yere teğet durduğunu gözlemler. Buna göre “bb^1” dairesi görünür ufuk olur. Bu durumda matematiksel ufukla görünür ufuk arasında “dec” açısı kadar farklılık ortaya çıkar ve buna ufuk sapma açısı adı verilir. Gözlemci yükseğe çıktıkça sapma açısı artar; yani yeryüzünde bulunan bir gözlemciye göre batmış görünen güneş yüksek bir dağdaki gözlemci için henüz batmamıştır. Bu sebeple sapma açısı namaz vakitlerinin ve gündüz sürelerinin belirlenmesinde önem taşır. Ufuk sapma açısı , yer yarıçapı R[M]=e = 6,37106 ve h[m] dağ yüksekliği olsun; küçük açıları için cos c g = f elde edilir.

Ufuk çizgisi, ufuk düzlemi ve ufuk dairesi. Açık alanda durulan noktadan çevreye bakıldığında gökyüzü ile yerin algılanan değme noktalarının birleştirilmesiyle oluşan dairesel çizgidir. Yeryüzünde durulan bir noktadan yere teğet geçtiği düşünülen düzlem de ufuk düzlemidir. Ufuk düzleminin oluşturduğu çembere ufuk dairesi denilir. Ufuk dairesi yeryüzünde görünen gökyüzü ile görünmeyen gökyüzünü ayıran dairedir, kutupları zenit (semtü’r-re’s, baş ucu) ve nâdir (semtü’l-kadem, ayak ucu) noktalarıdır. Bu daire göğü ikiye bölen büyük dairelerdendir. Zenit, küre üzerinde evrenin merkezinden ve bir kişinin boyu istikametinden geçen doğru çizginin bittiği noktadır; bunun karşıtı nâdir noktasıdır. Bir yıldızın doğuşu ve batışı ufuk dairesiyle bilinir. Bu daire ekvatoru iki noktada keser. Bunlardan biri doğu noktası / doğu ılımı (nokta-i meşrıḳ / meşrıḳ-ı i‘itidâl), diğeri batı noktası / batı ılımıdır (nokta-i mağrib / mağrib-i i‘tidâl). Bu iki noktayı birleştiren doğru çizgi doğu ve batı çizgisi olarak adlandırılır. Doğu noktası ile ekliptiğin bir parçası veya bir yıldızın merkezi arasındaki yaya doğu genişliği (sea-i meşrıḳ) adı verilir. Bu daire ile ekliptiğin kesiştiği iki noktadan birine doğuş noktası (tâli, birinci ev, güneşin günlük yörüngesinin

muayyen bir zamanda ufuktan yükseldiği nokta), diğerine de batış noktası (gārib-i sâbi‘) denilir.

Ufuk mesafesi. Yeryüzü tam bir küre olarak farzedilirse ufuk mesafesi tanjant teoremine göre şöyle yazılabilir:

$OC^2 = OA \times OB$

Burada OC (d) ufuk mesafesi, AB (D) yerin çapı, OB (h) gözlemcinin deniz seviyesinden yüksekliğidir. Buna göre formül

$d^2=h(D+h)$ ya da $d=Kh(D+h)$ olur.

Ufuk düzlemiyle konum hesaplama. Ufuk düzlemi ve ufuk dairesi vasıtasıyla hem yeryüzünde bulunan bir noktanın (meselâ bir şehrin) hem de gökyüzündeki bir noktanın (meselâ bir yıldızın) konumu hesaplanabilir. Yeryüzünde D noktasında bulunan bir gözlemcinin yerine bağlı olarak herhangi bir B noktasının konumu kuzey-güney doğrultusuna göre alınan açıklık açısına göre belirlenebilir.

Ufuk koordinat sistemi. Gökyüzündeki bir noktanın ya da bir yıldızın konumu ufuk koordinat sistemi adı verilen koordinat sistemiyle belirlenebilir. Bu sistemle bir yıldızın yüksekliği (ufuk düzleminden açısal uzaklığı), zenit uzaklığı ve azimutu (semt ya da güney açısı da denir; bir yıldızın güney doğrultusuna göre açısal uzaklığı) tesbit edilir. Buna göre Y’de bulunan bir yıldızın yükseklik açısı h (Yy yayı), zenit uzaklığı z açısı (Yzenit yayı) ve azimutu güney noktasından itibaren a açısı olur. Yükseklik 0 ile 90 derece arasında, zenit uzaklığı 0 ile 180 derece arasında ve azimut güney noktasından itibaren batıya doğru 0 ile

360 derece arasında ölçülür. Bir yıldızın ufuk koordinatları zamana bağlı olarak değişir.

Ufuk alçalması (inhitât-ı ufuk). Yeryüzünde m tepesinde bulunan bir gözlemcinin görünür ufku “kck^1” olsun. Buna göre “mk” doğrusunu çizdiğimizde “f^1f” ufku ile meydana getirdiği “kmf^1” açısı ufuk alçalma açısı olur.

Bîrûnî’nin ufuk alçalma açısıyla yer ölçüm yöntemi. Halife Me’mûn, belki de tarihte ilk defa dönemin meşhur gökbilimcisi ve coğrafyacılarından oluşan bir kurula yerin çevresini ölçerek büyüklüğünü belirleme görevini vermişti. İki ayrı yerde yapılan ölçümlerde bir meridyen dairesinin 1 derecelik yayına karşı gelen uzunluk gökbilimsel yöntemlerle ölçülerek bulunan değer 360 ile çarpılmış ve dünyanın çevresinin uzunluğu bulunmuştur. Coğrafyanın bütün alanlarında önemli eserler veren Bîrûnî de bu konuyla ilgilenmiştir. Kullandığı yöntemlerin ilki yukarıda açıklanan yöntemin aynıdır ve belirttiğine göre elde ettiği sonuç da Me’mûn dönemindeki ölçümleri doğrular niteliktedir. İkinci yöntem ise kendine aittir. Bîrûnî, Hindistan’a yaptığı bir seyahat sırasında geniş bir ovaya hâkim yüksek bir dağa çıkmış ve orada ölçtüğü ufuk alçalma açısından yararlanarak yerin çevresinin uzunluğunu hesap etmiştir.

Yandaki şekilde

l = ufuk alçalma açısı,

r = yerin yarıçapı ve

h=dağın yüksekliği olduğuna göre, AMC

üçgeninde olur.

Buradan r’yi çekersek

$r = (r + h) \cos c = r \cos c + h \cos c$

$r - (r \cos a) = h \cos c$

$r (1 - \cos a) = h \cos c$

’den

’dir.

$= 33^{1}$

h = 652 arşın olduğundan

r = 3333 Arap mili ve

çevre = 2 rr 42.000 kilometredir.

BİBLİYOGRAFYA

Ptolemy, Almagest (trc. R. C. Taliaferro, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins], XVI içinde), Chicago 1952; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998, s. 114; Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm li-evâ᾿ili ṣınâʿati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. R. R. Wright v.dğr.), London 1934, s. 48-49; a.mlf., The Chronology of Ancient Nations (trc. ve nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1879; a.mlf., el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1373-75/1954-56, I-III; Ali Kuşçu, Mir'âtü'l-âlem (trc. Seyyid Ali Paşa, nşr. Yavuz Unat), Ankara 2001; Ahmed Ziya bin Rıza, Rubu Tahtası Kullanım Kılavuzu (s.nşr. M. Şinasi Acar v.dğr.), İstanbul 2010; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315, I, 387; a.mlf., Yeni Kozmoğrafya, İstanbul 1331; a.mlf., Âsâr-ı Bâkiye: Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Trigonometri (haz. Remzi Demir - Yavuz Unat), Ankara 2003, I, tür.yer.; Ali Yar, Kozmoğrafya, İstanbul 1933; Salih Karaali, Genel Astronomi I, İstanbul 1985; Mesut Elibüyük, Matematik Coğrafya, Ankara 2000; Yavuz Unat, Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim, İstanbul 2008; a.mlf., "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 11, Ankara 2001, s. 633-696; Tuba Uymaz, Seydî Ali Reis'in Hülâsa el-Hey'e (Astronominin Özeti) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 2009), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yavuz Unat

UGAN, Zakir Kadiri

(1878-1954)

Tatar asıllı tarihçi, mütercim.

Bugünkü Rusya Federasyonu'nda Kazan'ın güneyinde Samara'nın (Kuibişev) Stavropol kazasının Ortakandal köyünde doğdu. Babası imam Halim Efendi, Mendi ailesinden Abdülkadir Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini köyünde tamamladıktan sonra Simbir'de Velî Hazret ve Şâkir Ahund medreselerine devam etti. Ardından Buhara'daki amcası hâfız Veliyyullah'ın yanına gitti ve orada beş yıl kadar İslâm felsefesi öğrenimi gördü. Daha sonra İstanbul'a giderek Yakup Mustafa adıyla Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Aralarında Tantâvî Cevherî'nin de bulunduğu hocalardan ders okudu. II. Abdülhamid devrinde yönetim karşıtı fikirleri savunduğu gerekçesiyle bir ara takibata uğradı ve bu yüzden İstanbul'dan ayrılıp Hicaz'a geçti. Hicaz'da kaldığı iki yıl boyunca Şeyh İshak el-Hindî'den tefsir ve hadis, Edîbü'l-Hicâz Mehmed Ali Efendi'den Arap edebiyatı dersleri aldı. Ardından Mısır'a gitti ve Ezher'de Muhammediyye Medresesi'ne girdi. Bu sırada Hizbü'l-vatanî reisi Mustafa Kâmil Paşa'nın el-Livâ˒ gazetesinde dört yıl süreyle siyasî makaleler yazdı; yine Kâmil Paşa'nın çıkardığı el-˓Âlemü'l-İslâmî mecmuasında müslüman Türkler hakkında tarihî ve içtimaî muhtevalı yazılar kaleme aldı. Mısır'da kaldığı süre içerisinde et-Tilmîẕ dergisinin yönetimini de üstlendi.

1905-1917 yılları arasında siyaset ve ilim sahasında faaliyet gösteren ve Tatar halkının sevgisini kazanan Zakir Kadiri, Bolşevik İhtilâli öncesinde Çarlık Rusyası'nda yaşayan müslüman liderlerden Rızâeddin Fahreddin tarafından Orenburg'da açılan Hüseyniyye Medresesi'ne başmüderris olarak davet edildi. Burada iki yıl kadar hocalık yaptıktan sonra yine davet üzerine Ufa'da Ziyâeddin Kemâlî idaresinde kurulan Medrese-i Âliye-i Dîniyye'de altı yıl, Medrese-i Osmâniyye'de üç yıl müderrislik yaptı. Bu arada bacanağı Viz Nevruz ile birlikte Turmuş adıyla bir gazete çıkardı (1913-1916), böylece faal bir şekilde siyaset hayatına atıldı. O sırada Ruslar azınlıkların okuduğu mekteplerde Rusça'yı mecburi ders haline getirmek

isteyince müslüman halktan bir kesim de derslerin Rusça okutulmasına taraftar oldu. Bunun üzerine Zakir Kadiri, gazetesinde Türkler'in

kendi akademi ve üniversitelerinde kendi dilleriyle öğrenim yapmalarını savunan yazılar kaleme aldı. Bu esnada gazete ve mecmualarda yer alan bir başka konu müftünün nasıl tayin edileceği meselesiydi. Rusya müslümanlarının müftüsü Mehmedyar vefat edince çarlık yönetimi Rus yanlısı Safâ Molla Bayezid adlı bir kişiyi müftülükle görevlendirdi. Ancak müslüman Tatarlar, Safâ Molla'yı Ufa'dan uzaklaştırdı ve yerine Âlimcan Barudî müftü tayin edildi. Zakir Kadiri bu gelişmeler sırasında, Tatar halkının kendi topraklarında bağımsız kararlar alıp müslüman-Türk kültürünün hâkim olması için uzun süre fikrî-siyasî bir mücadele verdi. 1917 Rus İhtilâli'nde İdil-Ural Türkleri'nin millî mücadelesine katıldı. Güney İdil-Ural Cumhuriyeti'nin kurulması üzerine bir süre millî idare üyesi seçildi, bu esnada Maarif nâzırlığı görevini üstlendi. Ancak Bolşevik İhtilâli'nin ardından idareye Ruslar tarafından el konunca millî hükümet Çin'e sığınmak zorunda kaldı. Zakir Kadiri eşi Sâniye İffet Hanım'ın da gayretleriyle Çin'de Gulca Türkleri için bir muallim mektebi, bir de ilk mektep açtı.

1923'te Ankara'ya gidip yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına girdi. Bir müddet Tarsus'ta öğretmenlik yaptıktan sonra dönemin Maarif Vekili Hamdullah Suphi (Tanrıöver) kendisini Ankara'ya çağırarak Türk Tarih Kurumu Telif ve Tercüme Heyeti'ne üye tayin etti. Heyetin dağılması üzerine bir süre tercümanlık yaptı, ardından Süleymaniye Kütüphanesi'nde tasnif komisyonunda çalıştı. 1936'da Finlandiya Suomi Tatarları Birliği tarafından gençlere millî terbiye vermek üzere davet edildiği Finlandiya'da dört yıl kaldı ve konferanslar düzenledi. II. Dünya Savaşı'ndan önce Türkiye'ye döndü, ilmî çalışmalarını ve tercümanlık görevini sürdürdü. 22 Ekim 1954 tarihinde Ankara'da vefat etti ve Ankara Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Zakir Kadiri çalışmalarından anlaşıldığına göre bir süre felsefe ile de meşgul olmuştur. İngiliz filozofu ve sosyoloğu H. Spencer'ın insan ve eğitim üzerine kaleme aldığı bir kısım eserlerini Tatarca'ya çevirmiş, onun fikirlerinin Doğu ülkelerinde tanınması için gayret göstermiştir. Ayrıca Muhammed Ayyâd et-Tantâvî'nin kitaplarını Tatar diline çevirmiştir. Zakir

Kadiri’nin, Rusya’da Bolşevik İhtilâli sonrasındaki baskı ve zulümlerden kurtulma arzusuyla Batı bilim felsefesiyle İslâm tarihi ve İslâmî ilimlerden özellikle hadise yöneldiği görülür. Hadis ya da rivayet ilminin müslümanlar tarafından en ciddi ve ilmî metotlarla geliştirildiğine işaret eden Zakir Kadiri hadisteki isnad tenkit sisteminin yetersiz olduğunu, muhaddislerin isnadları gereğince eleştiriye tâbi tutmadıklarını, bununla birlikte hadislerin metninden ziyade isnada önem verdikleri için metin ve muhtevanın arka planda kaldığını, bu durumun hadis ilmine gölge düşürdüğünü ileri sürmüştür. Hadis sahasında Batılı araştırmacıların çalışmalarından yararlanmış, I. Goldziher, de Quie, Dozy, Baron Kramer, Schmidt ve Krimskiy’nin eserlerine ve görüşlerine duyduğu hayranlığı açıkça dile getirmiştir.

Eserleri. Zakir Kadiri’nin bazı çalışmaları şunlardır: Telif Eserleri. 1. Kızlar Dünyası (Kazan 1911). 2. Hatun-Kız Meselesi. Ufa Halk Üniversitesi’nde okuttuğu derslere ait notlardır. 3. İlm-i Kelâm Dersleri (Ufa 1910). İslâm ilâhiyatının yeni metotlarla ele alındığı bir eser olup İslâm dünyasında büyük ilgi görmüştür. 4. Kuvvet Hem Ruh (Ufa 1910). Materyalizme reddiye mahiyetinde felsefî bir çalışmadır. 5. Memleket İdaresi Revişleri (Usulleri). Rusya’nın Amerikan sistemine göre yeni baştan kurulması ve Türk federasyonlarının müdafaası hakkındadır. Eser ihtilâlden sonra İslâm Medeniyeti Tarihi adıyla anılmıştır. Tercümeleri: et-Tâcü’l-murassâ (Tantavî Cevherî’den, Orengburg 1907); el-Mer’etü’l-Cedîde yahut Yeni Kadın (Kāsım Emîn’den, Kazan 1908); Tahrîrü’l-mer’e yahut Kadınların Esaretten Azadı (Kāsım Emîn’den, Kazan 1909); Mukaddime (İbn Haldûn’dan, I-III, Ankara 1954); Milletler ve Hükümdarlar Tarihi (İbn Cerîr et-Taberî’den, Ahmet Temir’le birlikte, I-IV, İstanbul 1954-1958); Kitâbü’s-Sülûk (Makrîzî’den); Arap Edebiyatı Tarihi (Krimskiy’den); Hiyungnular (Dr. Inostransef’ten); Fütûhu’l-büldân (Belâzürî’den, I-II, Ankara 1955-1956). Zakir Kadiri’nin araştırma ve incelemeleri Türk Yurdu, Kutlu Bilgi ve Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası sayfalarında kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Tuncer, Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1990, s. 133-137, 491-492; Hamit Er, İstanbul Dârülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları, İstanbul 1993, s. 189-190; Muhammed Allam Mustafa, “Zakir Kadiri Ugan Cenapları”, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdulkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 435-438; H. Zübeyr Koşay, “Zâkir Kadirî Ugan”, TY, sy. 239 (1954), s. 428-430; Azat Ugan, “Prof. Zakir Kadirî Ugan”, Kırım, sy. 9-12, Ankara 1957, s. 318-320; Osman Güner, “Zakir Kâdirî Ugan’ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 17, Samsun 2004, s. 65-94.

Osman Güner

UGANDA

Orta Afrika’da İslâm Konferansı Teşkilâtı’na üye olan bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Orta Afrika’nın doğusundadır. Bağımsızlığını 1962’de kazanmış olup toprakları ekvatorun hem kuzeyinde hem güneyinde yer alır. Kuzeyde Sudan, doğuda Kenya, güneyde Tanzanya ve Ruanda, batıda Kongo Demokratik Cumhuriyeti ile komşudur. Resmî adı Uganda Cumhuriyeti’dir (Republic of Uganda). Ülkenin yüzölçümü 241.550 km², nüfusu 31 milyon (2009), başşehri Kampala (1.500.000), nüfusu 100.000’i aşan diğer önemli şehirleri Kira (165.000), Gulu (146.000) ve Lira’dır (102.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Çok engebeli bir ülke olan Uganda’nın güneybatısında Kongo Demokratik Cumhuriyeti sınırında bulunan Ruwenzori dağları kabaca üç dağ kütlesinden (Stanley, Speke ve Baker) oluşur. Gnays ve granit gibi birinci jeolojik zamandan önceye ait kayaçlardan meydana gelen, üzerinde buzulların yer aldığı Ruwenzori dağlarında en

yüksek kesim Stanley dağındaki Margherita zirvesidir (5109 m.). Doğuda Kenya sınırında Elgon dağı (4322 m.) kalkan şeklinde bazaltik bir volkandır ve kısmen Doğu Afrika büyük çöküntü sistemiyle ilişkilidir. Uganda’nın önemli kısmı Victoria gölünün kuzeyindeki Afrika platosunda bulunur. Ülkenin orta kesiminde yükselti 1000-1500 m. arasında değişir. Bu saha yer yer bataklıkların görüldüğü geniş vadilerden oluşur. Ülkenin yüzey şekillerine asıl damgasını vuran güney-kuzey doğrultulu tektonik çukurlardır. Uganda’nın coğrafî konumu, yükseltisi ve topografik özellikleri sebebiyle çeşitli iklim tipleri ortaya çıkar. Ekvator yakınında her iki yarımküreden yaklaşan ve yükselen hava yıl boyunca bereketli yağışların egemen olduğu ekvatoral alçak basınç alanını teşkil eder. Alizelerin

yaklaşım alanı olan bu saha “tropikler arası yaklaşımı kuşağı” diyede bilinir ve Uganda’da yağışın genel dağılışını belirler. Ülkenin büyük kesiminde yıllık yağış 1000-1500 mm. arasında değişse de Ruwenzori ve Elgon dağlık alanlarında bu miktar 2000 milimetreyi bulur. Yıllık sıcaklık değerleri dağlık alanlarda 18-20 C° iken Uganda’nın kuzeyindeki düzlüklerle ülkenin doğusundaki alanlarda 25-30 C° arasında değişir.

Uganda’daki akarsulardan bazıları Nil nehrinin kaynaklarını oluşturur. Albert, Pager ve Achwa, Beyaz Nil’in (Bahrülebyaz) kaynakları arasındadır. Dünyanın önemli tatlı su göllerinden biri olan Victoria gölünün (68.457 km²) bir kısmı (28.665 km²) Uganda sınırları içinde yer alır. Albert, Edward ve Kyoga gölü diğer büyük göllerdendir. Ülkenin tropikal ormanları yıl boyunca yağış alan alanlarda ortaya çıkar. Tropikal ormanlar daima yeşil ağaçlar, liyanlar, epifitler gibi çeşitli bir bitki örtüsünü içinde barındırır. Ülkenin güneybatısında Mbarara ile kuzeydoğusunda Moroto arasında uzanan sahada yağış belirgin şekilde azalır ve bu saha “sığır kuşağı” diye bilinir. Burada yağış yetersizliğinden dolayı göçebe hayvancılık yapılmaktadır. Uganda’da ormanlar ülkenin % 24’ünü kaplamakla beraber müdahaleler sebebiyle birçok yerde değişime uğramıştır. Tarım alanına dönüştürülen ya da yangınla tahrip edilen orman alanları çeşitli sebeplerle (sığır vebası, uyku hastalığı ya da kabile savaşları gibi) terkedilmiş ve yeniden orman haline dönüşmüştür. Uganda’da çok sayıda göl, akarsu (Victoria gölü, Albert gölü, Kafu ve Nil nehri gibi) ve bataklık sulak alan ekosistemi bakımından önem taşır. Bu alanlardan bazıları içerdikleri flora ve fauna sebebiyle koruma altındadır.

Ülkenin ilk nüfus verileri XX. yüzyılın başlarına aittir. 1911’de 2,5 milyon olan nüfus 1948’de 5 milyona ulaşmış, 1980’de 16,7 milyon, 2002 yılında 24,2 milyon, 2009’da 31 milyon olmuştur. 1991-2002 döneminde Uganda’da nüfus % 3,2 düzeyinde bir artış göstermiştir. 1948 yılında kilometrekareye sadece yirmi beş kişinin düştüğü ülkede bu değer 1980’de 64’e, 2002’de 123’e, 2009’da ise 128’e çıkmıştır. En fazla nüfusa sahip kabileler arasında Buganda, Banyankole, Busoga, Bakiga, Iteso, Langi, Acholi, Bagisu ve Lugbara gelmektedir. Birçok kabileden meydana geldiği için farklı dillerin konuşulduğu Uganda’da İngilizce ve Sevâhilî (yerli dil) resmî dildir. Toplam nüfusun % 42’si Katolik, % 37’si Anglikan ve Protestan, % 12’si müslümandır, % 9’u ise diğer dinlere mensuptur.

Uganda’da tarım ekonomide hâkim sektördür. Nüfusun % 70’inden fazlası tarımsal etkinliklerle geçimini sağlar. Kahve, çay, pamuk ve tütünden oluşan tarımsal ürünler önemlidir. XX. yüzyılın başlarından itibaren ülkede kahve üretimi küçük tarım alanlarında yapılmaktadır ve yaklaşık yarım milyon aile için önemli bir gelir kaynağıdır. Kahve ve çaydan sonra üçüncü ihraç ürünü pamuk ülkede ilk defa 1903 yılında yetiştirilmeye başlanmış ve demiryollarının gelişmesiyle Kenya üzerinden pazarlanmıştır. Günümüzde pamuk üretimi genellikle alt gelir grubunda yer alan 250.000 civarında ailenin yarım hektardan az olan tarlalarında gerçekleştirilmektedir. Bütün iyileştirme çabalarına karşılık hayvancılık göçebe olarak geleneksel koşullarda sürdürülmektedir. Ülkenin en önemli yer altı zenginliğini Ruwenzori dağları yakınındaki Kilembe bakır yatakları teşkil eder. Uganda’da 1244 km. uzunluğunda demiryolu hattı ve 70.000 kilometreden daha uzun karayolu vardır. Ülkede yer alan göller arasında sınırlı bir su ulaşımı söz konusudur. Başlıca göl kıyısı limanları Entebbe, Jinja ve Port Bell’dir. Ticaret yapılan ülkeler içinde ithalâtta başta gelenler Kenya, Birleşik Krallık, Almanya ve Japonya’dır. Bu ülkelerden şeker, motorlu taşıt, kumaş ve inşaat malzemeleri ithal edilir. İhraç ürünleri arasında kavrulmamış kahve, pamuk, çay başta gelir. İhracat yapılan ülkeler Hollanda, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, İtalya, İspanya ve Fransa’dır.

BİBLİYOGRAFYA

F. E. Muhereza, “Ranchers and Pastoralists: The Restructuring of Government Ranching, Uganda”, African Pastoralism: Conflict, Institutions and Government (ed. M. Abdel Rahim M. Salih v.dğr.), London 2001, s. 100-133; UBS 2002 Uganda Population and Housing Census: Analytical Report (Abridged Version), Kampala 2006; R. G. Taylor v.dğr., Climate Change and the Aquatic Ecosystems of the Rwenzori Mountains, Uganda, London 2007; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2010, s. 321; Murat Türkeş, Klimatoloji ve Meteoroloji, İstanbul 2010, s. 213; A. C. Hamilton, “Distribution Patterns

of Forest Trees in Uganda and Their Historical Significance”, Vegetatio, XXIX (1974), s. 21-35; G. Bahati v.dğr., “Hydrology and Reservoir Characteristics of Three Geothermal Systems in Western Uganda”, Geothermics, XXXIV/5 (2005), 568-591; A. Knapen v.dğr., “Landslides in a Densely Populated County at the Footslopes of Mount Elgon (Uganda): Characteristics and Causal Factors”, Geomorphology, LXXIII/1-2, Amsterdam 2006, s. 149-165; J. Baffes, “Restructuring Uganda’s Coffee Industry: Why Going Back to Basics Matters”, Development Policy Review, XXIV/4, Oxford 2006, s. 413-436; a.mlf., “The ‘Full Potential’ of Uganda’s Cotton Industry”, a.e., XXVII/1 (2009), s. 67-85; J. Obua v.dğr., “Status of Forests in Uganda”, African Journal of Ecology, XLVIII/4, Oxford 2010, s. 853-859; E. B. Haddon, “Uganda”, İA, XIII, 9-10; http://ramsar.wetlands.org/Portals/15/UGANDA. pdf (5 Nisan 2011); http://www.unesco.org/water/ wwap/wwdr/wwdr2/case_studies/uganda/pdf/ 3_uganda_freshwater_resources.pdf (10 Nisan 2011).

Meral Avcı

II. TARİH

Doğu Afrika yerlileri arasında en kalabalık kitleyi meydana getiren Bantular XI. yüzyılda Batı ve Orta Afrika’dan gruplar halinde bölgeye göç ettiler ve zamanla burada yaşayanlarla karışarak yeni topluluklar oluşturdular. Tarihinin bilinen ilk devirlerinden XIX. yüzyılın sonlarında gerçekleşen İngiliz sömürgeciliği dönemine kadar Büyük Göller bölgesinde Buganda, Bunyoro, Ankole, Karagve (Karagwe), Koki, Buriba,

Toro ve Soda adlı sekiz krallık hüküm sürmüş, İngiliz sömürgecileri bu krallıkları tek bir yönetim altında toplayarak Uganda adını vermiştir.

Bölgede kurulan krallıkların en önemlisi Ganda kabilesinin kurduğu Buganda Krallığı’dır. İlk kralının XIII. yüzyıl başlarında tahta çıkan Kato Kimera olduğu bilinmektedir. Başlangıçta küçük bir krallıkken XIX. yüzyılın ikinci yarısında bölgenin en büyük krallığı haline gelmesi Buganda krallarının siyasî maharetine bağlanmaktadır. Krallar “bataka” dedikleri her

klandan bir kadınla evlendiklerinden klanlar arasında eşitlik sağlanmış oluyor ve krallığın arazilerinin tamamı ona ait sayılıyordu. 1840 yıllarından itibaren Zengibar Sultanlığı ile ilişkilerin başlaması üzerine Doğu Afrika sahilleriyle ticaret yaygınlaşınca ülkede refah arttı. Yirmi dokuzuncu kral II. Suna Kalema Kansinge (1836-1854) Doğu Afrika sahilleriyle ilişkileri geliştirince Zengibar Sultanlığı'ndan Arap asıllı tüccarlar fildişi ve köle ticareti için Buganda Krallığı topraklarına gelmeye başladılar. Îsâ b. Hüseyin ve Ahmed b. İbrâhim adlı tâcirler kraliyet nezdinde tanınıp itibar kazandılar. Kral II. Suna'nın, ülkesine gelmelerine izin verdiği bu ilk müslümanların kendisine hediye ettikleri Kur'ân-ı Kerîm'i yerine geçen oğlu I. Mutasa'ya (1854-1884) bıraktığı ve bazı sûreleri ezberlediği bildirilmektedir.

1854-1856 yıllarında Buganda topraklarına üç defa sefer yapan Ahmed b. İbrâhim burada Şeyh Ahmed diye tanındı. Bu dönemde Doğu Afrika sahilindeki müslümanlarla Buganda Krallığı'nın da bulunduğu iç kısımlar arasında ilişkiler giderek arttı ve İslâmiyet yayılmaya başladı. II. Suna'nın ardından yerine geçen oğlu I. Mutasa'nın müslüman tüccarları sınır dışı etmesi ve müslümanlara karşı tavır alması bölgede İslâmlaşmayı engelledi. Ahmed b. İbrâhim, Buganda'yı terkedip Kafuro'da ticaretle uğraştı. Çok sayıda kabile reisinin müslüman olmasını sağlayan Şeyh Ahmed'in Kafuro'da şehid edilmesi bölgede İslâmiyet'in yayılışına ciddi bir darbe vurdu. 1867'de müslümanlara karşı iyi davranmaya başlayan I. Mutasa, İslâmiyet'i krallığın resmî dini ilân etti ve İslâm'ı yaymak için komşu krallıklara tebliğciler gönderdi. Onun tebliğ faaliyetleri sonucu doğudaki komşusu Busoga kabilesinden on sekiz kabile reisi İslâmiyet'i kabul etti. I. Mutasa'nın yeni siyaseti sayesinde çok sayıda müslüman tüccar Buganda'ya geri döndü. Kendisi Kur'an öğrendiği gibi köylere camiler inşa ettirdi. Ancak İngiliz seyyahı Henry Morton Stanley'in 1875'te sarayına gelip İslâmiyet aleyhine propaganda yapmasından etkilenerek bir defa daha tavır değiştirdi. 1875 yılı Ekiminden 1876 Martına kadar yetmiş kadar müslümanı diri diri yaktırdı.

1877'de İngiliz Protestanları ve 1879'da Fransız Katolikleri adına Beyaz Babalar adlı misyoner grupları Büyük Göller bölgesine gelip faaliyete başladılar. Müslümanların yaklaşık elli yıldan beri varlık gösterdikleri bölgeye misyonerlerin gelişiyle sömürgeciliğin ilk adımları atılmış oldu.

Hayatının son yıllarında müslümanlara daha yakın durduğu görülen I. Mutasa 1884'te ölünce misyonerler on sekiz yaşındaki oğlu Muvanga'yı (Mwanga) kral ilân ettiler ve bölgeyi sömürgeleştirmek için kendisine bir himaye antlaşması imzalattılar. Muvanga misyonerlerin Buganda halkını hıristiyanlaştırmasını engelleyemedi. İngiliz misyonerleri kiliseye bağlı okullarda bölgedeki krallıkların yönetimine getirecekleri kadroları yetiştirdiler. 1888'de tahttan indirilip sürgüne gönderilen Muvanga iki yıl sonra hıristiyanların desteğiyle tekrar tahta oturdu. Muvanga, Katolikler'i, İngiliz sömürge şirketi adına burada bulunan Lugard ise Protestanlar'ı destekleyince 1892 yılı Ocak ayında aralarında başlayan mücadeleyi silâh bakımından üstün olan Protestanlar kazandı. İngiliz misyonerleri tarafından hıristiyan yapılan Apolo Kagwa Frederick, Lugard'ın desteğiyle başvezir oldu. II. Muvanga'nın 1903'te Seyşeller (Seychelles) adasında sürgünde iken ölmesi üzerine oğullarının en büyüğü II. Daudi Chwa, Buganda kraliyet tahtına oturtuldu. Ancak yönetim Apola Kagwa'nın elindeydi. 1900 yılında İngilizler'le yapılan antlaşmayla Buganda toprakları resmen sömürgeleştirildi. Batı tarzı eğitim alan II. Daudi Chwa'nın krallığı 1939'da ölümüne kadar İngiliz sömürge idaresi altında geçti. Yerine oğlu Edward Frederick II. Mutasa kral oldu. 1962'de Uganda bağımsızlığına kavuşunca II. Mutasa devlet başkanlığına getirildi. 24 Mayıs 1966'da II. Mutasa sürgüne gönderildiğinde lağvedilen Buganda Krallığı 1993 yılında tekrar konuldu. Halen kraliyet tahtında otuz altıncı kral olarak Ronald Muwenda II. Mutebi oturmaktadır.

XIX. yüzyılda Buganda Krallığı güçlenirken Bunyoro Krallığı zayıflamaya başladı. Daha önce kendisine bağlı olan Ankole ve Toro krallıkları bağımsızlıklarını elde ettiler. 1869'da Kral Mukama Kamurasi'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Kabarega ekonomik bakımdan çökmüş olan Bunyoro Krallığı'nı idarî ve askerî düzenlemelerle kısa zamanda toparladı, kaybedilen yerleri geri aldı. Kabarega 1822'de Bunyoro'dan ayrılan Toro Krallığı'nı 1876'da tekrar kendi idaresine soktu. Aynı yıl Bunyoro'ya gelen, Mısır Hidivliği'ne bağlı Hattıistivâ Müdürlüğü'nde görevli Alman asıllı doktor Emin Paşa'yı sarayında kabul etti. Bunyoro Krallığı ile Mısır Hidivliği arasında dostluk ilişkisi kuruldu. Mısır Hidivliği 1880 yılında Bunyoro Krallığı'nı kendi hâkimiyeti altında kabul etmekteydi. Bunyoro kralı ve halkı İslâmiyet'i Buganda Kralı I. Mutasa'nın gönderdiği tebliğciler vasıtasıyla tanıdı. Kral Kiveva döneminde buraya çok

sayıda tebliğci gönderildi ve camiler inşa edildi. Bunyoro ve Buganda krallıklarının batısında bugünkü Demokratik Kongo Cumhuriyeti sınırı çevresinde XV. yüzyılda kurulan Ankole Krallığı bölgede İngiliz sömürgeciliğinin yerleşmesine kadar müstakil konumunu sürdürdü. Bunyoro Kralı III. Omukama Kyebambe'nın oğlu Prens Kaboyo'nun 1822 yılında kendi sorumluluğundaki bölgede tesis ettiği Toro Krallığı 1876'da tekrar Bunyoro Krallığı'na

katıldı. Krallık İngilizler'in bölgeyi işgaliyle yarı müstakil bir konum kazandı. İngilizler bölgede 1939'da Busoga Federasyonu adıyla yeni bir krallık kurdular. 1950'li yıllarda bağımsızlık hareketleri canlanırken İngilizler bölgede hüküm sürmekte olan krallıkların kendi otonom yönetimlerini desteklediler. Uganda bağımsızlığını elde edince Busoga Kralı Kyabazinga devlet başkanı yardımcısı oldu.

Mısır Hidivliği'nin Bölgedeki Faaliyetleri. Doğu Afrika'nın Büyük Göller bölgesini hâkimiyeti altına almayı planlayan Hidiv İsmâil Paşa'nın 1872'de İngiliz asıllı Sir Samuel Baker kumandasında gönderdiği askerler Ankoli ve Lango'yu ele geçirdikten sonra Buganda topraklarına girdiler. 1874'te Samuel Baker'in istifa edip İngiltere'ye dönmesi üzerine İsmâil Paşa'nın Hartum'a vali tayin ettiği Charles Gordon kaymakam Chaille-Long'u hediyelerle I. Mutasa'ya gönderdi. 20 Haziran 1874 tarihinde I. Mutasa ile görüşmeyi başaran Chaille-Long ertesi gün I. Mutasa'nın sarayının üstünde Osmanlı bayrağının dalgalanmasını sağladı. 16 Ağustos'ta Bunyoro Krallığı'nı ziyaret edip Kral Kabarega'ya Vali Gordon Paşa'nın gönderdiği hediyeleri sundu. Bu olumlu gelişmeler üzerine Hidiv İsmâil Paşa'nın ertesi yıl Buganda'ya yolladığı Ernest de Bellefonds 12 Nisan 1875'te I. Mutasa ile görüşüp kendisini Osmanlı padişahına tâbi olmaya davet etti. Emin Paşa, Gordon Paşa'nın siyasî memuru sıfatıyla 1877 ve 1878'de Nur Efendi Muhammed kumandasındaki askerlerle birlikte I. Mutasa'nın yaşadığı Rugaba şehrine giderek Gordon Paşa'nın ve Mısır hidivinin hediyelerini kendisine verdi. Yapılan bu seferler sonucunda Osmanlı-Mısır birlikleri I. Mutasa'yı iç işlerinde serbest bırakıp topraklarını Hattıistivâ Müdürlüğü'ne dahil ettiler. Böylece Uganda, Osmanlı toprağı ilân edilip durum İstanbul'a bildirildi. 1880'li yılların başında Hartum'da Mehdî hareketi ortaya çıkınca hidivlikle Uganda arasındaki ticaret kesildi. Emin Paşa, beraberindeki Osmanlı askerleriyle yıllarca Uganda topraklarında kalarak yerli kabileleri

Osmanlı Devleti'ne bağlamaya çalıştı.

İngiliz Sömürgeciliği ve Bağımsızlık Dönemi. Bölgeye gelen Fransız Katolik ve İngiliz Protestan misyonerlerinin faaliyetleri neticesinde müslümanların da bulunduğu ülkede hıristiyanların sayısı giderek arttı. Ancak Protestan ve Katolik misyoner toplulukları arasında başlayan rekabet yerli halk içinde bölünmeye sebep oldu. Uganda topraklarında 1892'de başlayan İngiliz sömürgeciliği 1962 yılına kadar devam etti. Almanya ile İngiltere, Afrika'nın doğu sahillerini aralarında paylaşma konusunu ilk defa 1890 yılında bir anlaşma ile gündeme getirdiler. Almanlar, bugünkü Tanzanya'nın başşehri ve o zamanki Zengibar Sultanlığı'nın merkezi olan Dârüsselâm ve çevresini, İngilizler sultanlığın günümüzdeki Kenya ve kuzeyinde kalan Uganda gibi topraklarını himaye adı altında sömürgeleştirdiler. 9 Ekim 1962 tarihinde Uganda'ya bağımsızlık âdeta hibe edildi. Kabul edilen anayasada bölgedeki krallıkların varlıkları korunarak federal bir yapı benimsendi. Kral II. Mutasa kaydıhayat şartıyla devlet başkanı ilân edildi. Başbakanlığa 1960'ta Uganda Halk Kongresi'ni kuran Milton Obote, ordu kumandanlığına İdi Amin Dada adıyla tanınan müslüman Îdülemîn getirildi.

1966 yılında Îdülemîn kumandasındaki ordu tarafından devlet başkanlığı görevinden uzaklaştırılan II. Mutasa Londra'ya sürgüne gönderildi. Milton Obote bir yıl sonra yeni anayasayı hazırladı. Krallıklar kaldırıldı, tek partili başkanlık sistemine geçildi. Milton Obote devlet başkanı, Îdülemîn genelkurmay başkanı oldu. Ancak Milton Obote'nin krallıklara son vermesi tepkiyle karşılandı ve en büyük tepki Buganda Krallığı'ndan geldi. Îdülemîn, bu tepkileri gerekçe göstererek Milton Obote'nin 25 Ocak 1971'de Singapur'daki Commonwealth toplantısında bulunduğu sırada yönetime el koydu. Milton Obote komşu ülke Tanzanya'ya sığınmak zorunda kaldı. Îdülemîn ülkedeki bütün kurumları tekelinde topladığı gibi anayasayı askıya aldı. İslâm ülkeleriyle ilişkiler kurmaya çalıştı. 1972'de Suudi Arabistan kralı Uganda'yı ziyaret etti. Libya ile de yakınlaşma sağlandı. Ülkenin her tarafında camiler inşa edilirken ihtida edenlerin sayısı arttı. İngiliz sömürgecilerin ikinci sınıf insan konumuna düşürdüğü müslümanlar Îdülemîn döneminde ayrıcalıklı duruma geldiler. Devlet kadrolarına çok sayıda müslüman memur alındı. Orduda müslüman subaylar da görev yapmaya başladı. Îdülemîn, nüfusunun üçte ikisinin

hıristiyan kabul edildiği Uganda'da çoğunluğun müslüman olduğunu ileri sürerek 1974'te Uganda'yı İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye yaptı. 1975 yılı Temmuz ayında Kampala'da yapılan zirvede Afrika Birliği Teşkilâtı başkanı oldu.

Îdülemîn muhaliflerine zulmetmesi, ülkedeki yaklaşık 50.000 Asya kökenlinin 12.000 kadarını ülke dışına çıkarmasıyla dünya gündemine geldi. Ugandalı bazı müslüman liderler de onun zulmüne uğradı. Uluslar arası medya Îdülemîn'in 300.000 Ugandalı'yı öldürttüğü iddiasını gündemden düşürmedi. Hindistan ve Pakistan uyrukluların sınır dışı edilmesi esasen çok iyi durumda bulunmayan ülke ekonomisini olumsuz yönde etkiledi. Filistinli gençlerin yahudi yolcuları taşıyan Fransız havayollarına ait bir uçağı 13 Haziran 1976 günü Uganda'ya kaçırmaları, ardından Entebbe Havaalanı'na İsrail tarafından 3 Temmuz 1976 tarihinde yapılan baskın İsrail ile ilişkilerin tamamen kopmasına yol açtı. 1978'de Tanzanya'nın bir şehrini ele geçirmesi üzerine iki ülke arasında savaş çıktı. 20.000 Tanzanyalı asker 1979 yılı Nisan ayında başşehir Kampala'yı alacak kadar ülkenin içinde ilerleyince Îdülemîn ülkeyi terkedip önce Libya'ya, ardından Suudi Arabistan'a sığındı ve 2005 yılında ölümüne kadar burada yaşadı. Îdülemîn'in devrilmesinden sonra ülkede müslümanların üzerindeki baskılar yeniden arttı. Arua ve Yumbe'de müslümanlara ait yerler

yakılıp yıkıldı, halk canını kurtarmak için Sudan ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti'ne sığındı. 1980'de tekrar devlet başkanı olan Milton Obote beş yıl sonra ikinci bir darbeye mâruz kaldı. Gerilla mücadelesiyle Milton Obote'yi deviren Yoveri Museveni'nin liderliğindeki Millî Direniş Hareketi ülke idaresine el koydu. Museveni devlet başkanı oldu. Hareketin içinde el-Hac Moses Kikongo, Bidandi Ssali, Kirunda Kivajinja, İbrahim Mukiibi ve Abu Mayanja gibi çok sayıda müslüman da yer alıyordu.

Museveni döneminde müslümanlar önceki döneme göre daha rahat bir hayata kavuştular. 1978-1985 yıllarında yurtlarını terketmek zorunda kalan on binlerce müslüman ülkeye geri dönmeye başladı. Bu dönemde baskıcı tavırlar kaldırılarak insan haklarında ilerleme kaydedildi. Ekonomi alanında reformlar başlatıldı. Basın hürriyeti genişletildi. 1987'de % 240'lara çıkan enflasyon 1994'te % 4'e kadar geriledi. Yoksulluk oranı 1992'de % 56 gibi ülke nüfusunun yarıdan fazlasını kapsarken bu oran 2006'da % 31

seviyesine düşürüldü. Bütün olumlu gelişmelere rağmen ordu ülke genelinde barış ve güvenliği tam sağlayamadı. Farklı etnik unsurların etkisi altında kurulan siyasî partilerin toplumu parçaladığı ve millî direniş hareketinin bütün halkı temsil ettiği ileri sürülerek partiler kapatıldı. 1993'te Milton Obote'nin yasakladığı mahallî krallıkların varlıklarını sürdürmelerine izin verildi. Sürgündeki krallar geri döndü. Buganda Krallığı tahtına günümüzde krallığı devam eden II. Mutasa'nın oğlu Ronald II. Muteki oturdu. 1996 yılında ilk devlet başkanlığı seçimi yapıldı. Yoveri Museveni bu seçimi % 75,5, 2001'de yapılan seçimi % 69,3 oy oranıyla kazandı. 2000 yılında çok partili siyasî hayata geçmek için yapılan referandumu halkın % 90,7 oranında reddettiği ilân edilirken 2005 yılı Temmuz ayında çok partili hayatın başlatılması için yapılan referandum % 92,5 oranla kabul edildi. 2006 yılı Şubat ayındaki devlet başkanlığı seçimini Yoveri Museveni üçüncü defa kazandı. Uganda'da İslâmiyet ve Hıristiyanlık iç içe girmiş durumda olup aynı aile fertleri arasında müslüman, Protestan ve Katolik inancına sahip kişiler bulunabilmektedir. Cumhurbaşkanı Yoveri Museveni hıristiyan, kardeşi ordu kumandanı Selim Sâlih müslümandır.

Ülkede İslâmî Kurumlar. İngiliz sömürge idaresinin ülkenin her alanında kendini hissettirdiği dönemde farklı etnik yapılara ve inançlara sahip müslümanların güvenini kazanan Nuhu Mbogo 1913 yılında İngilizler'e başvurarak başta Buganda'da, ayrıca Bulemezi, Kyadondo, Buddu, Kyagve ve Toro'da toplam 600 cami ve okul yapılması için arazi tahsis edilmesini istedi. Müslüman topluma 6000 m²'si Buganda'da olmak üzere Bunyoro, Ankole, Busoga, Toro ve Bukedi'de 10.000 m² arazi verildi. Mbogo'nun ölümünden sonra müslümanlara liderlik yapacak kişi konusunda ihtilâf çıktı. On dört yaşındaki oğlu Badiru Kakungulu'nun etrafında Kibuli adlı bir grup oluştu. Şeyh Abdullah Sekimwanji'nin çevresinde toplananlar Butambala adlı grubu meydana getirdiler. Zamanla iki grup arasında fıkhî meselelerde farklı yaklaşımlar ortaya çıktı. Müslümanlara tahsis edilen arazinin dağılımı konusu da ihtilâfa yol açtı. Daha sonraki yıllarda Badiru Kakungulu'nun liderliği genel kabul gördü. Müslümanlar kurdukları dernekler vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlardan Genç Müslümanlar Derneği 1937'de Badiru Kakungulu tarafından teşkil edildi. İsmâilî mezhebine mensup müslümanların 1945'te kurduğu Doğu Afrika Müslüman Refah Derneği'ne Badiru da üye oldu ve başkan yardımcılığı

görevini kabul etti. 1947'de bu dernek bünyesinde Uganda Müslüman Eğitimi Derneği adında yeni bir dernek oluşturuldu. Dernek 1945-1963 yılları arasında kırk sekiz okul ve otuz caminin inşasını gerçekleştirdi. Bu arada Devlet Başkanı Milton Obote, Badiru Kakungulu'nun nüfuzunu azaltmak için müslüman olan yeğeni Abubaker Adoko Nekyon'a Millî İslâm İlerleme Derneği'ni kurdurdu. Milton Obote'nin düşünceleri doğrultusunda sol eğilimli tavır sergileyen bu dernekle Uganda İslâm Konseyi arasında etnik ve ideolojik konularda ciddi ihtilâflar ortaya çıktı. Badiru Kakungulu'nun oluşturduğu Uganda İslâm Konseyi faaliyete geçtiği tarihten itibaren monarşiyi ve muhafazakâr bir çizgiyi temsil etti. Bağımsızlık sonrası süreçte Badiru Kakungulu birçok muhalif gibi tutuklandı. Îdülemîn, 1 Haziran 1972'de Uganda İslâm Konseyi'nin adını Uganda Yüksek İslâm Konseyi olarak değiştirip başına Bugandalı Şeyh Abdürrezzâk Matovu'yu getirdi. Yüksek İslâm Konseyi'nin icra heyeti konsey başkanı, başkadı, kâtip, muhasebeci, dört bölge kadısı, bunlarla birlikte birer temsilci ile başşehir Kampala'dan bir temsilciden oluşmaktaydı. Geleneksel Uganda müslüman toplumunun önderi Prens Badiru Kakungulu 1991 yılında vefat ettikten sonra yerine geçen oğlu Prens Kassim Nakibinge Kakungulu, halen bu konumunu devam ettirmekte olup ülke müslümanları nezdinde saygın bir kişiliğe sahiptir. 1936'da faaliyete başlayan Uganda İslâm Eğitimi Derneği'nin başkanlığını da Prens Kassim yürütmektedir. Ülkede yaşayan müslümanların tamamına yakını Şâfiî ve Mâlikî'dir. Kuzeyden gelen Mısır askerî birliğindeki Sudanlı askerler Batı Afrika kökenli âlimlerin tesiriyle Mâlikîliği benimsediler. Şâfiîlik, Zengibar asıllı tüccarlar tarafından yayılmıştır. İngiliz sömürgeciliği döneminde işçi ve tüccar sıfatıyla Uganda'ya getirilen Hindistan asıllı İsmâiliyye ve İmâmiyye mensuplarının önemli bir kısmı Îdülemîn döneminde ülkeyi terke zorlandılar. Bunlar arasında az sayıda Şiî yerliler de vardı.

Eğitim ve Kültür. Uganda müslümanları Badiru Kakungulu'nun önderliğinde 1922'de ilk defa kendi okullarını açtılar. Kuzeybatı bölgesindeki Yumbe'de müslüman çocuklar için ilkokul ancak 1945 yılında açılabildi. Misyoner okullarında çocuklarının hıristiyanlaştırıldığını gören müslümanlar çocuklarını Mısır'a, Kenya'nın Lamu ve Mombasa şehirlerindeki İslâm okullarına veya Zengibar adasına gönderdiler. 1955'te Ezher'de 155 Ugandalı müslüman öğrenci kayıtlıydı. 1970'li yıllarda ülke genelinde 419 okulda 141.000, 174 Kur'an okulunda 45.000, yedi özel

lisede 1000 kadar, on beş resmî lisede 4200 müslüman öğrenci eğitim görüyordu. 1994'te müslümanların 1015 ilkokulu, 101 ortaöğretim okulu, iki koleji ve bir üniversitesi vardı. 2011 yılı itibariyle ülkede İslâm Eğitim Derneği'ne bağlı 1500 ilkokul, 160 ortaokul, beş teknik enstitü, ilkokul öğretmeni yetiştiren iki yüksek okul ve bir üniversite bulunmaktadır. 1974'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olduktan sonra 1978'de İslâm Kalkınma Bankası tarafından

Uganda'ya bir İslâm üniversitesi açılması için 60 milyon dolar tahsis edilmiş, bu proje Îdülemîn 1979 yılında devrilince uygulanamamış, üniversite ancak 1988'de başşehir Kampala'nın 240 km. kuzeydoğusundaki Mbale şehrinde eğitime başlayabilmiştir. Üniversitenin Hukuk, Eğitim, İşletme, Fen Bilimleri, Sosyal Bilimler, İslâm İlimleri olmak üzere altı fakültesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.PRK. BŞK, nr. 28/84, 02 Cemâziyelevvel 1310; BA, Y.PRK.TKM, nr. 34/32, 16 Cemâziyelevvel 1326; Mehmed Muhsin, Afrika Delîli, Kahire 1312, s. 99-101, 308-311; Ömer Tosun, Târîḫu müdîriyyeti ḫaṭṭi'l-istivâʾi'l-Mıṣriyye min fetḥihâ ilâ żıyâʿihâ: 1869-1889, İskenderiye 1355/ 1937, I-III, tür.yer.; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 432-449; Ibrahim el-Zein Soghayroun, The Omani and South Arabian Muslim Factor in East Africa: The Role of the Zanzibar and Swahili Traders in the Spread of Islam in Uganda, Riyad 1984, tür.yer.; a.mlf., "Notes on Some Historical Aspects of the Controversy over Muslim Law and Practice in Uganda", King Saud University Journal of College of Arts, XI/1, Riyad 1984, s. 109-126; J. Joly, Histoire du continent africain, Paris 1989, II, 115, 118, 122, 123, 126, 131; E. M'Bokolo, Afrique noire: Histoire et civilisations, Paris 1992, II, 31, 40-41, 257, 263-264, 316, 334; Abdu B. K. Kasozi, The Life of Prince Badru Kakungulu, Kampala 1996, tür.yer.; B. Calas, Kampala: La ville et la violence, Paris 1998, tür.yer.; Benson Okello, A History of East Africa, Kampala 2002, s. 37, 50-54, 70, 103-122, 128, 130, 136; Khalid Lubega, "The Making of an Islamic University in Uganda: Realisation of

Dreams”, Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in Eastern Africa (ed. Abdu B. K. Kasozi - Sadık Ünay), İstanbul 2006, s. 181-187; Hamza Mustafa Njozi, “Islam, the Kiswahil, Language and Integration in East Africa”, a.e., s. 253-261; Isaac Ssettuba, “Translingual Borrowing: Luganda Words of Arabic Origin”, a.e., s. 265-301; F. Constantin, “Minorité religieuse et luttes politiques dans l’espace ougandais”, Politique africaine, I/4, Paris 1981, s. 71-89; a.mlf., “Islam et construction national en Ouganda”, Sociétés africaines: Monde arabe et culture islamique, sy. 2, Paris 1983, s. 193-214; Suleiman J. Kiggundu - Isa K. K. Lwkwago, “The Status of Muslim Community in Uganda”, JIMMA, IV/1-2 (1982), s. 120-131; Abdu B. K. Kasozi, “The Uganda Muslim Supreme Council: An Expériment in Muslim Administrative Centralisation and Institutionalisation, 1972-82”, a.e., VI/1 (1985), s. 34-52; “Uġandâ”, el-ʿArab, sy. 339, Küveyt 1987, s. 99-118; G. Prunier, “l’Islam ougandais depuis l’indépendance (1962-1986)”, Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 1, Paris 1987, s. 49-54; a.mlf., “Un agent religieux très particulier: Le général Idi Amin Dada”, a.e., s. 55-57; R. Marchal, “l’Islam au nord Ouganda”, a.e., sy. 3 (1989), s. 224-232; Elliott D. Green, “Ethnicity and Nationhood in Pre-Colonial Africa: The Case of Buganda”, Nationalism and Ethnic Politics, XVI/1, London 2010, s. 1-21; S. von Sicard, “Uganda”, EI[2] (İng.), X, 778-781; J. C. Roody, “Ganda”, Encyclopedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, II, 443-447.

Ahmet Kavas

UĞUR

İnsana mutluluk, iyilik ve şans getireceğine inanılan durum

(bk. UĞURSUZLUK).

UĞUR, Mücteba

(1936-2005)

Hadis alanında çalışmaları bulunan ilim adamı.

15 Eylül 1936’da Çorum’un İskilip kazasında doğdu. Babası İskilip’te köklü bir aile olan Kacıoğulları’ndan Hasan Fehmi, annesi Zahide Hanım’dır. Din eğitiminin yasaklandığı bir dönemde ilk dinî bilgileri yörede Töngüt Hoca adıyla bilinen bir kadından ve Sarı İmam lakabıyla tanınan dedesinden aldı. 1943 yılında başladığı ilköğretimi sırasında babasının yardımıyla Osmanlıca öğrendi. 1951’de Çorum Lisesi’ne girdi. “Din ve İslâmiyet” adlı ilk yazısı mahallî bir gazetede 1952’de yayımlandı. Bu arada Hanönü Medresesi’nde hüsn-i hat öğrenip icâzet aldı. 1955’te liseden, 1959’da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’n-den mezun oldu. Aynı yıl Balıkesir İmam-Hatip Okulu’nda göreve başladı. Bu dönemde Hasan Basri Çantay’dan Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾ adlı eserinin mukaddimesini, İbn Züreyk’in rızık aramayla ilgili kasidesini ve diğer bazı eserleri okudu, tercüme tekniği üzerine dersler aldı. 1963’te Hacer Hanım’la evlendi. Bu evlilikten Hasan Basri ve Selma adında iki çocuğu oldu. 1966’da kurucu müdür sıfatıyla Kastamonu İmam-Hatip Okulu’na tayin edildi ve üç yıl burada, üç yıl Tokat İmam-Hatip Okulu’nda müdürlük yaptı. 1972’de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’ne hadis asistanı oldu. 1974’te özel bir bursla Mısır’a gittiyse de sağlık sorunları yüzünden beş ay sonra geri döndü; ikinci gidişinde de üç ay kalabildi. 1978’de Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu adlı teziyle doktorasını tamamladı. 1982’de Riyad’daki Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’de bir yıl hat ve hadis usulü dersleri verdi. 1985’te doçentliğe, 1995’te profesörlüğe yükseltildi; 2003 yılında emekliye ayrıldı. Çocukluk yıllarında geçirdiği bir rahatsızlıktan dolayı 1964’te başlayan böbrek hastalığı vefatına kadar sürdü. Son on yılının yaklaşık yarısını hastahanede geçirmesine rağmen kitap ve makale yazmaya devam etti, tezler yönetti. Ardından görme kaybına uğradığı için bazı çalışmaları yarım kaldı. 17 Temmuz 2005’te Ankara’da vefat etti, ertesi gün İskilip’te toprağa verildi.

Eserleri. Telif: Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu (İstanbul 1980); Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü (Ankara 1992); Hadis İlimleri Edebiyatı (Ankara 1996); Altıncı Kırk Hadis ve Mealleri (İstanbul 1956); İslam Âdâbı (İstanbul 1971); Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi Kılavuzu (M. Cemal Sofuoğlu ile birlikte, Ankara 1975, 1978, 1984); Kur'an Fihristi (İstanbul, ts.); Buhârî (Ankara 1989); Hasan Basri Çantay (Ankara 1994); "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı" (AÜİFD, 50. yıl özel sayısı [1973], s. 345-366); "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas" (AÜİFD, XXVIII [1986], s. 291-326); "Sülüs Hattına Dair Mühim Bir Risale: Sülüs Yazı Rehberi" (VD, sy. 21 [1990], s. 335-360); "Hadis Rivayetinde 'Ulüv-Nüzûl' Meselesi ve Hadisçilerin 'Ulüv' Tutkusu" (Diyanet İlmî Dergi, XXXIV/1 [1998], s. 3-22). Tercüme: Oryantalizm ve Oryantalistler: Yararları, Zararları (Mustafa es-Sibâî'den, İstanbul 1993); İslam'a İnandım (Emily Bramlet'den, Ankara 1983); "Halk-ı Kur'an Meselesi" (Abdülfettâh Ebû Gudde'den, AÜİFD, XX [1975], s. 307-321); "Mü'minlerin Annesi Hz. Â'işe'nin Fıkhı ve İçtihad Usulü" (Muhammed Selâm Medkur'dan, Diyanet Dergisi, XVI, sy. 2 [1977], s. 75-84). Mücteba Uğur, Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Ẕemmü'l-kelâm ve ehlih adlı eserini Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, British Library ve Zâhiriyye Kütüphanesi nüshalarına dayanarak yayıma hazırlamışsa da neşredememiştir. Bunların dışında çeşitli dergilerde yayımlanmış, neşre hazır yahut yarım kalmış birçok çalışması vardır. İmam-Hatip liseleri için hadis kitapları da hazırlayan Uğur mûsiki ve edebiyatla ilgilenmiş, lise yıllarından itibaren aruz vezniyle şiirler yazmış, bunların bir kısmı gazete ve dergilerde basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bünyamin Erul, "Vefeyât: Prof. Dr. Mücteba Uğur", Hadis Tetkikleri Dergisi, III/2, İstanbul 2005, s. 221-227; a.mlf. - Kâmil Çakın - Veli Aknar, "Hadis'e Adanmış Bir Ömür, Merhum Mücteba Uğur'un Anısına", İslâmiyât Bülten, sy. 15, Ankara 2005, s. 4-14 (maddenin yazımında Mücteba Uğur'un bizzat kaleme aldığı hayat hikâyesinden, bazı şiirlerini

içeren defterinden, ailesinden edinilen bilgilerden ve AÜ İlâhiyat Fakültesi’ndeki dosyasından yararlanılmıştır).

Bünyamin Erul

UĞURSUZLUK

Sözlükte “işlerin ters gitmesine yol açtığına inanılan nesne, olay, fiil ve durum” anlamına gelen uğursuzluk kelimesi “uğur, uğurlu şeyleri gösteren simge” anlamındaki fâlin zıddı olup “gören ve işiten kişinin nefret duyup reddettiği şey” demektir. Uğur ise insana mutluluk, iyilik ve şans getireceğine inanılan durumdur. “Uğursuz saymak” mânasındaki şe’m kökünden türeyen teşe”üm, “uçmak” anlamındaki tayr kökünden türeyen tıyere (tetayyur), tâir kelimesiyle birlikte kullanıldığında zecr, ayrıca “uğursuzluk, uğursuz” anlamındaki nahs kelimesi de aynı mânaya gelir. Uğursuzluk “insan ve hayvanlarla diğer bazı nesnelerin hareket, ses ve duruşlarını uğursuz sayma” şeklinde de tanımlanır. Başlangıçta fal hem uğur hem uğursuzluk içeriğiyle algılanırken daha sonra bilhassa İslâmî dönemde sadece uğurlu işler için kullanılmaya başlanmıştır.

Uğursuzluk bağlamında güvercin, karga, baykuş ve hüdhüd gibi kuşların uçuşundan anlam çıkarma anlayışı çok eski bir geçmişe sahip olup Bâbil ve Mısırlılar gibi yahudi ve hıristiyanlarda da mevcuttu. Câhiliye Arapları kuşların yanı sıra bir kısım özellikler taşıyan insanlarla kulağı yarık, boynuzu kırık hayvanları ve bazı sesleri de uğursuz kabul ederlerdi. Araplar’ın başvurduğu yöntemlerin en yaygını kuş uçurtma şeklinde yapılanıydı. “İyâfetü’t-tayr” denilen bu yönteme göre sabahleyin evinden çıkan kişi uçan bir kuşun uçtuğu yöne göre o günkü işini yorumlardı. Kuş soldan sağa doğru uçarsa (sânih) uğurlu, sağdan sola doğru uçarsa (bârih) uğursuz sayılırdı. Uçan kuş görülmediği takdirde bir kuşu uçurmak suretiyle aynı işlem uygulanırdı (bk. İYÂFE). Uğursuz addetmenin ikinci türü bazı hayvanların adından, sesi ve renginden hareketle olumsuz anlam çıkarma biçimindedir. Câhiliye inancına göre karga gurbete ve garipliğe, hüdhüd ise hidayete delâlet ederdi. Uğursuz saymanın üçüncü türü ölü hayvanlara bakılması veya kesilirken gözlemlenmeleri sonucu tesbit edilen bulgulardan çıkarılan olumsuz anlamlar şeklindedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “tıyere” kavramı inkârcıların kendilerini haklı göstermek için başvurdukları bir bahane olarak zikredilir. Bu çerçevede Yâsîn sûresinde (36/13-19) bir “karye” halkına (muhtemelen Antakya)

gönderilen hak davetçileri (Taberî, XXII, 186-187) yaptıkları davete karşılık muhatapları tarafından yalancılıkla itham edilmiş ve uğursuzluk getirdikleri ileri sürülmüştür. Kur'an'da aynı mahiyette bir tepkiyi Hz. Sâlih'in kavmi Semûd ile (en-Neml 27/45-47) Hz. Mûsâ'nın muhatapları Firavun ve taraftarlarının (el-A'râf 7/130-131) gösterdiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber hastalığın kendiliğinden sirayet etmediğini, kuşun uçmasıyla uğursuzluk meydana gelmediğini, safer ayında veya baykuşun ötmesinde uğursuzluk aranamayacağını (Buhârî, "Ṭıb", 54; Müslim, "Selâm", 102), İslâm'da uğursuzluk anlayışının bulunmadığını, daima iyimser ifadelerin kullanılması gerektiğini (Buhârî, "Ṭıb", 44, 54) söylemiş, kuşun uçuşundan geleceğe yönelik kötü sonuçlar çıkarmanın şirk sayıldığını ısrarla vurgulamıştır (Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 24; Tirmizî, "Siyer", 47). Bir başka rivayette ise, "Uğursuzluk anlayışı yüzünden işinden vazgeçen kimse şirke düşmüş olur" demiş, bunun kefâretinin ne olduğu sorulduğunda, "Allahım! Senin hayrından başka hayır, senin takdirinden başka takdir ve senden başka ilâh yoktur" denmesini öğütlemiştir (Müsned, II, 220). Konuyla ilgili rivayetleri değerlendiren İbnü'l-Esîr uğursuzluk telakkisinin şirk sayılmasını, bunu icra edenlerin bazı işlemlerle menfaat sağlayacaklarına ve kendilerine dokunacak zararları gidereceklerine inanmalarına bağlamıştır (en-Nihâye, III, 152). Bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Uğursuzluk ancak üç şeyde, atta, kadında ve evde olur" buyurmuş (Buhârî, "Cihâd", 47, "Ṭıb", 54, "Nikâḥ", 17; Müslim, "Selâm", 119), Ümmü Seleme'den gelen rivayette ise bunlara kılıç ilâve edilmiş, İbn Mes'ûd da, "Bir şeyde uğursuzluk varsa iki çene arasındaki dildedir" demiştir. Bu rivayet hakkında Hz. Âişe'nin görüşü sorulduğunda, "Kur'an'ı Muhammed'e gönderen Allah'a yemin ederim ki Resûlullah böyle bir şey söylememiştir; o yalnız Câhiliye halkının kadınla, evle ve atla uğursuzluk oluşabileceği yolundaki inancını bildirdi" cevabını vermiştir. Abdullah b. Ömer de Resûl-i Ekrem'in yanında uğursuzluktan söz edildiğinde şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Bir şeyde uğursuzluk bulunsaydı atta, kadında ve meskende olurdu" (Buhârî, "Nikâḥ", 17).

Kur'an'da uğursuzluk telakkisinden menfi şekilde bahsedildiği ve ilk rivayetin aksine diğer rivayetlerde bu anlayışın Câhiliye dönemine nisbet edildiği göz önünde bulundurulduğunda at, kadın ve evi uğursuz saymanın İslâm'a değil Araplar'ın İslâm öncesi dönemine ait bir âdet olduğu anlaşılır. Birinci rivayetteki karışıklık râvinin "eğer bir şeyde uğursuzluk olsaydı"

ifadesini atlamasından kaynaklanmaktadır. İslâm toplumunda yönetici ve âlimlerin kanaati de bu yöndedir. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz, ay Boğa burcunda (deberân) iken yola çıktığında bunu iyi karşılamayan İbn Abdülhakem'e, "Sen bana ayın deberânda olduğunu söylemek istiyorsun; biz güneşe ve aya göre değil tek ve kahhâr olan Allah'a sığınarak yola çıkarız" demiştir (Taşköprizâde, I, 363). Falda olduğu gibi uğursuzluğu da nefis kuvvetiyle açıklayan İbn Haldûn, kuş uçurtmak suretiyle kehanette bulunan kimselerin gördükleri ve işittikleri şeylerin hayal güçlerine destek olduğunu, böylece bir anlayışa vardıklarını kaydeder (Mukaddime, I, 389). İbn Kayyim el-Cevziyye tıyerenin ondan korkan kişiye zarar vereceğini, korkmayana ise hiçbir etkisinin olmayacağını belirterek içinde bu tür vesveseler hisseden kimsenin, "Allahım! Senin takdirinden başka takdir, senin verdiğin hayırdan başka hayır, senden başka ilâh yoktur; iyilikler ancak senden gelir, kötülükleri ancak sen gidерirsin; güç ve kudret tamamen sana aittir" demesini tavsiye etmiştir (Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 272). Ayrıca uğursuzluğun ondan korkan kimseye zarar vermek için selden daha hızlı geleceği, duyduğu ve gördüğü şeylerde o kimseye vesvese kapılarını açacağı kaydedilmektedir (Sıddîk Hasan Han, II, 368-369).

İnsanlar çevrelerinde gördükleri birtakım şeylerde ve tabiat olaylarında uğursuzluk bulunduğuna inanagelmiştir. Çağımızda da bu anlayışı benimsemiş pek çok kişiye rastlamak mümkündür. Bu kişiler uğursuz kabul ettikleri şeylerden kendilerine kötülük ve zarar geleceğini sanır, onlardan uzak durmaya çalışır, bu yüzden de korku ve endişe içinde yaşarlar. Aslında hiçbir şeyde uğursuzluk bulunmadığı gibi hiçbir şey başlangıçta uğurlu da değildir. Uğursuzluk herkesin kendinde, kendi yorumunda ve anlayışındadır. Halk arasında kullanılan, "Uğurlu geldi, uğursuzluk getirdi" gibi sözler birer zan ve

kuruntudan ibarettir. Ay ve güneş tutulması, köpeklerin uluması, baykuşun ötmesi, kedi ve köpeğin yürüyen bir kişinin önünden geçmesi, ayrıca merdiven altından geçmek, salı günü işe başlamak veya yola çıkmak, gece aynaya bakmak, tırnak kesmek vb. pek çok şeyde uğursuzluk bulunduğunun kabul edilmesi birer temelsiz inançtır. Bir nesneyi veya olayı mutlaka bir şeye yormak gerekirse Hz. Peygamber'in tavsiyesine göre iyiye yormak gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça beyan edildiği üzere Cenâb-ı Hak fizik âlemin işleyişini kanunlara bağladığı gibi sosyal hayat için de kanun ve

kurallar koymuştur. Canlı cansız bütün tabiat Allah'ın emir ve iradesi altındadır. O'nun emrinin dışına çıkılması sadece insanlar için söz konusu olup bu da Allah'ın insan türüne verdiği bir irade ve seçim imkânından ibarettir. Güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar gibi tabiatı teşkil eden nesneler ve yaratıklar Allah'a secde eder (el-Hac 22/18); yani O'nun varlığını, birliğini, engin ilmini, derin hikmetini, sınırsız irade ve kudretini halleri veya dilleriyle ispat ve kabul eder. İslâmiyet'in asıl ilkesi tevhiddir. Hayır ve şer Allah'tan beklendiğine göre eşya kendi kendine uğurlu veya uğursuz olamaz; onun iyi kullanılması hayır, kötü kullanılması şer getirir. Kullanımdan kaynaklanan hataları nesne ve olaylara atfederek onları uğursuz kabul etmek doğru değildir. Ayrıca bir şeyi uğursuz sayma, dinin yanı sıra ilim, akıl ve gerçekle de bağdaşmamaktadır (ayrıca bk. HURAFE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṭyr", md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs̱, Kahire 1311, III, 150-152, 406; Lisânü'l-ʿArab, "ṭyr", "şʾem" md.leri.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1143; Kāmus Tercümesi, II, 1025-1026; Müsned, II, 220; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 438; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/ 1995, XXII, 186-187; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1305, II, 160; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri's-saʿâde, Kahire 1323, II, 261-273; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 389; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVII, 383; Tecrid Tercemesi, VIII, 312-313; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 362-363; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1216; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 368-369; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 786-787; Ayşe Duvarcı, Türkiyede Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser, Ankara 1993, s. 28; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayp Problemi, İstanbul 1996, s. 50-52; a.mlf. - Bekir Topaloğlu, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 315-316; Ahmet Baydar, Kur'ân Açısından Korku ve Büyü, İstanbul 1999, s. 100-102.

İlyas Çelebi

DİNLER TARİHİ.

Antropolojide bâtıl inançlar kapsamında görülen uğursuzluk kavramı insanların, hatta bazı durumlarda bütün varlıkların başına felâket getirdiğine inanılan birtakım olguları, olayları ve işaretleri ifade eder. Tarihsel veriler bu inancın, insanla tabiat arasındaki ilişkinin animistik bir sebep-sonuç mantığı çerçevesinde örüldüğü tarih öncesi dönemlerden itibaren var olduğunu göstermektedir. Birtakım tabiat hadiseleri, hayvan veya insan hareketleri, bunların çeşitli görünümleri, gök cisimlerinin astrolojik durumları, şekiller, sayılar, renkler vb. pek çok fenomen eski çağlardan itibaren uğurlu-uğursuz diye iki kategoriye ayrılıp algılanmıştır. Bu anlayış kısmen dinî bir çerçeveye oturtulmuş ve genelde ilâhî güçlerin insanla iletişim kurma çabasının uzantısı olarak yorumlanmıştır. İnsanların söz konusu fenomenleri anlama kaygısı kehanet kavramının ortaya çıkmasına yol açmış, uğurlu ya da uğursuz kabul edilen işaretlerin neye delâlet ettiğinin ancak uygun ritüeller eşliğinde yapılan birtakım kehanetlerle anlaşılabileceğine inanılmıştır. Böylece evrendeki her yapı veya durum kehanetle okunması gereken şifreli bir harita konumuna getirilmiştir. Tekin olmayan bu dünyada gündelik hayatta her an karşılaşılan bu şifreli fenomenlerin çözülmesinin gerekliliği, kehanet kurumunun güçlenmesine katkıda bulunan en önemli unsurlardan birini oluşturmuştur. Fakat uğursuz sayılan fenomenlerin niçin bu şekilde yorumlandığı konusu açık değildir. Muhtemelen kâinatın veya tabiatın alışılmış düzenine aykırı görülen her fenomen uğursuz sayılmış veya tekin kabul edilmemiştir. Şüphesiz bazı durumlarda, sonucunun olumsuz olduğu gözlemlenen birtakım pratik tecrübeler ve muhtemel bir hatanın önüne geçme çabası da uğursuzluk kavramının gelişimini etkilemiştir. Tarihsel anlamda ortaya çıkış gerekçesi ne olursa olsun, antik dinlerde her uğursuzluğun ilâhî alanın ihmali veya ihlâli şeklinde vuku bulduğuna dair bir kabul vardır. Bu kabul uğursuzluğun bertaraf edilmesini, bir ritüel eşliğinde felâketin önlenmesini gerektirmiştir. Bu durumda her uğursuzluk önceden hissedilmeli (kehanet) ve önleyici bir eylemle (ritüel) bertaraf edilmelidir.

Uğursuzluk fenomeni üzerine yapılan çalışmalar bu konuda çeşitli kültürlerden binlerce örneğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yazının

bulunuşundan önceki dönemlere ait bilgiler ancak etno-arkeoloji gibi bilim dallarının tahminî verilerine dayandırılabilir. Mevcut belgelere göre ilk örnekler eski Mezopotamya'da ele geçen çivi yazılı dokümanlardan gelmektedir. Bunların en açık bilinenleri ise çoğunlukla astronomik olaylarla ilgilidir. Bilhassa ayın etkisiyle meydana gelen birtakım gök olayları eski Ortadoğu halklarının günleri uğurlu-uğursuz diye ayırmasına kaynaklık etmiştir. Yahudiliğe Şabat adıyla girecek olan cumartesi ritüeli, kökeni Sumerler'e ve Akkad-Bâbil geleneğine kadar giden bir fenomendir. Bâbil'de Şab(p)attu diye bilinen gün uğursuzluk getirdiğine inanıldığı için bütünüyle ay tanrısına adanması gereken bir gündü. Bu günün felâketlerinden kurtulmak ancak aya adanan ritüellerle mümkün olabilirdi. Ayrıca ayın 7, 14, 19, 21 ve 28. günleri uğursuz kabul edilirdi. Eylülün ilk beş günü kral için uğursuz sayılırdı. Bu beş gün ateşte hazırlanan yiyecekler uğursuzluğa yol açacağı için yenmezdi. Ay ve güneş tutulması da uğursuz kabul edilen temel fenomenlerdendir. Gök cisimlerinin hareketleri kralın kendisi veya faaliyetleri için gözlenmeliydi. Eğer Merkür Venüs'e yaklaşırsa bu kralın düşmanlarını yeneceğine, Mars ayın evlerinden birine girerse bu da kralın öleceğine işaret sayılırdı. Öte yandan geleceğin veya yapılacak herhangi bir eylemin uğurlu ya da uğursuz olacağını önceden bilme isteği eski Ortadoğu'da kehanetle ilgili inançları son derece önemli kılmıştır. Nitekim Hititler'de herhangi bir nesne (çoğu defa hayvanın iç organı, meselâ ciğeri) incelenerek yapılacak eylemin sonucunun uğurlu veya uğursuz oluşunun önceden tesbit edilebileceğine inanılırdı. Kuşların uçuş yönü ve çıkardıkları seslerden yapılacak eylemin uğurlu veya uğursuzluğunun tesbitini içeren kehanetler de yaygındı. Benzer örnekler İtalya'da Etrüskler, daha sonra Romalılar arasında yaygın biçimde uygulanmıştır. Hayvanların yeni doğan yavruları, çocuklar, açan bir çiçek veya yetişen bitkinin şekilleri / görünümleri de uğurlu-uğursuz şeklinde tasnif edilirdi.

Yahudilik'te Dâvûd döneminden itibaren monoteist eğilimin güçlenmesinin ardından antik inançlar yoluyla gelen uğursuzlukla ilgili pek çok gelenek ortadan kalkmıştır. Eski İsrâil kültürüne ait monoteist dönemde devam eden ve uğursuzluk inançları çerçevesinde değerlendirilebilecek iki temel âdet Urim ve Tummim kehanetiyle mezuzadır. Urim ve Tummim, Tevrat'ta başkohenin göğsüne taktığı bir kehanet aracıdır; yapılacak herhangi bir işin

uğurlu ya da uğursuz olduğunu tesbit etmekte kullanılırdı (Sayılar, 27/21; I. Krallar, 14/41-42; I. Samuel, 14/41-42).

İslâmiyet'teki muska türünden bir geleneği andıran mezuza ise kapıların üstüne asılan, evdekileri her türlü belâdan veya uğursuzluktan koruduğuna inanılan nazarlık türü bir nesnedir. İçerisine kutsal kitaptan Şema (Tesniye, 6/4-9), Vehaya (Tesniye, 11/13-21) duaları yazılarak İsrâil Tanrısı Yahve'nin evdekileri uğursuzluklardan koruması beklenirdi. Günlerle ilgili uğursuzluk telakkisine bir örnek olarak av (ağustos) ayının ilk dokuz günü gösterilebilir. Mişna'ya göre (Ta'anit, 4/6) mâbedin yıkılması gibi felâketler bu günlerde vuku bulduğu için bu dokuz gün bütünüyle uğursuz sayılmıştır. Dokuz gün boyunca yiyecek ve içecek tüketme konusunda çeşitli kısıtlamalar getirilmiş, keyif verici her şey en aza indirilmiştir. Gerek Talmud'dan (Sanhedrin, 65a) gerekse Ortaçağ filozoflarından gelen bilgiler de yahudi mistik çevrelerinde günlerin uğurlu-uğursuz diye ikiye ayrıldığına işaret etmektedir. Levililer'de (19/26) fiil haliyle (te'onen) geçen "me'onen" kelimesi, Talmud âlimlerine ve filozoflara göre günlerin uğurlu veya uğursuz oluşuyla ilgilenen insanlar için kullanılırdı. Ayrıca popüler ve mistik yahudi literatüründe pazartesi gününün uğursuzluğu yaygın bir inanıştır (Tekvîn'de yaratılış kıssasının anlatımında Tanrı, yaratılış günlerini nitelendirirken, "ve iyi olduğunu gördü" şeklindeki ibareyi sadece pazartesi günü için kullanmamıştır). İki köpek arasında kalmak, iki kadın arasından geçmek, iki hurma ağacının ortasında durmak (Talmud, Pesahim 1116) gibi folklorik anlamda zengin çok sayıda uğursuzluk fenomenini bu örneklere eklemek mümkündür. Kabalacı Yahudilik'te sayıların uğursuzluğuna yönelik birçok hurafe mevcuttur.

Yahudi monoteizminin bir versiyonu olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık'ta fenomenlerin uğurlu-uğursuz diye ayırımına erken dönemde rastlanmaz. Ahd-i Cedîd'de Pavlus'un bu ayırımı reddeden pek çok ifadesi vardır. Erken Ortaçağ'lardan itibaren Yunan ve Roma kültürlerine asimile olmaya başlayan Hıristiyanlık antik uygarlıkların mirasını devralmıştır. Bu mirasın önemli bir kısmı da antik hurafelerdir. Nitekim Îsâ'nın çarmıha gerildiği gün olduğu kabul edilen cuma uğursuz bir gündür. Zamanımıza kadar gelen ve en çok bilinen sayılarla ilgili uğursuzluk fenomeni on üç sayısıyla alâkalıdır. Hıristiyan inancına göre Îsâ'nın son akşam yemeğinde kendisiyle birlikte masada on üç kişi vardı. Yemekten sonra Îsâ'nın yakalanması on üç

sayısıyla ilgili bu fenomenin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Şüphesiz on üç ile ilgili bu uğursuzluk telakkisinin tarihsel kökeni, Vikingler'in tanrısı Odin'in on iki kişi için verdiği yemek davetine kendisini hileyle on üçüncü tanrı olarak davet ettiren Loki'nin Odin'in oğlu Balder'i öldürmesi mitosuna kadar uzanır. Hıristiyan geleneğinde ayın on üçüncü günü, binaların on üçüncü katı, on üç kişinin yan yana bulunması gibi pek çok uğursuzluk anlayışı mevcuttur. Ortaçağ'lardaki en popüler uğursuzluk telakkileri arasına ayna kırmak, kara kedi görmek, merdiven altından geçmek, gece tırnak kesmek türünden inançlar da dahil edilebilir.

Çin kültüründe dört sayısı ölüm kelimesinin telaffuzuna benzediği için uğursuzdur. Bundan dolayı Çin'de pek çok binanın dördüncü katı yoktur. Kuzeye bakan evlerin, gece havlayan köpeğin, gece tırnak kesmenin, makarnayı keserek yemenin (hayatı kısaltmak anlamına geldiği için) uğursuzluk getirdiğine inanılır. Japonlar'da da aynı sebepten dolayı dört sayısı uğursuzdur. Yemek yeme çubukları yiyeceğe saplanmaz, zira bu hareket sadece ölü ritüelinde yapılır. Kuzeye karşı yatıp uyunmaz. Cenaze arabası geçerken baş parmak saklanır.

Uğursuzluk inancı konusunda çeşitli din ve toplumlarca benimsendiği bilinen bu örneklere yüzlercesini eklemek mümkündür. Bu inancın kökeni arkaik dönemlerde insanın tabiatla ilişki kurma çabasında aranmalıdır. Karşılaşılan sıra dışı tabiat fenomenleri, anlaşılamayan kozmik felâketler veya düzenler, evreni algılamaya çalışan insanoğlunda birtakım simgesel arketipler meydana getirmiş olmalıdır. Şüphesiz uzun tarihsel süreç bu tecrübelerin şeklini tanzim etmiş ve bunların şekil değiştirerek günümüze kadar ulaşmasına katkıda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, New York 1939, s. 10-20; a.mlf., "The Folk Element in Judaism", The Journal of Religion, XXII/2, New York 1942, s. 173-186; P. R. Goldin, The Culture of Sex in Ancient China, New York 2002, s. 72-75; C. H. Toy, "The Earliest form of the

Sabbath", Journal of Biblical Literature, XVIII/1-2, London 1899, s. 190-194; A. J. Rose, "Unclucky and Lucky Children and Some Birth Superstitions", Folklore, XIII/3, London 1902, s. 278-280; L. R. Yoffie, "Popular Beliefs and Customs among the Yiddish Speaking Jews of St. Louis", The Journal of American Folklore, XXXVIII/149, New York 1925, s. 375-399; M. L. Thomsen, "The Evil Eye in Mesopotamia", JNES, LI/1 (1992), s. 19-32; Murat Orhun, "Hititlerde Karaciğer Falı, Kuş Uçuşu Falı ve Bunların Etrüsklerdeki Uzantısı", Gazi Akademik Bakış, III/5, Ankara 2009, s. 231-250; K. Kohler - L. Blau, "Evil Eye", JE, V, 280-281.

Kürşat Demirci

UHDE

(العهدة)

Sorumluluk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “taahhüt, anlaşma, güvence, eman” gibi mânalara gelen ahd kökünden türeyen uhde “riskli durumdan veya böyle bir durumun sonuçlarından sorumlu olmak” demektir. Fıkıhta da uhde “sorumluluk” anlamında kullanılır ve yerine göre bu dinî, hukukî, cezaî, malî sorumluluk olabilir. Fıkıh eserlerinde cinayet, akid, nikâh, mebî‘ ve semen gibi terimlerle tamlama halinde kullanılması bunu teyit etmektedir. Buna rağmen “malî sorumluluk ve hasar sorumluluğu”, daha özel olarak da “satıcının ayıba ve zapta karşı tekeffül borcu” mânasındaki kullanımı yaygındır.

İbadet alanında uhde mükellefin bir ibadeti yerine getirme sorumluluğunu ifade eder. Hangi fiil ve durumların mükellefi sorumluluktan kurtaracağı hususu ibadet türlerine göre farklılık taşır. Vâcip fiilin istenen evsafta yerine getirilmemesi halinde o yükümlülük mükellefin zimmetinden ve uhdesinden düşmez. Bu çerçevedeki kullanımlarda uhde yerine zimmet terimine yer verildiği görülür.

Uhde tazminat hukukunda malî sorumluluğu belirtir. İşlenen bir fiilin sorumluluğu prensipte fâiline aittir. Ancak yaş küçüklüğü, akıl hastalığı veya kölelik sebebiyle ehliyeti kısıtlı olan kişilerin işledikleri suçtan, verdikleri zarardan kimin sorumlu tutulacağı, işlenen fiilin yol açtığı zarardan sorumluluğun (uhdetü’l-fi‘l) o fiilin sahibine mi yoksa kısıtlının velisi veya efendisine mi ait olacağı hususu geniş tartışmalara konu olmuştur. İkrah altında yapılan işlemin yol açtığı zarardan kimin sorumlu kabul edileceği ve hayvanların verdiği zarardan sorumluluk da benzeri bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yerine göre uhde hasar sorumluluğunu ifade eder, bu tür durumlarda uhde damân terimiyle dönüşümlü olarak kullanılır (bk. DAMÂN). Tebie, gurm ve muâheze kelimeleri de çoğu zaman uhde ile eş anlam bir kullanıma sahiptir.

Uhde alım satım hukukunda ekseriyetle zapta ve ayıba karşı tekeffül borcunu anlatır. Kaynaklarda zapta karşı tekeffül borcu demek olan “damânü’d-derek” konusu işlenirken uhde kavramı önemli rol üstlenmekte, zapta karşı tekeffül borcu

için “uhdetü’s-semen, uhdetü’l-mebî‘” gibi terkipler kullanılmaktadır. Bununla, satılan malın sorumluluğunun satıcıya ait olduğu teminat altına alınmakta, aksi takdirde alıcının uğrayacağı zararın karşılanacağı taahhüt edilmektedir. Uhdetü’s-semen aslında semenin yazılı olduğu belgeyi ifade eder. Ancak burada uhde belgedeki semene izâfe edilmektedir. “Damânü’l-uhde” şeklindeki kullanımla da yine uhdetü’s-semen kastedilmiştir. Semen zimmette yer alan bir maldan oluştuğu için bazı yerlerde “damânü’z-zimme” terkibi de aynı anlama gelmektedir. Uhde “ayıba karşı tekeffül borcu” mânasında kullanıldığında satıcının uhdesinde oluşan ve alıcının ne akid ne de kabz sırasında farkedemediği ayıptan sorumluluğunu anlatır. Zira akid veya kabz sırasında alıcı tarafından farkedildiği halde ses çıkarılmayan ayıba rıza gösterilmiş sayılır. Satıcının ayıbı bilip bilmemesi onu sorumluluktan kurtarmaz. Satıma konu edilen malın teslimine kadar bütün riskleri genelde satıcıya, teslimden sonrasına ait riskleri ise alıcıya aittir; buna göre teslim işlemi ve ayıbın hangi döneme ait olduğu burada önem arzetmektedir. Bazı durumlarda ifanın iki tarafın katılımına muhtaç bir işlem sayılması bu tür ihtilâfları önlemeye yöneliktir (bk. AYIP).

Kölenin uhdesinin üç gün, bazı rivayetlerde üç gece süreceği yönündeki hadiste geçen “uhdetü’r-rakīk” tabiri, satın alınan kölenin üç gün içinde herhangi bir hastalığı ortaya çıkarsa bu hastalığın ispata gerek kalmadan teslim öncesine ait bulunduğuna hükmedilmesi şeklinde açıklanmaktadır. Hastalığın üç gün geçtikten sonra ortaya çıkması halinde bu hastalığın satış öncesinden kaldığı iddiası alıcının ispatına muhtaçtır. Normal hastalıklar için belirlenen üç günlük uhde süresi farkedilmesi uzunca bir zamanın geçmesine bağlı olan akıl hastalığı, cüzzam ve alaca hastalıklarında bir yıldır. Buna “uhdetü’s-sene” denilir. Köle dışında uhdenin işlemediğini belirten Mâlik b. Enes, satıcının satılanla ilgili olarak herhangi bir sorumluluk taşımayacağına dair (berâet) şartının satıcıyı uhdeden kurtaramayacağını ileri sürmüş ve bunu Abdullah b. Ömer’in benzer bir olaydaki uygulamasıyla temellendirmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 3-4; Ebû

Dâvûd, “Büyûʿ”, 70). Bu rivayet berâet şartının uhdeyi düşürmediğini göstermektedir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, konuyla ilgili hadisi şerhederken örf ve âdete dayanan en önemli meselelerden birini uhdenin teşkil ettiğini belirtir. Çünkü burada uhde, satılan malın kabza rağmen üç veya dört gün daha satıcının sorumluluğunda kalmaya devam etmesini ifade etmektedir. Halbuki normalde satılan malın hasar sorumluluğu kabz ile karşı tarafa geçer. Öte yandan neyin ayıp kabul edileceğine dair belirleyici olan örftür; hangi malda neyin ayıp sayılacağı o yörenin veya ticaret erbabının örfüne göre tesbit edilir (el-Ḳabes, II, 788-789, 805).

“Ayıba ve zapta karşı tekeffül borcu” anlamındaki uhde akdin hukuku çerçevesinde yer alacağından hukukî işlem vekil tarafından gerçekleştirilmişse uhdeye ilişkin anlaşmazlık durumunda meselenin yargı boyutu da vekile ait olacaktır. Fakat nikâh akdinde vekil akdi kendisine değil müvekkiline izâfe etmek durumunda olduğundan nikâh akdinin uhdesi müvekkile aittir (Serahsî, VI, 132). Kölenin efendisinden izinsiz ve mudâribin yaptığı işlemlerde uhde akidden doğan borçlardan kimin sorumlu tutulacağı, yani bir tür akdî mesuliyet anlamını çağrıştırmaktadır. Son dönem Şâfiî metinlerinde bey‘u’l-uhde “bey‘ bi’l-vefâ” anlamında kullanılmıştır. Buna göre meselâ borçlu, borcuna karşılık olarak ancak borcunu ödediğinde geri verilmesi şartıyla evini alacaklısına satmaktadır. Heytemî bu satımı fâsid bey‘ kapsamında ele alır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿahd” md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, IV, 435-436; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, III, 369; V, 221-222; VI, 141, 330, 440-441; VII, 81, 224, 237, 282, 283; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 95; VI, 3, 6, 132; XII, 104; XIV, 101, 122; XIX, 45; XX, 109; XXI, 77, 87; XXII, 59, 128; XXIV, 128; XXV, 16, 94, 127; XXX, 140; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. M. Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, II, 788-789, 805; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), V, 151-183; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü’l-muḥtâc,

[baskı yeri ve tarihi yok], IV, 296-300; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, II, 260-261; Buhûtî, er-Ravżü'l-mürbiʿ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Müessesetü'r-risâle), s. 329; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, III, 191-195; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-sekāfiyye), II, 50; Es'ad Diyâb, Ḍamânu ʿuyûbi'l-mebîʿi'l-ḫafiyye, Beyrut 1403/ 1983, s. 331, 363; "ʿUhde", Mv.F, XXXI, 36-38.

Bilal Aybakan

UHNÛH

(bk. İDRÎS).

UHUD GAZVESİ

(غزوة أحد)

Müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında yapılan ikinci büyük savaş (3/625).

Gazveye adını veren Uhud dağı Medine’nin kuzeyinde Mescidi Nebevî’ye yaklaşık 5 km. mesafededir. Bölgedeki dağ silsilelerinden ayrı ve tek başına bulunduğu için bu adı aldığı anlaşılmaktadır. 8 km. uzunluğundaki dağın yüksekliği 720 metredir. Günümüzde doğuda Medine Havaalanı yolu, batıda Tarîkuluyûn ile çevrilmiş olup gelişen şehre bitişmiştir. Medine’den bakıldığında koyu kırmızı bir görünüm arzeden Uhud dağı bitki örtüsü bakımından son derece fakirdir. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Uhud’dan söz etmiş, “Uhud bizi sever, biz de Uhud’u severiz” demiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 27; Müslim, “Ḥac”, 503-504). Bir defasında Ebû Zer el-Gıfârî ile birlikte Harre mevkiinde yürürken Uhud dağına bakmış ve, “Ey Ebû Zer! Şu Uhud dağı kadar altınım olsa üç gün sonra borçlarım için ayırdıklarım hariç elimde tek dinar dahi bırakmadan hepsini infak ederdim” buyurmuştur (Müslim, “Zekât”, 32). Resûl-i Ekrem Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile birlikte Uhud dağına çıktığı bir sırada dağ sallanınca “Ey Uhud, sakin ol! Senin üzerinde bir peygamber, bir sıddîk ve iki şehid var” demiştir (Buhârî, “Aṣḥâbü’n-nebî”, 5; Tirmizî, “Menâḳıb”, 18; Müsned, III, 112).

Hicretin 2. yılında (624) müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında cereyan eden Bedir Gazvesi’nde ağır bir yenilgiye uğrayan müşrikler intikam almak için hazırlık yapmaya başladılar. Yahudi Benî Kaynukā‘ kabilesinin, ihaneti yüzünden Medine’den sürülmesi diğer Medine yahudilerinin de müslümanlara kin beslemesine sebep oldu. Yahudi liderlerinden Kâ‘b b. Eşref, Bedir yenilgisinden duyduğu üzüntüyü belirtmek için Mekke’ye gidip Mekkeliler’i müslümanlardan intikam almaya teşvik etti ve kendilerine yardım vaadinde bulundu. Bedir’de müslümanların hücumundan kurtulan Ebû Süfyân idaresindeki kervan Mekke’ye ulaşınca mal sahipleri bütün kârlarını savaş için harcamaya karar verdiler. Amr b. Âs ve Resûlullah’ın Bedir’de fidye almadan serbest bıraktığı şair Ebû Azze el-

Cumahî'nin de aralarında bulunduğu dört kişilik bir heyet Mekke çevresindeki kabilelerden asker toplamak amacıyla görevlendirildi. Yıl boyunca

yapılan hazırlıklar sonucunda 2000'i ücretli toplam 3000 kişilik bir ordu teşkil edildi. Ebû Süfyân kumandasındaki orduda 700 zırhlı, 200 atlı asker ve 3000 deve vardı. Kocalarını teşvik etmek ve onların yanında savaşmak üzere kadınlardan da orduya katılanlar oldu. Hz. Peygamber'in amcası Abbas bu hazırlıkları Mekke'den Gıfâr kabilesine mensup bir bedevi aracılığıyla Resûl-i Ekrem'e ulaştırdı. Huzâa kabilesinden Amr b. Sâlim de birkaç arkadaşıyla Medine'ye gelip Kureyş ordusu hakkında Resûlullah'a bilgi verdi. 25 Ramazan'da Mekke'den hareket eden Kureyş ordusu 5 Şevval'de Zülhuleyfe'ye ulaştı, Akīk vadisini takip ederek Medine'nin kuzeyindeki Zegābe mevkiinde konakladı. Burası develerin ve atların otlak ve su ihtiyacını karşılamaya elverişli bir yerdi.

Hz. Peygamber görevlendirdiği Enes b. Fedâle, kardeşi Müennis ve Hubâb b. Münzir gibi sahâbîler vasıtasıyla Medine'ye doğru ilerlemekte olan müşrik ordusunun durumu, asker sayısı ve konak yerlerine dair bilgi edindi. Düşmanın Medine'ye yaklaştığı cuma gecesi şehrin etrafında nöbet tutuldu. Sa'd b. Ubâde, Sa'd b. Muâz ve Üseyd b. Hudayr, Mescidi Nebevî'de Resûl-i Ekrem'in kapısında sabaha kadar beklediler. Resûlullah düşmana nasıl karşılık verileceği hususunda sahâbîlerle istişare etti. Kendisi gördüğü bir rüya üzerine Medine'de kalınmasını, kadınların ve çocukların kalelere yerleştirilerek savunma savaşı yapılmasını tercih ettiğini belirtti. Özellikle Bedir Gazvesi'ne katılamayan gençler ve Hz. Hamza, Sa'd b. Ubâde, Nu'mân b. Mâlik düşmanla şehir dışında savaşılmasında ısrar ettiler. Resûl-i Ekrem yenilgiye uğramalarından endişe duyduğunu bildirmesine rağmen çoğunluğun görüşüne uyularak karar verildi. Hz. Peygamber cuma namazının ardından bir konuşma yaparak sabırlı oldukları takdirde zafer elde edeceklerini ifade etti. İkindi namazından sonra hazırlıklarını tamamlayan müslümanlar Mescidi Nebevî'de toplanmaya başladılar. Daha önce meydan savaşı için ısrar edenler evinden dışarı çıkan Resûlullah'a tutumlarından dolayı pişmanlıklarını belirttiler ve savaşın nerede yapılacağı konusunda kendisinin karar vermesini istediler. Resûl-i Ekrem onlara şöyle dedi: "Bir peygamber zırhını giydikten sonra Allah onunla düşmanları arasında hüküm verinceye kadar çıkarmaz. Eğer sabreder ve görevinizi

yaparsanız Allah zaferi size ihsan edecektir” (Vâkıdî, I, 214).

Resûlullah, Medine’de âmâ sahâbî Abdullah b. Ümmü Mektûm’u vekil bırakarak ikisi atlı, 100’ü zırhlı 1000 kişilik bir kuvvetle yola çıktı. Seniyye tepesine gelindiğinde münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl’ün müttefiki olan 600 kişilik bir yahudi birliği orduya katılmak istediyse de Hz. Peygamber bunu kabul etmedi. Ensardan bazıları müttefikleri diğer yahudilerden yardım talep etmeyi teklif edince de, “Bizim onlara ihtiyacımız yoktur” dedi. Şeyhayn mevkiinde orduyu teftiş etti ve yaşı küçük olanları geri çevirdi. Ancak Râfi‘ b. Hadîc’in iyi ok attığı söylenince ona izin verdi. Ardından Râfi‘i güreşte yenen Semüre b. Cündeb’e de müsaade etti. Zeyd b. Sâbit, Üsâme b. Zeyd, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer gibi çocuk sahâbîler geri çevrilenler arasındaydı. İslâm ordusu geceyi Şeyhayn’da geçirdikten sonra Uhud dağına doğru yoluna devam etti. Bu sırada Resûl-i Ekrem, orduyu kısa yoldan ve düşmanla karşılaşmadan Uhud’a götürebilecek bir kılavuz isteyince Ebû Hasme el-Ensârî bu görevi üstlendi. İslâm ordusu 7 Şevval 3 (23 Mart 625) tarihinde Cumartesi sabahı Uhud dağına vardı. Sabah namazı burada kılındı. Ordu arkasını Uhud dağına verip Ayneyn tepesini soluna, güneşi de arkasına alıp Medine’ye doğru saf tuttu. Abdullah b. Übey, “Ben meydan savaşına taraftar değildim. Muhammed çoluk çocuğun sözüne uydu, bizim sözümüze itibar etmedi” diyerek 300 kişilik taraftarıyla birlikte ordudan ayrılıp Medine’ye döndü. Onun ve taraftarlarının Uhud’a varmadan önce Şavt mevkiinde ordudan ayrıldığı da nakledilir. Hz. Peygamber sayısı 700’e düşen orduyu savaş düzenine koydu ve en büyük sancağı Mus‘ab b. Umeyr’e verdi. Ordunun sağ ve sol kanatlarına, öndekilere ve arkadakilere kumandanlar tayin etti. Ardından cihadın önemi hakkında bir konuşma yaptı. Düşmanın cephe gerisinden saldırıp İslâm ordusunu arkadan vurmasını önlemek için Abdullah b. Cübeyr kumandasındaki elli okçuyu Uhud dağının karşısında, ordusunun sol tarafında kalan, daha sonra Cebelürrümât (okçular tepesi) diye adlandırılan Ayneyn tepesine yerleştirdi. Okçulara, galip gelinse bile ikinci bir emre kadar kesinlikle yerlerinden ayrılmamalarını, düşman ordusunun arkadan saldırması halinde ok atarak onları geri püskürtmelerini emretti.

Bu sırada Ebû Süfyân kumandasındaki müşrik ordusu da Zegābe’den

Uhud'a geldi. Kureyş ordusu Uhud'a doğru yola çıktığında Hâlid b. Velîd'in emrindeki bir süvari grubu ordudan ayrıldı. Bunlar

muhtemelen daha sonra savaş başladığında dağın çevresini dolaşıp savaş alanına geldiğinden müslümanlar onları farketmemiştir. Medine'yi arkalarına, Uhud'u önlerine alıp yüzleri güneşe karşı gelecek şekilde savaş düzeni alan müşrik ordusunun bayraktarlığını Abdüddâroğulları yapmaktaydı ve aralarında 100 okçu vardı. Ebû Süfyân'ın yanında karısı Hind ve iki put da bulunmaktaydı. Orduya katılan kadınlar def çalıp Bedir'de öldürülen yakınları için ağıtlar yakarak Kureyşliler'i cesaretlendiriyordu.

Savaş mübâreze ile başladı. Kureyş ordusundan ileri atılan ordu sancaktarı Talha b. Ebû Talha'yı Hz. Ali, Talha'nın ardından meydana çıkan kardeşi Osman'ı da Hamza öldürdü. Savaşın kızışmasıyla düşman ordusunun merkezine kadar ilerleyen müslümanlar yirmiden fazla müşriği katletti. Müşrik ordusunun sancaktarları ölmüş ve sancağı yerden kimse kaldıramamıştı. Müslüman askerler, düşmanı savaş alanından uzaklaşıncaya kadar kovaladıktan sonra kesin galibiyet kazanıldığı düşüncesiyle ganimet toplamaya başladılar. Ayneyn tepesindeki okçuların çoğu da düşmanın bozguna uğradığını görünce ganimetten mahrum kalmamak için yerlerini terketti. Bu sırada müslümanları arkadan vurmak için fırsat kollayan Hâlid b. Velîd harekete geçti. Yerlerinden ayrılmayan ve kendisini durdurmaya çalışan Abdullah b. Cübeyr ile on arkadaşını şehid ettikten sonra Ayneyn tepesinin doğusundan ilerleyerek İslâm ordusunun arkasına sarkan Hâlid b. Velîd ganimet toplamakla uğraşan müslüman askerler üzerine âni bir baskın yaptı. Bunu gören Kureyş ordusu da geri dönüp saldırıya geçti. İki kuvvet arasında kalan müslümanlar paniğe kapıldı. Bir kısmı silâhlarını bırakmış ve saflar bozulmuştu. Tekrar silâha sarılıp çarpışmaya başladıkları sırada Hz. Hamza, Vahşî b. Harb tarafından şehid edildi. İbn Kamîe, Hz. Peygamber'in yanına kadar sokulup bir kılıç darbesiyle onu yüzünden yaraladı, aldığı darbenin etkisiyle Hz. Peygamber'in miğferi ikiye bölününce halkaları yüzüne battı. Utbe b. Ebû Vakkās'ın attığı taşla alt dudağı yarıldı ve bir dişi kırıldı. Abdullah b. Şihâb'ın darbesiyle de alnından yaralandı. Übey b. Halef, Resûl-i Ekrem'i öldürmek için harekete geçtiyse de Resûl-i Ekrem bir mızrakla onu atından düşürdü. Übey bunun etkisiyle Mekke'ye dönerken yolda öldü. Resûlullah, Medine'den

Mekke’ye gidip müşriklere destek veren Ebû Âmir’in savaştan önce kazdırdığı çukurlardan birine düştü ve diz kapakları yaralandı. O durumda bile, “Ey rabbim! Kavmime hidayet et, çünkü onlar gerçeği bilmiyor” diye dua etti.

Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali ile birlikte bir grup sahâbî Hz. Peygamber’i korumak için etrafında bir halka oluşturdular. Ebû Dücâne vücuduyla onu bir kalkan gibi koruyor, Sa‘d b. Ebû Vakkās da düşmana ok atıyordu. Düşmanın kılıç darbelerine karşı Resûl-i Ekrem’i koruyan Talha b. Ubeydullah aldığı yaranın etkisiyle çolak kaldı. Bu arada Mus‘ab b. Umeyr, İbn Kamîe tarafından şehid edildi. Bunun üzerine Resûlullah sancağı Hz. Ali’ye verdi. Mus‘ab’ı öldüren İbn Kamîe, Hz. Peygamber’i öldürdüğünü sanmış ve Peygamber’in öldürüldüğünü etrafa yaymaya başlamıştı. Bu şâyianın etkisiyle müslümanlar panik içerisinde dağılmaya başladılar. Bazıları parolayı unuttu, bu durum birbirlerini öldürüp yaralamalarına yol açtı. O esnada Resûl-i Ekrem’i gören Kâ‘b b. Mâlik, “Ey müminler, müjde! Resûlullah burada” diye haykırınca müslümanlar toparlandı. Hz. Peygamber, etrafında sahâbîler olduğu halde Uhud kayalıklarına çekildi. Bu sırada Ebû Süfyân ve arkadaşları kayalıklara doğru ilerlemeye kalkıştılarsa da müslümanlar attıkları taşlarla düşmanları uzaklaştırmayı başardılar. Savaş böylece sona erdi. Hz. Fâtıma, Âişe, Ümmü Eymen, Ümmü Süleym ve Ümmü Umâre’nin de aralarında bulunduğu on veya on dört kadın sahâbî savaş alanına yiyecek ve su getirdi; yaralıların tedavisiyle ilgilendi. Hz. Fâtıma babasının yüzündeki kanları temizlemeye çalıştı ve kanamayı durdurmayı başardı. Hz. Ali, Resûl-i Ekrem’in yaralarını yıkamak için dağdaki tabii havuzlardan kalkanına su doldurarak getirdi. Resûlullah yaralı olduğu için öğle namazını oturarak kıldı; sahâbîler de ona uyup oturarak kıldılar. Ebû Süfyân, savaş alanından ayrılmadan önce Hz. Muhammed’in, Ebû Bekir ve Ömer’in sağ olup olmadığını merak ediyordu. Teker teker isimlerini söyleyerek seslendiyse de Hz. Peygamber’in emriyle kimse cevap vermedi. Bunun üzerine, “Eğer sağ olsalardı cevap verirlerdi, üçü de ölmüş ve iş bitmiş” deyince Hz. Ömer dayanamayıp, “Yalan söyledin Allah’ın düşmanı! Saydıklarının hepsi sağdır ve buradadır” dedi. Ebû Süfyân’ın, “Savaş sırayladır; bugün Bedir Savaşı’na bedeldir” sözlerine mukabil Hz. Ömer, “Evet ama eşit değiliz. Zira bizim ölülerimiz cennette, sizin ölüleriniz cehennemdedir” karşılığını verdi. Ebû Süfyân, “Gelecek yıl sizinle Bedir’de buluşalım ve savaşalım” diye meydan okuyunca Hz.

Peygamber'in emriyle Hz. Ömer, "Olur, inşallah!" dedi. Bir yıl sonra Resûl-i Ekrem ashabıyla Bedir'e gelerek bir hafta boyunca Mekkeliler'i beklemiş, ancak Ebû Süfyân ve ordusu savaş yerine gelme cesareti gösterememiştir (bk. BEDRÜ'l-MEV'İD). Uhud'da yirmiden fazla kayıp veren Kureyş ordusu daha sonra savaş alanını terkedip Mekke'ye doğru ilerlemeye başladı. Resûlullah, düşman ordusunun Medine'ye saldırıp saldırmayacağını anlamak üzere Sa'd b. Ebû Vakkās'ı, bazı kaynaklara göre ise Hz. Ali'yi görevlendirmişti.

Uhud Gazvesi'nde müslümanlar yetmiş şehid vermiş, Hanzale b. Ebû Âmir dışındaki şehidlerin hepsine işkence yapılmış, organları kesilmiştir. Müşrikleri destekleyen Hanzale'nin babası Ebû Âmir oğlunun cesedine işkence yapılmasına engel olmuştur. Vahşî, Hz. Hamza'nın ciğerini sökerek Bedir Gazvesi'nde babası, amcası ve kardeşi öldürülen Ebû Süfyân'ın karısı Hind'e götürmüş, Hind ciğerden bir parçayı ağzına alarak çiğnemiş, Vahşî'ye de mükâfat olarak ziynet eşyalarını vermiştir. Resûl-i Ekrem amcası Hamza'nın ciğerinin çıkarıldığını, burnunun ve kulaklarının kesildiğini görünce çok üzülmüş, halası Safiyye kardeşi Hamza'nın şehid edildiğini duyunca savaş alanına gelmiş, büyük bir üzüntü içinde dua ve istiğfarda bulunmuştur. Şehidler ikişer üçer kişi olarak aynı kabirde kefensiz ve üzerlerindeki elbiselerle birlikte defnedildi. Bazı müslümanlar Uhud'da şehid olan yakınlarının naaşını Medine'ye götürmüş, bunu duyan Resûlullah şehidlerin öldürüldükleri yerde gömülmesi emrini verince cenazeleri tekrar savaş meydanına getirip burada defnetmiştir (İbn Hişâm, III, 102-103). Hz. Peygamber, Uhud şehidlerinin defninden sonra sahâbîlerle birlikte Medine'ye döndü

ve akşam namazını burada kıldı. Hemen ertesi gün Kureyş müşriklerine müslümanların kendilerinden korkmadığını göstermek için Hamrâülesed Gazvesi'ne çıktı.

Bu savaşta İslâm ordusunun uğradığı yenilgi ve düşman tarafından şehidlere yapılan muamele müslümanları üzüntüye boğdu. Medine'deki münafıklar ve yahudiler ise sevinçlerini belli etmekten çekinmediler; Resûl-i Ekrem, İslâm ve müslümanlar hakkında küçültücü ifadeler kullanmaya başladılar. Hz. Ömer, Resûlullah'ın yanına gelerek Medine'de bu tür incitici davranışlarda bulunan münafık ve yahudileri öldürmek amacıyla izin istedi.

Hz. Peygamber, Allah'ın İslâm'a yardım edip onu üstün kılacağını belirttikten sonra yahudiler için, "Onlar bizim zimmetimizdedir, ben onları öldüremem"; münafıklar için de, "Ben 'lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-resûlullah' diyen kişiyi öldürmekten nehyedildim" diyerek Hz. Ömer'e izin vermedi (Vâkıdî, I, 317-318). Resûl-i Ekrem, Uhud şehidlerini her yıl ziyaret etmiş, onlara Allah'tan mağfiret dilemiş, vefatına yakın zamanda da şehidlere bir ziyarette bulunmuştur. Kendisinden sonra Hulefâ-yi Râşidîn ve diğer birçok sahâbî de onun bu uygulamasını sürdürmüştür.

Uhud Gazvesi müslümanlar için ders ve ibretle doludur. Resûlullah her zaman olduğu gibi bu savaşta da istişareye önem vermiş, Ayneyn geçidine yerleştirdiği okçuların onun emrine uymamaları ve yerlerinden ayrılıp ganimet toplamaya başlamaları savaşın seyrini değiştirmiştir. Bu da zaferin sabırla ve kumandanın emirlerine itaatle kazanılabileceğini göstermektedir. Ganimet elde etme arzusu Allah rızasını kazanmanın ve Hz. Peygamber'e itaatin önüne geçmiş, bu durum yenilgiye yol açmıştır. Öte yandan müslümanlar Uhud'da fazla kayıp vermekle birlikte ezilmemiş, hatta savaşın sonuna doğru toparlanarak düşmanı takip etmiştir. Geri dönüp onlarla savaşma cesareti gösteremeyen müşrikler birçok müslümanı öldürüp intikam duygularını tatmin etmiş, ancak müslümanları ortadan kaldırma ve Medine'yi işgal etme amaçlarını yine gerçekleştirememiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Âl-i İmrân ve Enfâl sûrelerinde Uhud Gazvesi hakkında birçok âyet yer almaktadır. Bu âyetlerde müşriklerin mallarını insanları Allah yolundan saptırmak için harcadıkları (el-Enfâl 8/36), Allah kendilerine yardım ettiği halde müslümanlardan iki grubun bozulmaya yüz tuttuğu (Âl-i İmrân 3/122), müslümanların gevşeklik göstermemesi ve üzüntüye kapılmaması gerektiği, çünkü inananların üstün geleceği (Âl-i İmrân 3/ 139), müslümanların acıya uğradığı, buna karşılık düşmanlarının da benzer bir acıya mâruz kaldığı, bu şekilde Allah'ın günlerinin insanlar arasında döndürüp durduğu (Âl-i İmrân 3/140), Hz. Muhammed'in ancak bir peygamber olduğu ve ondan önce de birçok peygamberin gelip geçtiği, onun ölmesi veya öldürülmesi durumunda müslümanların bunu sabırla karşılayıp dinlerinde sebat etmeleri gerektiği (Âl-i İmrân 3/144), Uhud'da başlarına gelen musibetin kendi kusurlarından kaynaklandığı (Âl-i İmrân 3/165), bunun da kimin mümin kimin münafık olduğunun anlaşılması bakımından Allah'ın izniyle gerçekleştiği (Âl-i İmrân 3/166-167), Allah

yolunda öldürülenlerin “ölü” değil “diri” oldukları ve Allah’ın büyük nimetlerine ulaşmış olmanın sevincini yaşadıkları (Âl-i İmrân 3/169-170) gibi hususlara işaret edilmektedir (Vâkıdî, I, 319-329).

Uhud şehidlerinin defnedildiği Meşhed-i Uhud denilen yerin bir kısmının sel yatağına yakın olması ve Medine’nin su ihtiyacını karşılayan kanalın buradan geçmesi sebebiyle bazı kabirler kırk altı yıl sonra Cennetülbakī‘e nakledilmiş, Hz. Hamza ile birlikte şehidlerin çoğu orada kalmıştır. Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği sırasında başlattığı, Resûl-i Ekrem zamanına ait hâtıraların korunmasına yönelik faaliyetler Abbâsîler devrinde de sürdürülmüş, Resûlullah’ın yaralandığı alanla şehid sahâbîlerin kabirlerinin olduğu yerlere açıklayıcı işaretler konulmuş, bazı kabirlerin üzerine kubbeli mezarlar yapılmıştır. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın annesi de Hz. Hamza’nın mezarını türbe haline getirmiştir. Bu türbede Hamza’nın yanı sıra Mus‘ab b. Umeyr ve Abdullah b. Cahş’ın kabirleri de bulunmaktaydı. Türbenin yanına daha sonra bugün Mescidi Hamza adıyla bilinen mescid inşa edilmiştir. Çeşitli dönemlerde onarılan Hz. Hamza Türbesi’ni Kanûnî Sultan Süleyman 1543’te yeniden yaptırmıştır. Şehitliğin kuzey tarafında Resûl-i Ekrem’in yaralandığı alana 1849’da Sultan Abdülmecid, Kubbetüssenâyâ adı verilen bir kubbe inşa ettirmiştir. Mescidi Hamza’nın doğusunda Hz. Hamza’nın şehid edildiği alanda yaptırılan kubbeye de Kubbetülmasrar adı verilmiştir. Günümüzde hiçbir türbe ve mezar yapısının bulunmadığı Uhud Şehitliği etrafı duvar ve tel örgülerle çevrili boş bir alan olarak ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 112; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 199-334; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 64-177; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 36-48; Belâzürî, Ensâb, I, 311-338; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 499-533; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 173, 176; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 130-178; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, IV, 271-351; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 385-394; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1925, IV, 24-80; Şiblî Nu‘mânî,

İslâm Tarihi: Asr-ı Saadet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/ 1928, I, 368-379; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 233-238; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 93-124; a.mlf., "Uḥud", UDMİ, II, 31-38; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 50-270; M. Süleyman Selmân el-Mansûr Fûrî, Raḥmetün li'l-ʿâlemîn (trc. Muktedâ Hasan Yâsîn el-Ezherî), Bombay 1410/1989, I, 118-123; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2001, s. 141-149; Hicaz Albümü: Fotoğraflarla Kutsal Topraklar (metin: Necati Öztürk; ed. Ahmet Özel; redaksiyon: Mustafa Sabri Küçükaşcı), Ankara 2007, s. 141-144; Elşad Mahmudov, Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 111-127; C. F. Robinson, "Uḥud", EI^{2} (İng.), X, 782-783.

Muhammed Hamîdullah - Casim Avcı

UHUVVET

(bk. KARDEŞLİK).

UKAYL (Benî Ukayl)

(بنو عقيل)

Adnânîler'den Kays Aylân'a mensup bir Arap kabilesi.

Benî Âmir b. Sa'saa'nın en güçlü kolu olan Kâ'b'ın dört boyundan en büyüğüdür. Ukayl'in şeceresi Ukayl b. Kâ'b b. Rebîa b. Âmir b. Sa'saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe (Kâ'b) b. Kays (b.) Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnân'a ulaşır (İbn Hazm, s. 288-290). Gerek mensuplarının çokluğu gerekse tarihte oynadıkları rol bakımından kabilenin meşhur kolları Rebîa, Amr, Hafâce, Ubâde ve Âmir'dir. İslâm'ın zuhuru sırasında Ukayl genellikle Necid ve Yemâme'nin kuzey bölgelerinde oturmaktaydı. Kaynaklarda bu bölgelerde yarı göçebe hayat süren Ukayl'e ait Tubâle sınırındaki Renye, Bîşe, Niâm, Himva, Akīku Temre, Teslîs gibi çok sayıda su kaynağı ve hurma bahçesinin yanı sıra zengin maden yataklarından bahsedilmektedir (Hemdânî, s. 299, 312, 329; Bekrî, I, 304; II, 469). Günümüzde Devâsir vadisinde bulunan ve Hemdânî'nin

ifadesine göre yarımadanın en zengin altın yatağı sayılan Akīk'ın Hz. Peygamber'in, "Benî Ukayl topraklarına altın yağdı" şeklindeki hadisinde zikri geçen yer olduğu bildirilir (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 329). Ukayl, Câhiliye dönemi savaşlarından Hz. Peygamber'in doğduğu yıl Temîm ile Kays arasında vuku bulan Cebele savaşına Âmir b. Sa'saa'nın diğer kollarıyla birlikte katıldı (İbn Hazm, s. 290-291). Kinâne ve Kays Aylân arasında vuku bulan dördüncü Ficâr savaşı Ukayl'in Avf kolundan Ebû Harb b. Ukayl ile Benî Abdümenât'tan Hulleys b. Yezîd arasındaki mübârezeyle başlamıştı (İbn Habîb, s. 177).

İbn Sa'd'ın naklettiği rivayete göre Amr b. Ukayl'den Rebî b. Muâviye, Rebîa b. Ukayl'den Mutarrif b. Abdullah b. A'lem ve Âmir b. Ukayl'den Enes b. Kays, Resûl-i Ekrem'in yanına giderek temsil ettikleri kabileler adına biat ettiler (9/630). Resûlullah da Ukayl temsilcilerine kabileleri İslâm'ı kabul edip namaz kıldıkları, zekât ödedikleri ve itaat ettikleri sürece

kendilerine Akīk bölgesini iktâ ettiğine dair bir ahidnâme verdi. Daha sonra Ebû Rezîn Lakīt b. Âmir'in de Hz. Peygamber'in yanına geldiği, kabilesi adına ona biat ettiği ve Hz. Peygamber'in kendisine bir su kaynağını iktâ ettiği, Ebû Harb b. Hüveylid b. Âmir b. Ukayl ve kardeşi İkâl b. Hüveylid'in de Akīk bölgesinin kendilerine iktâ edileceği ümidiyle Müslümanlığı kabul ettiği bildirilir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 302). Kindermann, Resûl-i Ekrem'in Benî Ruâs b. Kilâb mensuplarının daha önce müslüman olan komşuları Benî Ukayl'e baskın düzenlemesine izin verdiğini iddia ederse de (EI2 [İng.], X, 785) bu doğru değildir. Bu olay üzerine Hz. Peygamber'in baskını düzenleyen Amr b. Mâlik'e kendisini cezalandıracağını bildirmesi ve Amr'ın Resûlullah'tan af dilemesi Kindermann'ın iddiasının aksine Resûlullah'ın Amr'ın kabilesiyle birlikte iştirak ettiği Câhiliye âdetini onaylamadığını göstermektedir (İbn Sa'd, I, 261). Hz. Peygamber devri olaylarında kayda değer bir rolüne rastlanmayan Ukayl mensupları, onun vefatının ardından Yemen'deki irtidad hareketlerinin öncülerinden Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin isyanının bastırılmasında Muâviye el-Ukaylî'nin başkanlığında önemli rol oynadı (Taberî, III, 323-326).

Fetihler dönemiyle birlikte Ukaylîler'in büyük bir kısmı Suriye, Irak, Bahreyn'e yerleşti. Yeni fethedilmiş bu bölgelerde kumandanlık, valilik ve kadılık gibi görevlere tayin edildi. Emevîler devrinde de önemli görevlere getirilen Ukayl mensupları Abbâsîler'in ilk döneminde bu konumlarını korudular. Ukayl'in Müntefik b. Âmir kolundan Amr b. Muâviye b. Müntefik, Emevîler dönemi yaz seferleri kumandanlığı, İrmîniye, Azerbaycan ve Ahvaz valiliği; Avf b. Ukayl kolundan Ebû Safvân İshak b. Müslim, II. Mervân zamanında İrmîniye, aynı koldan Müslim b. Rebîa'nın oğulları da Emevîler ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde İrmîniye valiliği yaptı (İbn Hazm, s. 291; İhsan en-Nâs, I, 374-376). Abbâsîler'in ilk devirlerinde özellikle Suriye ve el-Cezîre'de çıkan isyanlara Benî Ukayl de katıldı. Emevîler döneminin İrmîniye valisi İshak b. Müslim el-Ukaylî'nin idaresindeki el-Cezîre Arapları, 133 (751) yılında Harran'ı ele geçirip yedi ay Abbâsî kuşatmasına karşı direndiler ve II. Mervân'ın öldüğüne ikna edildikten sonra teslim oldular. Ukaylîler'in çıkardığı huzursuzluklar Emîn ve Me'mûn dönemindeki iç karışıklıklar sırasında devam etti. Nasr b. Şebes el-Ukaylî, Mudar (Kays) kabilelerini merkezî hükümete karşı isyana teşvik etti ve 209 (824-25) yılına kadar halifeye teslim olmadı. Ukayl

mensuplarının Abbâsîler döneminde çıkardığı huzursuzluklardan biri de iktisadî sebeplerle 251'de (865) vuku buldu. Cidde yolunu kesen Benî Ukayl, Mekke'de fiyatların yükselmesine ve bedevîlerin köylere saldırmasına yol açtı. Mekke Valisi Ca'fer b. Fazl ile yaptıkları savaşta yaklaşık 300 Mekkeli hayatını kaybetti.

Ukaylîler, özellikle IV. (X.) yüzyıldan itibaren el-Cezîre ve Bahreyn gibi siyasî nüfuza sahip bulundukları bölgelerde Karmatîler'in, Mirdâsîler'in ve Hamdânîler'in Musul kolu gibi mahallî hânedanların tarih sahnesinden silinmesinde önemli rol oynadılar; bölgede Osmanlı hâkimiyetine kadar geçen sürede bazı emirlikler kurdular. el-Cezîre'de Musul merkezli Ukaylîler, XV-XVI. yüzyıllarda el-Cezîre'nin kuzeyi ile Bahreyn'e hâkim olan Lahsâ merkezli Cebrîler gibi hânedanlar Benî Ukayl tarafından kuruldu. Bunların dışında özellikle Ukaylîler'in Benî Ubâde kolu mensuplarınca V. (XI.) yüzyılda Irak ve el-Cezîre bölgesinde Âl-i Mücellâ, Ca'ber Kalesi merkezli Âl-i Bedrân, Tikrît'te Benî Ma'n, Fırat kıyılarında Benî Vehb gibi hânedanlar teşekkül etti.

XIX-XX. yüzyıllarda Arap yarımadasını ve el-Cezîre bölgesini gezen Avrupalı seyyahlar Ukayl, Agéyl, Agéylât gibi adlarla kaydettikleri, eski Ukaylîler'le akrabalık ilişkileri kesin olmayan kabileler topluluğundan bahseder. J. L. Burckhardt'ın XIX. yüzyılın başlarında Necid bölgesi bedevîlerine dair verdiği bilgilere göre bir zamanlar çok güçlü durumda bulunan Benî Hilâl'in (Kâ'b'ın / Âmir b. Sa'saa'nın diğer önemli kolu) bakiyeleri olan Agéyl mensupları Necid köylerinde dağınık şekilde yaşamaktaydı. Bölgedeki diğer bir Agéyl kabilesinden de söz eden müellif, Bağdat'ta yerleşik veya bedevî halde yaşayan Necid Arapları'nın tamamının kendilerini bu bölgede önemli nüfuza sahip, aynı zamanda civar bölgelerdeki bedevîlere ve şehirdeki isyancılara karşı Osmanlılar'ın en yakın destekçileri olan Bağdat Ukaylîleri'ne nisbet ettiklerini kaydetmektedir. Burckhardt'a göre liderleri her zaman Derâye yerlilerinden seçilen ve Osmanlılar tarafından onaylanan bu Ukaylîler, Bağdat ve Suriye arasında kervan yollarında güvenliği sağlamakta, Vehhâbîler'e çoğu zaman karşı koyabilmekteydiler (Notes, s. 232-233). Seyahatnâmelere göre Ukaylîler, Bağdat ve Suriye ticaret güzergâhında çöl ticareti ve kervan kılavuzluğu yaptıkları gibi özellikle Osmanlılar dönemi hac yolu konak yerlerinde güvenliği sağlıyordu. Benî Ukayl, Osmanlılar'ın son

dönemlerine kadar Hicaz’da güvenliğin sağlanmasında önemli rol oynadı. XII. (XVIII.) yüzyılda Ukaylîler’e mensup Âl-i Ebû Cerâde cemaati bir fermanla Hama’ya iskân edildi (Halaçoğlu, s. 64, 85, 139). II. Abdülhamid devrinde kurulan zaptiye ve jandarma alayları yanında Medine-Yenbu‘ arasında yaklaşık 200 kişilik Benî Ukayl birliklerinden yararlanıldı. Günümüzde Ukayl’in Müntefik koluna mensup olanların bir kısmının Irak’ta Basra civarında yaşadığı ve kabileye Şebîb (Şübeyb) ailesinin liderlik ettiği bilinmektedir (Abbâs el-Azzâvî, IV, 121-122).

Ukaylîler’den meşhur kişiler arasında Benî Âmir’den şair Timâh b. Yezîd el-Ukaylî ve Ukāl b. Huveylid, Hafâce kolundan şair Tevbe b. Humeyyir, amcasının kızı ve sevgilisi Leylâ el-Ahyeliyye, babası Bürd Ukayl’den bir kadının kölesi olan ve şiirleri örnek (şâhid) olarak kullanılan son Arap şairi Beşşâr b. Bürd (Ukayl’in şairleri için bk. Abd Avn er-Ravzân, I, 417-420), muhaddis Ebû Ca‘fer el-Ukaylî ve zamanımıza ulaşmayan Ensâbü Benî ʿUḳayl adlı eserin müellifi İbnü’l-Adîm el-Ukaylî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 261, 302; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 177; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 445-451; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Riyad 1397/ 1977, s. 299, 312, 329; İbn Hazm, Cemhere, s. 288-292; Bekrî, Muʿcem, I, 304; II, 469; ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 91-92; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 588-589; J. L. Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys, London 1830,

s. 232-233; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 801-802; G. Degener, Das Emirat der Banū ʿUqail (doktora tezi, 1987), Georg August Universität zu Göttingen; Abbas el-Azzâvî, ʿAşâʾirü’l-ʿIrâḳ, Kum 1411/1990, IV, 121-122; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 64, 85, 139; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü

düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, I, 329-334; İhsan en-Nas, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye ensâbühâ ve aʿlâmühâ, Beyrut 1421/2001, I, 374-376; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1421/2001, I, 555-556; Abd Avn er-Ravzân, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Amman 2002, I, 417-420; H. Kindermann, "ʿUḳayl", EI² (İng.), X, 784-786; Gülay Öğün Bezer, "Ukaylîler", DİA, XLII, 59-61.

Elnure Azizova

UKAYLÎ

(العقيلي)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934)

Cerh ve ta‘dîl âlimi, muhaddis.

Mekke ve Medine’de yaşadığı bilinen Ukaylî’nin dedesi dışındaki aile fertlerine dair bilgi yoktur. Hayatı boyunca bir iki defa Mısır ve Rey’e ilmî seyahat (rihle) yaptığı anlaşılmaktadır. Hocaları arasında anne tarafından dedesi Yezîd b. Muhammed el-Ukaylî, Muhammed b. İsmâil es-Sâiğ, İshak b. İbrâhim ed-Deberî, Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Muhammed b. Mûsâ el-Belhî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Nesâî gibi âlimler vardır. Mesleme b. Kāsım el-Endelüsî, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Nâfi‘ el-Huzâî, İbnü’l-Mukrî el-İsfahânî ve Yûsuf b. Ahmed b. Dahîl el-Mısrî öğrencilerinden bazılarıdır. Çok eser verdiği kaydedilen Ukaylî, Rebîülevvel 322’de (Şubat-Mart 934) Mekke’de vefat etti. Ukaylî güvenilir bir muhaddis olarak tanınmış, hadisleri çoğunlukla ezberinden rivayet etmiş, hâfızasının sağlamlığını denemek isteyenler onun yanılmadığını görmüştür. Günümüze ulaşan veya sadece isimleri bilinen eserleri Ukaylî’nin yoğun biçimde ricâl ve cerhta‘dîl alanlarında faaliyet gösterdiğine işaret etmekte; cerh ve ta‘dîl ilminin büyük otoriteleri Buhârî, Müslim, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi müelliflerden sonra yetişmiş metodolojik tasnif dönemine mensup ricâl âlimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ukaylî Ebû İshak es-Sebîî, Ebû Hanîfe, Ebü’z-Zinâd, İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü’lüî ve Abdürrezzâk es-San‘ânî hakkındaki tenkitlerinde aşırıya kaçtığı için eleştirilmiştir. Ukaylî’nin özellikle Ali b. Medînî gibi hadis ilminin meşhur isimlerinden birini mihne olayı sırasındaki tavırları yüzünden, ayrıca Cehmiyye’ye meylettiği gerekçesiyle eleştirmesi (eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 235-240) Zehebî, Leknevî ve Kevserî gibi âlimler tarafından sert biçimde tenkit edilmesine yol açmıştır. Onun eḍ-Ḍuʿafâʾü’l-kebîr’e aldığı birçok râvi hakkında kullandığı, “Rivayetinin mütâbii yoktur” sözünün doğrudan bir cerh gerekçesi sayılmadığı belirtilmiş, ayrıca bazı râviler hakkındaki

tenkitlerini zayıf râvilerden gelen bilgilere dayanarak yaptığı için eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr. Çeşitli gerekçelerle hadiste zayıf sayılan, kendisine yalancılık veya uydurmacılık isnat edilen râvilere dair önemli eserlerden biri olup Yahyâ b. Maîn, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel müellifin bu çalışmasında en çok faydalandığı hadis münekkitleridir. Selefî neşrine göre sayıları 2105 olan bu râviler eserde sadece ilk isimlerine göre alfabetik sıralanmıştır (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1404/1984; nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Riyad 1420/2000). M. Zâhid Kevserî'nin bu eseri tenkit için kaleme aldığı Naḳdü Kitâbi'ḍ-Ḍuʿafâʾ li'l-ʿUḳaylî adlı basılmamış bir çalışması vardır. eḍ-Ḍuʿafâʾ üzerine Abdullah Ali Ahmed Hâfız doktora tezi (1399, Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn), Şûle Coşkun yüksek lisans tezi (2002, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır. 2. Kitâbü'ṣ-Ṣaḥâbe. İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstîʿâb, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe adlı eserlerinin kaynaklarından olan kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı tesbit edilememiştir. 3. el-Cerḥ ve't-taʿdîl. Bu eserin de zamanımıza kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. 4. Kitâbü'l-ʿİlel. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî'nin eḍ-Ḍuʿafâʾü'l-kebîr'deki bir ifadeye (IV, 351) dayanarak Ukaylî'ye nisbet ettiği bir eser olup hakkında bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 235-240; IV, 351; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 47-49; 59-66; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 236-239; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 138-141; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 833-834; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 405-409; M. Zâhid Kevserî, el-İmtâʿ bi-sîreti'l-imâmeyn el-Ḥasan b. Ziyâd ve ṣâḥibihî Muḥammed b. Şücâʿ, Kahire 1368, s. 36-52; a.mlf., Lemeḥâtü'n-naẓar fî sîreti'l-imâm Züfer, Kahire 1368, s. 22-26; a.mlf., Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 53, 83; Sezgin, GAS, I, 177.

Mehmet Emin Özafşar

UKAYLÎLER

(عقيليّون)

Irak, el-Cezîre ve Kuzey Suriye'de hüküm süren bir Arap hânedanı (990-1096).

İslâmiyet'ten önce Necid ve Yemâme'nin kuzeyinde yaşayan Benî Ukayl daha sonra çeşitli bölgelere dağıldı. IV. (X.) yüzyılda Bahreyn'deki yurtlarından çıkarılan Ukaylîler el-Cezîre'ye göç ettiler ve Musul'da hüküm süren Hamdânîler'e tâbi oldular. Kendilerinden önce bölgeye gelen soydaşlarıyla birleşerek zamanla güçlerini arttırdılar. Son Hamdânî emîri Gazanfer'in Remle hâkimi Müferric b. Dağfel et-Tâî ile yaptığı savaşta Gazanfer'in yanında onunla birlikte yenilgiye uğradılar. Gazanfer'in bu savaşta ölmesi ve Hamdânîler'in tarihe karışmasının (369/979) ardından Mervânîler'in kurucusu Bâz (Bâd) 373'te (984) Musul'u hâkimiyetine aldı. Ertesi yıl Büveyhîler Bâz'ı mağlûp ederek Musul'a girdiler. Bâz'ın Bağdat'ı ele geçirme teşebbüsü ölümüyle sonuçlanınca yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân mücadeleye devam etti. Büveyhî Hükümdarı Bahâüddevle'nin izniyle Musul'a dönen Hamdânîler'den Ebû Tâhir İbrâhim ile Ebû Abdullah Hüseyin, Mervânîler karşısında başarısız olunca Nusaybin'deki Ebü'z-Zevvâd Muhammed b. Müseyyeb el-Ukaylî'den yardım istediler. Cezîretü İbn Ömer ve Beled'i de alan Ebü'z-Zevvâd, Ebû Tâhir İbrâhim ve oğlunu öldürüp Musul'u ele geçirdi (380/990) ve Musul'da Büveyhîler'e bağlı Ukaylîler hânedanı kuruldu.

Ebü'z-Zevvâd Muhammed'in 386 (996) yılında ölümüyle yerine kardeşi Hüsâmüddevle Ebü'l-Hasan Mukalled (Mukallid) b. Müseyyeb geçti. Hüsâmüddevle hâkimiyetinin onaylanması şartıyla Bahâüddevle'ye yıllık 2 milyon dirhem ödemeyi vaad etti. Buna karşılık Kûfe, Kasr ve Camiayn kendisine verildi. Bağdat'ta Halife Kādir-Billâh tarafından kabul edilen Hüsâmüddevle Mukalled'in ilk dönemi kardeşleri Ali ve Hasan ile mücadele içinde geçti; Benî Hafâce'den yardım alarak kardeşi Hasan'ı uzaklaştırdı. Ona yardım eden Mezyedîler üzerine yürüyüp Dakūkâ'yı zaptetti. Bağdat'ı ele geçirmeyi planladığı sırada kendisinden intikam almak

isteyen bir Türk gulâmı tarafından öldürüldü (Safer 391 / Ocak 1001). Yerine oğlu Mu‘temidüddevle Karvâş (Kırvâş) b. Mukalled geçti.

Karvâş elli yıl kadar süren iktidarı boyunca hâkimiyetini güçlendirmeye çalıştı. İlk olarak 392 (1002) yılında Büveyhî hâkimiyetindeki Medâin'e başarısız bir saldırıda bulundu. Benî Hafâce'ye ait yerleri almak üzere Benî Esed kabilesiyle ittifak yapınca Büveyhîler'in Medâin nâibi de Benî Hafâce ile anlaştı. Ramazan 392'de (Temmuz-Ağustos 1002) yapılan savaşı Karvâş kazandı. Daha sonra Kûfe'ye hücum etti, ancak yenilip Enbâr'a kaçtı. Karvâş, Abbâsî halifesiyle Büveyhîler ve Fâtımî hilâfeti arasındaki çatışmalardan yararlanmak istedi. Büveyhîler'in kendisine karşı olumsuz tutumları yüzünden Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh adına hutbe okuttu. Üzerine kuvvet sevkedilince özür dileyip hutbeyi Abbâsî halifesi adına okutmaya başladı (401/1010-11). 411 (1020) yılında yeğeni Garîb b. Makn b. Mukalled ile birlikte Mezyedîler'in desteklediği Abbâsî ordusuna esir düştü ve bir süre sonra affedildi. Mezyedîler'den Dübeys ile Benî Hafâce'nin yardım ettiği Abbâsî ordusu karşısında bir defa daha yenilen Karvâş (417/1026) Nusaybin hâkimi olan kardeşi Bedrân ile diğer bazı Ukaylî emîrlerinin saldırısına uğradı; taraflar Nusaybin'in Bedrân'da kalması şartıyla anlaşmaya vardı. Benî Hafâce reisi Menî‘ b. Hasan, Enbâr'ı yağmalayıp ateşe verince Karvâş şehri surla tahkim etti. Hafâce reisi, Ebû Kâlîcâr'ın onayı ile Kûfe'yi aldı (417/ 1026). Karvâş'ın kardeşi Bedrân, Mervânîler'in zaptettiği Nusaybin'i kuşattı. Bir kısım kuvvetlerini el-Cezîre'ye gönderen Karvâş da Nusaybin kuşatmasına katıldı, fakat başarısız oldular. Bedrân, Mervânî Emîri Nasrüddevle ile görüşerek şehri geri aldı (421/1030). Aynı yıl Karvâş'ın yeğeni Garîb b. Makn b. Mukalled Tikrît'e saldırınca şehrin hâkimi Karvâş'tan yardım istedi. Karvâş yeğenini mağlûp ederek eski şartlarla anlaşmayı yeniledi. 425'te (1034) kardeşi Bedrân ölünce Nusaybin'i onun oğluna verdi. Karvâş'ın 431 (1039-40) yılında Tikrît'i muhasara etmesi Büveyhîler'le çatışmaya yol açtı. Büveyhî Emîri Celâlüddevle, Enbâr başta olmak üzere Karvâş'a ait yerleri istilâya girişti. Ukaylîler'den beklediği desteği alamayan Karvâş sonunda Celâlüddevle'ye itaat arzetti.

Selçuklu sultanının hizmetine girmeyip batıya çekilen Irak Oğuzları'nın (Yabgular) el-Cezîre'ye akın etmeleri üzerine Karvâş, Mervânî Emîri Nasrüddevle ve etrafına topladığı kuvvetlerle onları takibe koyuldu.

Oğuzlar ellerindeki ganimetleri geri vererek anlaşmak istedilerse de Karvâş razı olmadı. Yapılan savaşta galip gelen Oğuzlar çevreyi yağmalamaya devam ettiler (433/1041-42) ve Karvâş'ın bir baskına hazırlandığını öğrenince Musul'a karşı yürüdüler. Şehir halkı ile birlikte Oğuzlar'la savaşan Karvâş durumun kötüye gitmesi üzerine ikinci gün gemiyle kaçıp Sinn'e gitti. Oğuzlar Musul'u ele geçirip yağmaladılar (435/1043). Karvâş etraftan yardım istedi. Ukaylîler ve Mezyedîler'den Dübeys kendisine katıldı. Oğuzlar da Diyarbekir bölgesindeki soydaşlarından yardım aldılar. 20 Ramazan 435 (21 Nisan 1044) tarihinde yapılan savaşta Oğuzlar yenilgiye uğradılar. Karvâş ağır kayıplar veren Oğuzlar'ı Nusaybin'e kadar takip etti. 441 (1049) yılında kardeşi Ebû Kâmil Bereket, Karvâş aleyhine karşı harekete geçti. Yenilgiye uğrayan Karvâş, Ebû Kâmil tarafından Musul'a getirildi. Karvâş, Musul emîri olarak görünse de yönetim kardeşinin eline geçti. Aynı yıl Ukaylîler'in Türk asıllı emîr Arslan el-Besâsîrî'ye ait bazı yerlere saldırmasıyla çıkan savaşta iki taraf da ağır kayıplar verdi. Besâsîrî, Enbâr ahalisinin Karvâş'tan şikâyeti yüzünden şehri teslim aldı. Yetkilerinin iyice kısıtlanması üzerine Karvâş, Bağdat'a gitmeye teşebbüs ettiyse de Ebû Kâmil'in gönderdiği heyet tarafından geri çevrildi (442/1050-51). Ebû Kâmil, Büveyhîler'le savaşmak için Tikrît'e giderken yolda vefat edince yerine Alemüddin Ebü'l-Meâlî Kureyş b. Bedrân getirildi. Kureyş ile amcası Karvâş arasındaki çekişme Karvâş'ın tutuklanmasıyla sonuçlandı. Karvâş Receb 444'te (Kasım 1052) öldü ve Musul'un doğusunda Ninevâ'da Tevbe tepesinde gömüldü.

Kureyş, başlangıçta kardeşi Mukalled ve Ukaylî ailesinin diğer liderleriyle mücadele etmek zorunda kaldı. Bu ihtilâflarda Büveyhî Emîri el-Melikü'r-Rahîm onun topraklarını elinden almaya kalkıştı. Kureyş, kaybettiği yerleri geri almak için giriştiği mücadelede başarı sağlayınca el-Melikü'r-Rahîm'e tâbi olarak durumunu güçlendirdi. Besâsîrî'nin zaptettiği Enbâr'ı geri aldı. Ancak otorite boşluğu yüzünden bölgedeki çatışmalar arttı. Kureyş, Bağdat seferi dolayısıyla bölgeye gelen Tuğrul Bey adına hutbe okuttu (Şâban 446 / Kasım 1054). Mervânîler'den el-Cezîre hâkimi Süleyman b. Nasrüddevle'nin öldürülmesini fırsat bilerek giriştiği savaşta ağır yaralandı (447/1055). Daha sonra Tuğrul Bey'in huzuruna çıkıp itaat arzetti. Tuğrul Bey'in gelişi üzerine Bağdat'tan kaçan Arslan el-Besâsîrî, Fâtımî halifesinin desteğiyle Selçuklular'a karşı bir Şiî cephesi oluşturmak istiyordu. Sultan Tuğrul da Kutalmış ile Kureyş'i sefere memur etti.

Kutalmış, Sincar civarında yapılan savaşta ağır bir yenilgiye uğradı, yaralanan Kureyş ise Besâsîrî'ye katıldı (Şevval 448 / Ocak 1057). Musul'da hutbe Fâtımî halifesi adına okundu. Bunun üzerine Tuğrul Bey büyük bir orduyla bizzat harekete geçti, isyancıları bertaraf ederek bölgeyi yeniden itaat altına aldı; Kureyş sultandan af diledi. İbrâhim Yinal Musul'a vali tayin edildi. Ardından Kureyş, İbrâhim Yinal'ın şehirden ayrılmasını fırsat bilip el-Besâsîrî ile birlikte Musul'u ele geçirdi. Tuğrul Bey Musul'a ikinci defa sefer yapmaya mecbur oldu. Kureyş ve Arslan el-Besâsîrî şehri tahrip ederek kaçtılar. Tuğrul Bey kardeşi İbrâhim Yinal'ın isyanını bastırmak için Bağdat'tan ayrılınca Arslan Besâsîrî, Şiî bayrakları ile şehre girip Halife Kāim-Biemrillâh'ı esir aldı (8 Zilkade 450 / 27 Aralık 1058). Halife Kureyş'in himayesine verildi. İbrâhim Yinal'ın isyanını bastıran Tuğrul Bey geri dönüp Bağdat'ta bir yıl süren işgale son verdi. Tuğrul Bey'in emriyle halifeyi iade eden Kureyş, Şiîler'le iş birliği yapmasına rağmen halifeye zarar vermediğinden affedildi. Musul ve Nusaybin kendisine iktâ edildi. 453'te (1061) Nusaybin'de ölünce yerine oğlu Ebü'l-Mekârim Şerefüddevle Müslim geçti.

Tuğrul Bey'in ölümü üzerine (455/1063) Halife Kāim-Biemrillâh tarafından Bağdat'a davet edilen mahallî emîrlerin en itibarlısı sayılan Müslim bu durumundan kendi konumunu güçlendirmek amacıyla faydalanmayı düşündü. Halifenin kurtulmak istediği Selçuklu gücünün yerini almaya yeltenip sultanın sarayını işgal etti. Ancak diğer emîrlerin muhalefeti yüzünden başarı sağlayamadı. Müslim'in Fâtımî halifeliğine yakınlaşmasını engellemek için Sultan Alparslan ve halife tarafından Musul, Enbâr, Hît, Harbâ, Sin ve Bevâzic kendisine iktâ edildi (458/1066). Müslim 462'de (1069-70) sultanın kız kardeşi Safiye Hatun ile evlendirildi. Müslim b. Kureyş, daha sonra Sultan Melikşah'a bağlılık arzetmekle birlikte Selçuklular'la nüfuz mücadelesine girmekten kaçınmadı. Hatta sultanın kardeşi olan Suriye Meliki Tutuş'un emrine verilmesine rağmen onunla şiddetli bir rekabete girişti. Irak ve Suriye'de birleşik bir Arap devleti kurmak isteyen Müslim'in bu tutumundan rahatsızlık duyan Melikşah Musul'a sefer düzenledi ve Ukaylîler'e ait toprakları başkasına iktâ etti (477/1084). Horasan'daki isyan yüzünden bölgeden ayrılmak zorunda kalan sultan Müslim'in af talebini kabul etti. Bu sırada Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah'ın Halep istikametinde

ilerleyişini sürdürmesi, Müslim'in de Antakya yöresini yağmalatması gerilimi iyice tırmandırdı. Kurzâhil mevkiinde yapılan savaşta yenilerek öldürülen Müslim (24 Safer 478 / 20 Haziran 1085) Süleyman Şah tarafından Halep Kapısı'nda defnedildi.

Müslim'in yerine geçen kardeşi İbrâhim ağabeyinin dul eşi Safiye Hatun ile evlendi. Ancak Melikşah tarafından azledilip yerine halifenin eski veziri Fahrüddevle b. Cehîr tayin edildi (482/1089). Melikşah, Müslim'in oğlu Muhammed'e Rahbe, Harran, Suruç, Rakka ve Habur'u verdi ve onu kız kardeşiyle evlendirdi. Melikşah'ın ölümünden (485/1092) sonra Safiye Hatun oğlu Ali ile birlikte Musul'a geldi. Müslim'in diğer oğlu Muhammed ile girdiği mücadeleyi Ali kazandı. İbrâhim, Büyük Selçuklu tahtı için harekete geçen Tutuş' a tâbi olmayı reddettiği için öldürüldü (486/1093). Tutuş halası Safiye Hatun'un oğlu Ali'yi Musul'a vali tayin etti. Muhammed kardeşine karşı Selçuklu Emîri Kürboğa'dan yardım istedi. Ancak Kürboğa onu yakalayıp Nusaybin'i aldı, uzun süren kuşatmanın ardından Musul'u ele geçirdi. Toprakları önce Suriye Selçukluları, ardından Büyük Selçuklu Emîri Kürboğa tarafından istilâ edilen Ukaylîler'in Musul'daki hâkimiyeti böylece sona erdi (Zilkade 489 / Kasım 1096). Ukaylîler'in Suriye ve el-Cezîre'de Tikrît, Hît, Ukberâ, Âne, Hadîse ve Ca'ber gibi şehirlerde hüküm süren bazı küçük kolları VI. (XII.) yüzyıla kadar varlıklarını devam ettirdiler. Ca'ber ve Rakka'daki kol 564'te (1169) Zengîler tarafından ortadan kaldırıldı. Ukaylîler'in sahip olduğu yerler Büyük Selçuklular'a bağlı Türk emîrlerin idaresine verildi. Kendileri de şiire meraklı olan Ukaylî emîrleri şair ve âlimleri himaye etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX-X, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 9, 10, 12-15, 22; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, 118; II, 58-61, 67-73, 75, 77, 78-79, 81-83, 88-89, 90-92; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 260-269; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 300, 308-309, 310-316; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s.

331-332; Hâşiʿ Abbâde el-Muâzîdî, Devletü Benî ʿUḳayl fi'l-Mevṣıl (yüksek lisans tezi, 1966), Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü'l-edeb; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 80, 86, 94, 96, 99; Zambaur, Manuel, s. 205-206; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 154-170; H. Kennedy, "The Uqaylids of Mosul: The Origins and Structure of a Nomad Dynasty", Actas del XII. Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984), Madrid 1986, s. 391-402; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 91-92; a.mlf., "ʿUḳaylids", EI² (İng.), X, 786-787; Abdülkerim Özaydın, "Selçuklu Emiri Kürboğa", TD, 36 (2000), s. 405-421; a.mlf., "Gazanfer", DİA, XIII, 431-432; K. V. Zetterstéen, "Karvâş", İA, VI, 371-372; a.mlf., "Kureyş", a.e., VI, 1019-1020; a.mlf., "Mukalled", a.e., VIII, 564; a.mlf., "Ukaylîler", a.e., XIII, 18-19; Gülay Öğün Bezer, "Müslim b. Kureyş", DİA, XXXII, 94-96; Elnure Azizova, "Ukayl (Benî Ukayl)", a.e., XLII, 57-59.

Gülay Öğün Bezer

UKAYLİYYE

(العقيليّة)

Ukayl b. Ahmed el-Menbicî el-Batâihî’ye (ö. 550/1155) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

UKÂZ

(عكاظ)

Câhiliye döneminin en meşhur panayırı.

İslâm'dan önce Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde kurulan, Araplar'ın sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynayan panayırların en tanınmışı Mekke'nin güneydoğusunda Tâif ile Nahle arasındaki Ukâz'da kurulurdu. Ukâz taşlık alanlarla su kaynaklarının bulunduğu geniş bir vadidir. İnsanların burada toplanıp alışveriş yapmaları, başta şiir olmak üzere yarışmalar düzenlemeleri, kendileri ve kabilelerinin şerefi uğrunda birbirleriyle mücadele etmelerinden dolayı bu adı alan Ukâz Mekke'ye 30, Tâif'e 15 mil uzaklıktadır. Habeşistan'ın Yemen Valisi Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma teşebbüsünün başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Araplar'ın Kâbe'ye ve hac ibadetine daha fazla değer vermeye başladıklarını gören Kureyşliler Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir b. Sa‘saa gibi kabilelerle birlikte kendilerine birtakım imtiyazlar tanıyıp kurallar koydular (bk. HUMS). Mekke ekonomisine önemli katkılar sağlayan bu imtiyazların ardından kurulan ve Mekkeliler'in Arabistan içerisinde oluşturdukları düzenli ticaret sisteminin bir parçası sayılan Ukâz panayırı Kureyş'in kontrolü altında olup Fil Vak‘ası'ndan on beş yıl sonra 584 veya 585 yılında ihdas edilmiştir.

Câhiliye devrinde hac mevsimi zilkade ayının başından yirmisine kadar süren, ilk günü ihramlı katılmanın zorunlu olduğu Ukâz ile başlayıp Zülmecâz ve Mecenne panayırlarıyla devam eder, buradan Arafat'a çıkılırdı. İbn Abbas'ın Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne'yi Mekke'nin önemli ticaret yerleri olarak zikretmesi panayırlarla Mekke'nin iktisadî hayatı arasındaki bağlantıya işaret etmektedir (Buhârî, "Ḥac", 150; "Tefsîr", 34). Ukâz yalnızca Mekke ve Tâif civarında yaşayanların değil, hac ziyareti amacıyla yarımadanın çeşitli bölgelerinden gelen putperest Arap kabileleriyle Hîre ve Kinde gibi komşu devletler tarafından gönderilen ticaret kervanlarının da katıldığı çok geniş bir kitleye hitap ediyordu. Uzak mesafelerden türlü malların getirildiği Ukâz'a Kureyş, Hevâzin, Gatafân, Mustalıḳ, Eslem, Süleym ve Ehâbîş gibi Kâbe'yi mâbed kabul eden bütün

Arap kabileleri iştirak ediyordu (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 264-267; Ya‘kūbî, I, 270-271). Her kabilenin bayrak veya işaretlerle belirlenmiş özel yerleri vardı. Hevâzinliler’den bazıları Ukâz’daki Cihâr adlı puta tapardı (Cevâd Ali, IV, 517).

Ukâz panayırına sürekli katılan Benî Süleym ile Hevâzinliler, İslâm öncesinde kabileler arasında çıkan savaşlarda önemli rol oynuyorlardı. Birinci Ficâr savaşı Ukâz panayırında bir kişinin Araplar’ın en şereflisi olduğunu iddia etmesi üzerine Kinâne ve Hevâzin arasında, ikinci Ficâr savaşı, Kinâne kabilesine mensup bazı gençlerin Benî Âmir b. Sa‘saa kabilesinden bir kadını rahatsız etmeleri sonucu çıkmıştı. Hîre ve Kinde hükümdarları ticarî ve siyasî amaçlarla her yıl Ukâz’a kervan gönderiyorlardı. Hîreliler’in kervanlarını Ukâz panayırına güvenlik içerisinde götürme görevi Hevâzin kabilesine aitti. 585’te Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir’in Ukâz’a yolladığı kervanı korumakla görevlendirilen Hevâzinli Urve b. Utbe er-Rahhâl’in Kureyşli Berrâd b. Kays tarafından öldürülmesi iki kabile arasında “yevmü Nahle” adı verilen savaşın çıkmasına yol açtı (İbn Sa‘d, I, 126-127; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 164-170). Temîm kabilesi reislerinden Hâcib b. Zürâre’nin Kisrâ’nın kervanını Ukâz panayırına götürürken yayını rehin bıraktığı, görevini başarı ile tamamlaması üzerine Kisrâ’nın kendisine taç giydirip onu ödüllendirdiği rivayet edilmektedir.

Panayıra Gazze ve Busrâ’dan şarap, Suriye’nin diğer şehirlerinden yağ, üzüm ve silâh, Tâif’ten deri, Yemen’den giyecek ve diğer yerlerden çeşitli ürünler gelmekteydi. Dericilik sektörünün en seçkin örnekleri burada sergileniyordu. Arabistan ve çevresindeki hükümdarlar başta gelen mahsullerini Ukâz’a gönderip ticarî faaliyetlere katılır, silâh, at ve giysi çeşitleriyle

panayıra iştirak eden kabile eşrafının ilgisini çekerek bölgedeki nüfuzlu kabilelerle ilişkilerini güçlendirmeye çalışırlardı. Hükümdarların yolladığı hediyelerden ve ticarî kazançtan yararlanmak için tâcirlerle birlikte kabile eşrafı da Ukâz’a katılırdı. Kaçırılıp fidye istenmesi endişesiyle kabile ileri gelenlerinin Ukâz’da yüzlerini peçe ile örttükleri, eşraftan ilk defa bu geleneği kaldıran kişinin Enbârlı Tureyf b. Ganm olduğu rivayet edilir (Ya‘kūbî, I, 271). Muhtelif ticarî muamelelerin yapıldığı Ukâz’a özgü

hususlardan biri de satışlarda açık arttırma usulünün uygulanmasıydı.

Ukâz'ın Arap panayırlarının en büyüğü haline gelmesinde ticaret malları vergisi ve himaye ücretinin alınmamasının etken olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in Medine pazarında vergi alınmamasını istemesi Ukâz'da gördüğü vergi muafiyeti uygulamasını benimsediğine işaret sayılmaktadır. Bununla birlikte Ukâz panayırında vergi alındığına ve Kays Aylân kabilesinin Ukâz'a katılımı kontrolde önemli rolünün olduğuna işaret eden rivayetler vardır (İbn Sa'd, I, 126-127; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 164-170). Yargı işlerinin yürütülmesini Arafat'tan hacıları sevketme (icâze) görevini de yerine getiren Temîm kabilesi üstleniyordu. Ukâz'da hakemlik ve icâze görevleri önceleri Temîmli iki kişi tarafından yapılırken Sa'd b. Zeyd et-Temîmî'den itibaren görevler bir şahısta toplanmış, bu uygulama, İslâmî dönemde bu görevleri icra eden en son kişi olan Kerib b. Safvân'a (veya Safvân b. Hâris'e) kadar sürmüştür. Sakīfli Gaylân b. Seleme'nin Ukâz'da hakemlik yaptığı ve şiir söylediği anlaşılmaktadır (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 135).

Ticarî faaliyetlerin yanı sıra toplumsal ve kültürel etkinliklerin de gerçekleştirildiği Ukâz'da akrabalıklar kurulur, antlaşmalar yapılır, ihtilâflar çözülürdü. Şairler kırmızı deriden kurulan çadırlarda en güzel şiirlerini okur ve birbirleriyle yarışırlardı. Edebî bir kongre mahiyetinde olan ve fasih Arapça'nın korunmasına önemli katkı sağlayan Ukâz panayırı sözlü edebiyatın en güzel örneklerinin dile getirildiği bir sanat merkeziydi (Cevâd Ali, V, 7). İslâm'dan önce Araplar'ın en meşhur şairlerinden Nâbiga ez-Zübyânî'nin Hassân b. Sâbit, Hansâ, Meymûn b. Kays el-A'şâ'nın da aralarında bulunduğu kadın ve erkek şairlerin yarışmalarına hakemlik yaptığı rivayet edilir (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 167-168, 344; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 383; XI, 8). Şiir sanatında methiye, hiciv, tasvir vb. temalarda vazgeçilmez konumu sebebiyle mübalağaya dair en güzel örnekler de Ukâz panayırındaki yarışmalarda ortaya konmuştur. Bu yarışmalar en güzel şiirlerin seçilmelerine katkı sağlar, "muallakāt" adı verilen bu şiirler keten bezinden yapılan tomarlara altın suyu ile yazılırdı. Bunların Kâbe duvarına asıldığı rivayeti (İbn Haldûn, s. 803) hususunda farklı görüşler vardır (bk. MUALLAKĀT).

Ukâz, şiirden başka Hz. Ömer'in de katıldığı güreş yarışmalarının yanı sıra

sosyal ve dinî içerikli konuları hutbeleriyle geniş halk kitlelerine ulaştırmayı hedefleyenlerin de en gözde mekânıydı. İsmi Hanîfler arasında zikredilen Kus b. Sâide'nin İslâmiyet'ten önce Ukâz'da Resûl-i Ekrem'in de dinlediği, bir peygamberin geleceğini haber veren hutbesi meşhurdur (Mufaddal ed-Dabbî, s. 113; İbn Sa'd, I, 315). Resûlullah, bi'setin dördüncü yılından (614) itibaren Hz. Ebû Bekir ve Bilâl-i Habeşî gibi ilk müslümanlarla birlikte haram aylarda panayırlara katılarak tebliğ faaliyetinde bulunmuş, Ukâz panayırında Kindeliler ile müttefiklerini İslâm'a davet etmiş, fakat bu daveti kabul görmemiştir (İbn Sa'd, I, 216; IV, 215; Taberî, II, 315). İslâm'ın Arabistan yarımadası dışına yayılmasıyla mevcut ticaret yolları güzergâhlarının değişmesi, Basra'da Mirbed panayırının kurulması, neseb iddiası ve kabile düşmanlıklarının eski gücünü kaybetmesi yanında çeşitli ekonomik ve sosyal sebeplerle Ukâz diğer bazı Arap panayırları gibi zamanla canlılığını ve önemini kaybetmiştir. Câhiliye devri panayırları içinde en son terkedileni olan Ukâz, Emevî karşıtı Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî'nin 129'da (747) Mekke'yi işgalinin ardından tarihe karışmıştır (Bekrî, III, 959).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿakẓ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿakẓ" md.; Mufaddal ed-Dabbî, Ems̱âlü'l-ʿArab (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, s. 113; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 126-127, 216, 315; IV, 215; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 135, 182-183, 264-267; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 164-170; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 61; a.mlf., eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 167-168, 344; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 270-271; II, 15; Taberî, et-Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 315; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 383; XI, 8, 87; XXII, 62; Hemdânî, el-İklîl (nşr. Anistâs el-Kermelî), Bağdad 1931, VIII, 184-185; Ebû Ali el-Merzûkī, el-Ezmine ve'l-emkine, Kahire 1332, II, 161-167; İbn Hazm, Cemhere, s. 493; Bekrî, Muʿcem, III, 959-962; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Halîl Şehhâde - Süheyl Zekkâr), Beyrut 2001, s. 803; Saîd el-Efgānî, Esvâḳu'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1397/1960, s. 165-167, 277-344; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 517; V, 7, 635-654; VII, 369 vd.; IX, 80-88; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 389; II, 763-764, 866; İrfan

M. Hammûr, Sûḳu ʿUkâẓ ve mevâsimü'l-ḥac, Beyrut 2000; Ahmed Emîn, "ʿUkâẓ ve'l-Mirbed", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, I/1, Kahire 1933, s. 46-67; A. J. Wensinck, "Ukâz", İA, XIII, 19-20; Irfan Shahīd, "ʿUkāẓ", EI^2 (İng.), X, 789.

Elnure Azizova

UKBE b. ÂMİR

(عقبة بن عامر)

Ebû Hammâd Ukbe b. Âmir b. Abs el-Cühenî (ö. 58/678)

Suffe ehlinden, Mısır valisi.

Pek çok künyesi arasında en meşhuru Ebû Hammâd'dır. Müslüman olmadan önce bâdiyede (çöl) çobanlık yapardı. Hz. Peygamber'in hicret ettiğini duyunca Medine'ye gitti. Resûl-i Ekrem tercihi kendisine bıraktığı halde bedevîler gibi sadece bağlılık yeminiyle kalmayıp bir muhacir gibi hicret biatı etti. Kısa bir süre bâdiyeye döndüyse de arkasından Suffe ashabı arasına katıldı ve dinî bilgisini ilerletti. Kıraat, fıkıh, ferâiz, şiir ve kitâbet alanlarında sayılı kişilerden biri oldu. Resûlullah'ın kendisine müracaat eden iki kişi arasındaki bir meselenin Ukbe tarafından çözümlenmesini istemesi (İbn Manzûr, XVII, 99) onun ilmî yeterliliğini ortaya koymaktadır (Müslim, "Müsâfirîn", 265).

Hz. Peygamber döneminde gazvelere iştirak etti ve zekât toplama göreviyle

çeşitli kabilelere gönderildi. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da fetihlere katıldı. Dımaşk'ın fethedildiği haberini Medine'de olan Hz. Ömer'e müjdelemek için gönderildi. Dımaşk'ın doğu tarafında Sinan Köprüsü civarında Tûmâ (Thomas) Kapısı'na yakın bir yerde ev edindi. Ardından Mısır'ın fethinde bulundu. Hz. Osman zamanında bir süre Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd'ın yerine vekâlet ettiği kaydedilmektedir (DİA, XXX, 519). Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'nin yanında yer aldı. 44 (664) yılında Muâviye tarafından Mısır valiliğine tayin edildi. Üç yıl sonra Rodos adasına gönderilen donanmada görevlendirildi, ancak Rodos yolunda iken valilik görevinden azledildiğini öğrendi. Görevden alınış tarzı onu gücendirdi ve Mısır'a yerleşti. Ebû Eyyûb el-Ensârî ile birlikte İstanbul kuşatmasına katıldı. Mısır'da vefat eden Ukbe, Mukattam Mezarlığı'na defnedildi. 1066 (1655) yılında Osmanlılar'ın Mısır valisi Silâhdar Mehmed Paşa, Ukbe'nin kabrinin yanında onun adını taşıyan küçük bir mescid inşa ettirdi. Kabri

bugün de ziyaretgâhtır. Cesur ve kabiliyetli bir savaşçı, usta bir okçu olan Ukbe, Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle yaşlılığında da ok atma tâlimlerini sürdürmüştür. Vefatından önce sayısı yetmişe yaklaşan yaylarını, oklarıyla birlikte çocuklarına emanet etmiş, bunlarla Allah yolunda savaşmalarını vasiyet etmiştir. Hz. Peygamber'in düldül adlı katırının bakımından sorumlu olan ve zaman zaman Peygamber'in bineğini yedme ve sevketme görevini üstlenen Ukbe bir yolculuk sırasında Resûl-i Ekrem'in ısrarı üzerine onunla aynı bineği kullandığı için "redîfü Resûlillâh" sıfatıyla da anılmıştır (Müsned, IV, 144).

Resûl-i Ekrem'in kâtiplerinden olan Ukbe'nin bizzat cemedip kendi hattıyla yazdığı bir mushaf nüshası vardı. Hz. Osman'ın mushafına göre tertibi farklılık gösteren bu nüsha hadis hâfızı ve tarihçi Ebû Saîd İbn Yûnus (ö. 347/958) zamanında bilinmekteydi (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 272). Fıkıh ve özellikle ferâiz konularında da uzmandı. Hz. Ömer döneminde Medine'de bir süre kadılık yapmıştır (DİA, XXIV, 66). Ukbe aynı zamanda Arap dilini fasih konuşur, şairliğinin yanı sıra güzel sesi ve etkileyici Kur'an okuyuşuyla tanınırdı. Bir defasında Hz. Ömer'in isteği üzerine ona Tevbe sûresini okumuş ve halife bu tilâveti ağlayarak dinlemiştir. Kütüb-i Sitte'nin tamamında rivayetleri bulunan Ukbe'den Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Abbas, Ebû Ümâme gibi sahâbîler ve birçok tâbiîn âlimi hadis nakletmiştir. Onun hadis rivayeti açısından Mısırlılar nezdindeki konumu Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfeliler nezdindeki konumuna benzetilmiştir. Rivayetleri İbn Kutluboğa tarafından Müsnedü ʿUḳbe b. ʿÂmir adıyla derlenmiş, Abdülganî Ahmed et-Temîmî, Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbî ʿUḳbe b. ʿÂmir el-Cühenî raḍıyallāhu ʿanhü fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed başlığını taşıyan bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1399/1979, Câmiatü Ümmi'l-kurâ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 144; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 343-344; VII, 498; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1073-1074; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 53-54; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XVII, 95-101; Mizzî, Tehẕîbü'l-

Kemâl, XX, 202-205; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 467-469; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene: 41-60, s. 271-273; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 489; M. Ebü’l-Amâyim, Âs̱âru’l-Ḳāhireti’l-İslâmiyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, s. 197-200; Fahrettin Atar, “Kadı”, DİA, XXIV, 66; Casim Avcı, “Muhammed b. Ebû Huzeyfe”, a.e., XXX, 519.

Erdinç Ahatlı

UKBE b. AMR

(bk. EBÛ MES‘ÛD el-BEDRÎ).

UKBE b. EBÛ MUAYT

(عقبة بن أبي معيط)

Ebü'l-Velîd Ukbe b. Ebî Muayt b. Ebî Amr b. Ümeyye el-Ümevî (ö. 2/624)

Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından.

Dedesi Emevîler'in atası Ümeyye b. Abdüşems'in oğlu Ebû Amr'dır. Ukbe, İslâmiyet'in doğuşundan önce Mekke'nin zenginleri ve ileri gelenleri arasında yer alıyordu. Abdullah b. Mes'ûd'un, çocukluğunda sürülerine çobanlık yaptığı bilinmektedir. İslâm'ın ilk günlerinden itibaren Resûl-i Ekrem'in azılı düşmanlarından oldu; onu davetten vazgeçirmeye ve yeni müslüman olanları dinlerinden döndürmeye çalışan en etkili liderlerden biri, hatta kötülükte en şiddetli davrananı (eşka'l-kavm) diye anılıyordu. Resûlullah'a komşu idi ve onun kapısının önüne pislik atıyordu. Nitekim Hz. Peygamber iki kötü komşunun arasında bulunduğunu (Ebû Leheb ve Ukbe), onların pislik getirip kapısının önüne attıklarını söylemiştir. Bir defasında Ukbe sepetindeki pisliği dökerken Resûl-i Ekrem'in halası Ervâ'nın oğlu Tuleyb b. Umeyr onu görmüş ve sepeti elinden alıp kafasına çarpmıştı. Kureyş'in sekiz zındığı arasında sayılan Ukbe b. Ebû Muayt (İbn Habîb, s. 161), Nadr b. Hâris ile birlikte Resûlullah hakkında bilgi edinmek için yahudi âlimleriyle görüşmek üzere Yesrib'e (Medine) gönderildi. Yahudi âlimleri onlara Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında soru sormalarını, eğer bunlara cevap verirse kendisine inanıp uymalarını tavsiye ettiler. Resûl-i Ekrem, Mekke'ye dönen ve bir grup müşrikle beraber yanına gelen Ukbe ve Nadr'ın bu üç sorusunun cevabını bir gün sonra vereceğini bildirdi, fakat "inşallah" demeyi unuttu. Beklediği vahiy gelmeyince müşrikler aleyhinde konuşmaya başladı ve Resûlullah büyük bir sıkıntıya düştü. On beş gün sonra, "Allah izin verirse demedikçe hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım deme" meâlindeki âyetlerin (18/23-24) yer aldığı Kehf sûresi nâzil oldu (İbn Kesîr, IV, 133).

Hz. Peygamber'in en şiddetli düşmanı olarak tanınan Übey b. Halef (Belâzürî, I, 147) yakın dostu Ukbe b. Ebû Muayt'ın

Resûl-i Ekrem'le oturup konuştuğunu, hatta bazı söylentilere göre onu yemeğe davet ettiğini ve yemeğinden yemesi için şehadet getirdiğini duymuştu. Ukbe'nin İslâm'ı kabul ettiğini düşünerek çok öfkelenen Übey ona, "Eğer gidip Muhammed'i açıkça inkâr etmez ve yüzüne karşı hakarette bulunmazsan seninle asla konuşmayacağım" dedi. Bunun üzerine Ukbe, Resûlullah'a bu çirkin hareketi yapmaktan çekinmedi. Furkān sûresinde, "O gün zalim kimse ellerini ısırıp şöyle der: 'Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım! Yazık bana! Keşke falancayı dost edinmeseydim! Çünkü Kur'an bana gelmişken beni ondan saptırdı'. Şeytan insanı yüzüstü bırakıp rezil eder" meâlindeki âyetlerin (25/ 27-29) Ukbe hakkında indiği bildirilmektedir (İbn Kesîr, IV, 220-221).

Başka bir gün Ukbe b. Ebû Muayt, Kâbe'nin yanında namaz kılmakta olan Resûl-i Ekrem'in üzerine secdeye gittiği sırada Ebû Cehil'in teşvikiyle yeni doğuran devenin etenesini (döl eşi, meşîme) attı (Buhârî, "Ṣalât", 21; "Menâḳıbü'l-enṣâr", 29). Bir defasında da Abdullah b. Amr b. Âs'ın müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptığı en ağır işkence olarak gördüğü saldırıyı gerçekleştirdi. Kâbe'nin yanında namaz kılan Resûlullah'ın yanına gitti ve secdeye vardığı esnada elbisesini boynuna dolayarak onu boğmaya çalıştı. Bunu gören Hz. Ebû Bekir, "Rabbinizden size deliller getiren bir kimseyi 'Rabbim Allah'tır' dediği için öldürecek misiniz?" diyerek ona engel oldu (Buhârî, "Feżâˀilü aṣḥâbi'n-nebî", 5). Resûl-i Ekrem, Ukbe'nin kendisini sürekli tâciz etmesi üzerine önde gelen bazı müşriklerin adını da zikrederek şöyle beddua etmişti: "Allahım! Kureyş'ten olan bu topluluğun yaptıklarını sana arzediyorum. Ebû Cehil b. Hişâm'ı, Utbe b. Rebîa'yı, Şeybe b. Rebîa'yı, Ukbe b. Ebû Muayt'ı, Ümeyye b. Halef'i sana havale ediyorum" (Buhârî, "Cizye", 21). Bir defasında bu kişilerin de içinde bulunduğu yedi kişiye bedduada bulundu ve İbn Mes'ûd'un bildirdiğine göre bunların tamamı Bedir Savaşı'nda öldürüldü (Müsned, I, 393, 397). Peygamberliğin onuncu yılında Ebû Tâlib'in ölümü üzerine müşrikler Resûl-i Ekrem'e yapmakta oldukları eziyetleri arttırdılar. O sırada Benî Hâşim'in büyüğü sayılan Ebû Leheb, kız kardeşlerinin ısrarıyla Resûlullah'ın himayesini üzerine almak zorunda kaldı. Ancak Ukbe b. Ebû Muayt ile Ebû Cehil onu tahrik ederek kararından vazgeçirdiler. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in, ağır hakaretlerinden dolayı Ukbe'ye, "Seni Mekke dağlarının dışında yakalarsam öldüreceğim" dediği ve Bedir Savaşı hazırlıkları esnasında bu sözleri hatırlayan Ukbe'nin savaşa gitmek

istemediği nakledilmektedir.

Resûl-i Ekrem’e karşı hazırlanan ve onu hicrete mecbur eden suikast esnasında akşam evini saranlar arasında Ukbe de yer almıştı (İbn Sa‘d, I, 228). Müslümanlara karşı olan düşmanlığını hicretten sonra da sürdüren Ukbe, Mekke dışında yakalandığı takdirde öldürüleceğine dair rivayete rağmen orduya katılmakta tereddüt gösterenleri ikna etmeye çalıştı. Nitekim yaşlılığı ve aşırı şişmanlığı sebebiyle savaşa gitmek istemeyen Ümeyye b. Halef’i ikna etmek amacıyla içinde ateş ve öd ağacı bulunan bir kapla yanına gidip ona korkak olduğunu ve kadınlara benzediğini söylemiş, buhur sürmesini tavsiye ederek tahrik etmiştir. Bunun üzerine Ümeyye’nin hazırlanıp orduya katıldığı bildirilmektedir. Ukbe, Ebû Cehil ve Nadr b. Hâris ile birlikte Bedir’e katılmakta gönülsüz davranan Hakîm b. Hizâm’ı da ikna etmişti. Bedir Savaşı’ndaki çatışmalar sırasında Ukbe b. Muayt’ı ensardan Abdullah b. Seleme esir aldı. Esirlere karşı iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece ikisini, Ukbe b. Ebû Muayt ile Nadr b. Hâris’i kendisine ve ashabına yaptıkları işkenceler yüzünden ölüme mahkûm etti. Esirlere yapılan muamelenin kendisine de uygulanmasını isteyen ve diğer esirler öldürülmediği halde kendisinin niçin öldürülmek istendiğini soran Ukbe’ye Resûlullah’ın, “Küfrün ve Allah’a, resulüne düşmanlık ve iftiraların dolayısıyla” veya “yüzüme karşı hakaret etmen sebebiyle” dediği, öldürüldüğü takdirde çocuklarına kimin bakacağını sorması üzerine de “ateş” cevabını verdiği nakledilmiştir. Ukbe b. Ebû Muayt, Irkuzzubye’de yahut Safrâ mevkiinde Âsım b. Sâbit veya Hz. Ali tarafından öldürüldü.

Hz. Osman’ın babası Affân b. Ebü’l-Âs’ın ölümünden sonra Ukbe, Hz. Osman’ın annesi Ervâ bint Küreyz ile evlenmiş, Ervâ’dan Velîd, Umâre, Hâlid, Ümmü Külsûm, Ümmü Hakîm ve Hind adlarında altı çocuğu dünyaya gelmiş, anneleriyle birlikte çocukların hemen hepsi İslâmiyet’i kabul etmiştir. Bunlardan Mekke döneminde müslüman olan Ümmü Külsûm, Hudeybiye Antlaşması’nın ardından şehir dışındaki bahçelerine gitme bahanesiyle Mekke’den uzaklaşmış ve Medine’ye hicret etmiştir. Peşinden giden iki kardeşi, Hudeybiye Antlaşması’nın Mekke’den Medine’ye kaçanların iade edilmesini gerektiren şartına göre kardeşlerini geri götürmek istemiş, ancak Hz. Peygamber, antlaşmada sadece erkek mültecilerden söz edildiğini ve kadınların antlaşma kapsamında

bulunmadığını söyleyerek onu iade etmemiştir. Bu sırada Mümtehine sûresinin, Medine’ye hicret ederek müslüman olduğunu söyleyen kadınların samimiyetleri denendikten sonra müşriklere iade edilmemesini emreden onuncu âyeti inmiştir. Ukbe’nin oğlu Velîd, Hz. Osman zamanında Kûfe valiliği yapmıştır. Onun soyundan gelenlerin hemen hemen tamamının fetihlerden sonra Irak ve el-Cezîre’de yerleştiği kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 393, 397; İbn İshak, es-Sîre, s. 125-126, 182-183, 192; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 36, 37, 82, 114, 138, 148; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 300-301, 361, 416, 571, 610, 643-644, 708; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 165, 200-202, 211, 228; II, 18, 23; III, 150; VIII, 45; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 138-147; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 153, 157-158, 161, 174, 478-479; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 74, 155, 237, 319, 575; Belâzürî, Ensâb, I, 124-125, 131, 137-138, 147-148, 291-292, 297; IX, 343-349; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 333, 425, 430, 459, 466; İbn Hazm, Cemhere, s. 114-115; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 72, 74, 79, 117, 130; III, 72; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-18/1997, IV, 80-81, 113-114, 117, 132-133, 220-221, 335; V, 60, 186-189; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, II, 461-462, 573-574; IV, 36, 97; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet, Mekke Devri, İstanbul 1977, I, 183-188, 235-236, 293; II, 54, 143, 146-147; Sa‘d Yûsuf Mahmûd Ebû Azîz, Ricâl ve nisâʾ mübeşşerûne bi’n-nâr enzelallāhü fîhim Ḳurʾân, Kahire, ts. (Mektebetü’t-Tevfîkıyye), s. 310-317; G. Levi Della Vida, “Ümeyye”, İA, XIII, 99-100.

İsmail Yiğit

UKBE b. NÂFİ‘

(عقبة بن نافع)

Ukbe b. Nâfi‘ b. Abdilkays el-Fihrî el-Kureşî (ö. 62/682)

Emevî valisi.

621’de doğdu. Babası Nâfi‘, Âs b. Vâil’in anne bir kardeşidir. Annesi Benî Lahm kabilesine mensuptur. Hakkındaki ilk bilgiler Amr b. Âs’ın yanında Mısır, Nûbe, Berka ve Trablusgarp fetihlerine katılmasıyla ilgilidir. Bu fetihler sırasında Amr tarafından Nûbe bölgesine gönderildi. Orada ok atıcılığında mahir olan ve çatışmalar sırasında müslümanları gözlerinden vurdukları için “rumâtü’l-hadek” denilen Nûbeliler’in şiddetli direnişiyle karşılaşınca bir anlaşma yaparak geri dönmek zorunda

kaldı (20/641). Ertesi yıl Trablusgarp’ın fethine çıkan Amr onu Berka’da vekil olarak bıraktı ve ardından Zevîle’nin fethiyle görevlendirdi. Ukbe bu seferinde Berberî Levâte, Nefûse, Hevvâre kabilelerinin yaşadığı bölgeyi barış yoluyla ele geçirdi (21/ 642) ve Berkalılar’ın ayaklanmasını bastırdı. 27 (647) yılında Mısır’ın yeni valisi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh’in İfrîkıye seferine katıldı.

Muâviye b. Ebû Süfyân’ın iktidarı ele geçirmesi ve Amr b. Âs’ın yeniden Mısır valiliğine getirilmesiyle birlikte tekrar tarih sahnesine çıkan Ukbe b. Nâfi‘, 41 (661) yılında Berka’nın güneyinde kalan iç bölgelere ve İfrîkıye’nin doğu sınırındaki merkezlere seferler düzenledi. 42’de (662) batıya yönelerek Trablusgarp’ın güneyinde kalan Gadâmis (Gudâmis) üzerine yürüdü, şehri ele geçirip çok miktarda ganimet ve esir aldı. Kaynaklarda buralarda yaşayan Berberîler’in Ukbe’nin bu seferinden sonra İslâm’ı kabul ettikleri bildirilmektedir. Ancak Berberî kabilelerinden bazıları onun bölgeden ayrılmasıyla irtidad edip ayaklandılar. Bunların üzerine giden Ukbe isyanları bastırdığı gibi Berberîler’le meskûn Veddan’ı ve diğer bazı yerleri fethetti. Berka ile Trablusgarp’ın güneyinde iç kesimlerin fetihlerini tamamladığı bu günlerde Amr b. Âs’ın hasta

olduğunu duyunca Fustat'a gitti. 666'dan itibaren fetihlerine tekrar başladı. Antlaşmayı bozan Veddanlılar'a karşı yürüdü ve onları itaat altına aldı. Ardından Fizan (Fezzân) bölgesindeki Cerme'yi, buranın doğusunda Fevre'deki pek çok kaleyi ele geçirdi. İfrîkıye'nin iç kesimlerine yönelerek Hâvâr'ı itaat altına aldı. Buradan Zevîle'ye geçip batıya doğru bütün kaleleri, Tunus sınırları içinde kalan Kafsa ve Kastilya'yı (Cerîd) fethetti. 50 (670) yılına kadar bugünkü Tunus'u ve Libya'nın batı kesimini içine alan İfrîkıye bölgesinin fethini tamamladı ve aynı yıl İfrîkıye valiliğine tayin edildi.

Ukbe b. Nâfi' çoğunluğu Berberî olan bölge halkını iyi tanıyordu. İfrîkıye'de devamlı bir ordu bulundurulması gerektiğini düşünüp karargâh vazifesi görecek bir şehir kurmaya karar verdi. Çünkü İslâm orduları beldelerine girdiğinde Müslümanlığı kabul ettiklerini söyleyen Berberîler onların ayrılmasından sonra isyan ediyorlardı. Kurulacak ordugâh şehri, fetihlerin kalıcılığını sağlamanın yanı sıra İslâm ordularının Mağrib seferlerine çıkışlarında üs vazifesi görecekti. Ukbe, şehir için Bizans donanmasının saldırılarına hedef olmayan iç kesimlerde bugünkü Kayrevan'ın yerini seçti. 50 (670) yılında Mısır'ı Mağrib'e bağlayan yol üzerinde bir cami (Sîdî Ukbe Camii) ve hükümet konağı yaptırarak başlattığı şehrin kuruluşunu beş yıl içinde tamamladı. Kayrevan'a Teym, Evs, Hazrec, Ezd, Tenûh, Kinde, Kinâne gibi Arap kabileleleri mensupları ve Horasan'dan gelen göçmenlerle yerli halk iskân edildi. Ukbe, müslüman Berberî kabilelerinin iskânını teşvik ettiği gibi Berberîler'in İslâm'ı kabul etmeleri için büyük gayret gösterdi, onlardan aldığı askerlerle ordusunu takviye etti. Mağrib fetihleri için bir karargâh durumuna gelen Kayrevan'dan sahildeki Bizanslılar ve iç kısımlardaki Berberîler üzerine seferler düzenledi; ardından Atlas Okyanusu'na kadar uzanan Mağrib'in fethine başladı. Ancak Mısır Valisi Mesleme b. Muhalled tarafından görevinden azledildi (55/675).

Yeni İfrîkıye valisi Ebü'l-Muhâcir Dînâr el-Ensârî, Ukbe'yi tutuklatıp zincire vurdurdu. Kayrevan'ı tahrip ederek yeni bir şehrin inşasını başlattı. Kaynaklarda daha sonra Ukbe'nin Halife Muâviye'nin tâlimatıyla serbest bırakıldığı ve onun huzuruna çıkıp görevine iade sözü aldığı zikredilmektedir. Ancak Ukbe'nin ikinci defa İfrîkıye valiliğine getirilmesi I. Yezîd zamanında gerçekleşti. Yezîd, 62 (681-82) yılında Mısır'dan

ayırarak müstakil bir vilâyet haline getirdiği İfrîkıye'nin valiliğine Ukbe'yi tayin etti. Bu sırada Dımaşk'tan ayrılan Ukbe'nin Mısır Valisi Mesleme b. Muhalled ile valilikten azledilmesi konusunu görüştüğü, valinin Ebü'l-Muhâcir'in yaptıklarından dolayı özür dilediği ve ardından İfrîkıye'ye geçtiği zikredilir. Ukbe, İfrîkıye'ye dönünce Ebü'l-Muhâcir ile Küseyle b. Lemzem'i zincire vurdurdu. Ebü'l-Muhâcir'in terkettiği Kayrevan'ı tamir ve tahkim ettirdi. Ardından Mağrib seferine çıktı. Hareketinden önce oğullarına bazı hususlarda tavsiyelerde bulundu ve tek arzusunun şehadet olduğunu söyledi. Züheyr b. Kays el-Belevî'yi 6000 kişilik bir kuvvetle Kayrevan'da bırakarak 15.000 kişilik ordusuyla yola çıktı. Orta Mağrib'e doğru ilerlerken bölgenin en büyük sahil şehirlerinden Münestîr'i aldı ve Zâb bölgesine hareket etti. Bölge hâkiminin oturduğu Erebe şehrini fethedip Zâb bölgesinin tamamını hâkimiyeti altına aldı. Böylece Mağrib-i Aksâ seferi için yol açılmış oluyordu. Buradan Tâhert'e (Tingartia) yürüdü, karşılaştığı Berberî ve Bizans kuvvetlerini mağlûp etti. Ardından Tanca'ya doğru gitti, Atlaslar'ı geçerek şehre ulaştı. Tanca'nın valisi Julianos kendisine bağlılığını bildirdi. Sûsülednâ bölgesine geçen Ukbe bölgeyi ele geçirdikten sonra kaçan Berberîler'i takip ederek Sûsülaksâ'ya ulaştı ve burada toplanan Berberîler'i yenilgiye uğrattı. Böylece güneyde Anti Atlaslar, batıda okyanusa kadar olan sahada başta Masmûde ve Lemtûne kabileleri olmak üzere bütün Berberîler'i hâkimiyet altına aldı. Onun Atlas Okyanusu kıyısına giderek, "Rabbim! Eğer deniz engel olmasaydı küfür ehliyle savaşmak için Zülkarneyn'in yaptığı gibi nice ülkeler fethederdim" dediği rivayet edilir (İbnü'l-Esîr, IV, 106).

Ukbe b. Nâfi' bu sırada Kayrevan'dan epeyce uzaklaşmıştı. Yanındaki kuvvetler ise fethettiği ülkeleri itaat altında tutabilecek güçte değildi. Ayrıca hapsettiği Küseyle kaçmış ve kabilesiyle Ukbe'ye karşı harekete geçmişti. Sonuçta Ukbe Kayrevan'a dönmeye karar verdi. Kayrevan'a sekiz günlük mesafede bulunan Tubne'de bir süre kaldıktan sonra ordusunu gruplar halinde Kayrevan'a gönderdi. Kendisi güneydeki çöl yolunu takip ediyordu ve yanında sadece 300 kadar atlı vardı. Bugünkü Biskre'nin yakınında Tehûde denilen yerde Küseyle tarafından önü kesildi ve yapılan savaşta şehid düştü. Cezayir'de kendi adıyla anılan Sîdî Ukbe kasabasındaki kabri önemli bir ziyaret yeridir. Ukbe cesur, kararlı, dindar bir kumandan olarak tanınır. Kayrevan şehrini bir ribât

olarak inşa ettirmişti. Âsafî'deki Şâkir Ribâtı da ona nisbet edilir. Ukbe'nin ölümünün ardından Kayrevan'daki vekili Züheyr b. Kays el-Belevî yanında az sayıdaki kuvvetle Berka'ya çekildi. Küseyle, Kayrevan şehrini kolayca ele geçirdi; böylece İfrîkıye'de beş yıl sürecek Küseyle'nin hâkimiyeti başlamış oldu. İbn Ebû Hacele'nin Civârü'l-aḫyâr fî dâri'l-ḳarâr adlı eseri Ukbe'nin menkıbelerine dairdir (DİA, XIX, 432).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VI, 139-143; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 164, 235-238, 247, 265-266, 314; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 183, 193-200; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 226-232; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 32-33, 51; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 18-45; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 57, 91-92, 103-104, 122, 133; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XL, 525-536; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 419, 465-466; IV, 105-108; İbn İzârî, el-Beyânü'l-Muġrib, I, 9-32, 197; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 78-79, 116-118; W. Roth, Oqba Ibn Nafi el-Fihrî, der Eroberer Nord-Africas, Göttingen 1859; Hüseyin Mûnis, Fetḥu'l-ʿArab li'l-Maġrib, Kahire 1366/1947, s. 54-55, 178-207; Mahmûd Şît Hattâb, ʿUḳbe b. Nâfiʿ, Kahire 1971; Muhammed Altuncî, ʿUḳbe b. Nâfiʿ: Fâtiḥu Libyâ ve'l-Maġrib, Bingazi 1975, s. 158, 203-207, 248-253; Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, İskenderiye 1981, II, 191-229; Abdullah Zekre, ʿUkbe b. Nâfiʿ, Dımaşk 1401/1981; Abdülalîm Abdurrahman Hıdır, el-İslâm ve'l-müslimûn fî İfrîḳıyyeti'ş-Şimâliyye, Cidde 1406/1986, s. 132-133, 301-318; Bessâm el-Aselî, ʿUḳbe b. Nâfiʿ, Beyrut 1987; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîḫu'l-fetḥi'l-ʿArabî fî Libyâ, Libya, ts., s. 45-47, 104-119; M. Receb el-Beyyûmî, "ʿUḳbe b. Nâfiʿ", ME, XXVI/15-16 (1955), s. 877-881; E. Lévi-Provençal, "'Ukbe b. Nâfi'", İA, XIII, 20-21; V. Christides, "ʿUḳba b. Nāfiʿ", EI² (İng.), X, 789-790; Rıza Kurtuluş, "İbn Ebû Hacele", DİA, XIX, 432.

Nadir Özkuyumcu

UKBERÎ

(العكبري)

Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî (ö. 616/1219)

Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

538 (1144) yılının sonlarında Bağdat'ta doğdu. Ailesi Bağdat'ın doğusunda Dicle kıyısında bulunan Ukberâ kasabasındandır. Bağdat'ın Bâbülezec semtinde oturduğu için Ezecî nisbesi, küçük yaşta çiçek hastalığından gözlerini kaybettiği için Darîr lakabıyla da anılır. Ukberî bütün hayatını Bağdat'ta ilim tahsili, eser telifi ve öğretimle geçirdi. Başta Arap dili ve edebiyatı, tefsir, neseb ve ferâiz dersleri aldığı İbnü'l-Haşşâb ile Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî olmak üzere Ebü'l-Berekât Yahyâ b. Necâh'tan nahiv, İbrâhim b. Dînâr en-Nehrevânî'den kıraat ve ferâiz, Ali b. Asâkir el-Batâihî'den Kur'an kıraatleri, Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ es-Sagīr'den (Muhammed b. Muhammed) fıkıh okudu. Hadis alanında Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülbâkī İbnü'l-Battî, Ebû Bekir Abdullah b. Nakkūr, Ebû Zür'a el-Makdisî ve Abbâsî Veziri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'den faydalandı. Arap dili ve edebiyatı ile Hanbelî fıkhı, fıkıh usulü, mezhepler arası ihtilâflar, tefsir, hadis ve kıraat gibi alanlarda derin bilgi sahibi oldu. Öğretim hayatına İbnü'l-Cevzî'nin muîdi olarak başlayan Ukberî'den birçok âlim ders gördü ve icâzet aldı. Bunlar arasında Nehcü'l-belâğa şârihi İbn Ebü'l-Hadîd, İbnü'd-Dübeysî, İbnü'n-Neccâr, Abdülazîm el-Münzirî, Yâkūt el-Hamevî, İbnü'l-Katîî, Mecdüddin İbn Teymiyye, İbn Adlân gibi âlimler sayılabilir. 8 Rebîülevvel 616 (24 Mayıs 1219) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Ukberî, Ahmed b. Hanbel'in medfun bulunduğu Bâbülharb Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Katı bir Hanbelî olan Ukberî, Şâfiî mezhebine geçmesi şartıyla Nizâmiye medreselerinde lugat ve nahiv müderrisliğine tayin edilmesi teklifini reddetmiştir. Ukberî, Arap dili ve edebiyatı ile Kur'an kıraatleri, tefsir, hadis, fıkıh, ferâiz, aruz ve matematik gibi birçok ilim dalında otorite kabul

edilmekle birlikte onun asıl uzmanlık alanı Kur’an ve hadis metinleriyle şiirler üzerinde yaptığı dil ve gramer tahlilleridir. Bu sebeple kendisine “sâhibü’l-i‘râb” lakabı verilmiştir. Kur’an’ın i‘rabına dair eseri benzerleri arasında en meşhur olanıdır. Gramerde Bağdat seçmeci ekolünün önemli temsilcileri Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî’nin eserlerine şerhler yazması ve Ebû Ali el-Fârisî’nin görüşlerine çokça yer vermesi Bağdat mektebini benimsediği görüntüsü vermişse de daha çok Basra mektebinin görüşlerini yansıtması, yer yer Kûfe ekolünün görüşlerine eleştiriler yöneltmesi sebebiyle Basra mektebi çizgisinde bir gramer âlimi olduğu kabul edilir.

Eserleri. A) Telifleri. Kur’an ve Hadis. 1. İʿrâbü’l-Ḳurʾân (İmlâʾü mâ menne bihi’r-raḥmân min vücûhi’l-iʿrâb ve’l-ḳırâʾât fî cemîʿi’l-Ḳurʾân, et-Tibyân fî iʿrâbi’l-Ḳurʾân). Sûre ve âyet sırasına göre âyetlerin i‘rab ve kıraat şekillerinin açıklandığı bir eserdir (Tahran 1859-1860; Bulak 1303; Delhi 1899; Leknev 1289; I-II, Kahire 1888, 1303, 1306, 1321, 1922, 1936; nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-II, Kahire 1380/1961, 1389/1969; nşr. Ali M. el-Bicâvî, I-II, Kahire 1972; Kahire 1976; I-II, Beyrut 1979, 1407/1987; nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1986; ayrıca Tefsîrü’l-Celâleyn ile birlikte pek çok defa basılmıştır). 2. İʿrâbü’l-ḳırâʾâti’ş-şevâẕ (nşr. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz, Beyrut 1417/1996; nşr. Abdülhamîd Seyyid M. Abdülhamîd, I-II, Kahire 1424/2003). 3. ʿAdedü’l-ây (ʿAdedü âyi’l-Ḳurʾân). Kur’an’ın sûre, âyet, kelime ve harf sayısıyla ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 632; İbrâhim Efendi, nr. 63). 4. İʿrâbü’l-ḥadîs̱i’n-nebevî. İ‘rabı güç bazı hadislerin gramer tahlillerine dair olup İbnü’l-Cevzî’nin Câmiʿu’l-mesânîd’i esas alınarak hazırlanmıştır (nşr. Abdülilâh Nebhân, Dımaşk 1397/1977, 1407/1986; nşr. Hasan Mûsâ eş-Şâir, Cidde 1408/1987). 5. İʿrâbü mâ yüşkilü min elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Kahire 1420/1999). 6. İtḥâfü’l-ḥas̱îs̱ bi-iʿrâbi mâ yüşkilü min elfâẓi’l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1410/ 1990; nşr. Vahîd Abdüsselâm Bâlî - M. Zekî Abdüddâim, Dimyat 1418/1998). Nahiv ve Lugat. 1. el-Lübâb fî ʿileli’l-binâʾi ve’l-iʿrâb (nşr. Gāzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân, I-II, Dımaşk 1416/1995; nşr. Halîl Bünyân Hassûn, Bağdat 1985). 2. et-Telḳīn fi’n-naḥv (Leiden Akademi Ktp., nr. 177). Eseri müellifin kendisi, Yûsuf b. Câmî, İsmâil b. Muhammed el-Gırnâtî ve İsmâil b. İbrâhim el-Kinânî şerhetmiştir. 3. et-Tebyîn ʿan meẕâhibi’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn ve’l-Kûfiyyîn. Kemâleddin

el-Enbârî’nin el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf’ından ihtisar edilen eser seksen beş bölümdür (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1403/1983, 1406/ 1986). 4. el-Mesâʾilü’l-ḫilâfiyye (Mesâʾilü’l-ḫilâf) fi’n-naḥv. Bir önceki eserin ilk on beş bölümünden ibarettir (nşr. Muhammed Hayr el-Hulvânî, Halep 1961, 1969, 1971; Beyrut 1412/1992). 5. Mesâʾilü naḥv müfrede. Beş nahiv meselesini kapsar (nşr. Yâsîn M. es-Sevvâs, MMMA, XXVI [1982], s. 625-643). 6. el-Meşûfü’l-muʿlem fî tertîbi’l-Iṣlâḥ ʿalâ ḥurûfi’l-muʿcem. İbnü’s-Sikkît’in dil yanlışlarına dair Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’ının bazı açıklamalarla birlikte alfabe sırasına göre yeni düzenlenmiş şeklidir (nşr. Yâsîn Muhammed Sevvâs, Mekke 1403/ 1983).

B) Şerhleri. 1. et-Tibyân fî şerḥi’d-Dîvân (Şerḥu Dîvâni’l-Mütenebbî). Gerek şerhin başında gerekse içinde şârihin

hocası veya akranı olarak geçen kişilerle Ukberî arasında zaman bakımından uyuşmazlığın bulunması, Ukberî’nin hayatını Bağdat’ta geçirmesine rağmen mukaddimede Musul ve Mısır’da bazı hocalardan ders aldığına dair anekdotun yer alması gibi sebeplerle kitabın Ukberî’nin öğrencisi İbn Adlân’a veya başka bir müellife ait olabileceğine dair son zamanlarda bazı görüşler ileri sürülmüştür (bk. bibl.). Şerh Ukberî’ye nisbetle defalarca basılmıştır (Kalküta 1261-1263/1845-1846; Kahire 1283, 1302 [taşbaskı], 1315; I-II, Bulak 1287/1870; Kahire 1308/1890; nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr., I-IV, Kahire 1355-1357/ 1936-1938, 1962; nşr. Kemâl Dîb, I-IV, Kahire, ts. [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye]). 2. Şerḥu mâ fi’l-Maḳāmâti’l-Ḥarîriyye mine’l-elfâẓi’l-luġaviyye. Değişik adlarla anılan eser el-Maḳāmât’ın özellikle garîb kelimeleri üzerine yapılmış kısa bir şerhtir (nşr. Ali Sâib Hassûn, Bağdat 1975; Necef 1977; nşr. Muhammed Receb Dîb, Beyrut 1412/1992). 3. el-Müttebaʿ fî şerḥi’l-Lümaʿ. İbn Cinnî’nin nahivle ilgili muhtasarının şerhidir (nşr. Abdülhamîd Hamed M. Mahmûd ez-Zevî, I-II, Bingazi 1994). 4. Şerḥu Lâmiyyeti’l-ʿArab. Câhiliye şairi Şenferâ’nın kasidesinin şerhidir (nşr. Muhammed Hayr el-Hulvânî, MMİİ, XXXIII/1 [Bağdat 1402/1982], s. 204-264; Beyrut 1983, 1984; nşr. Receb İbrâhim eş-Şehhât, Dirâsât ʿArabiyye [Kahire 1403/1982], s. 243-279; nşr. Muhammed Edîb Cümrân, İʿrâbü Lâmiyyeti’ş-Şenferâ adıyla, Beyrut 1404/1984). Ayrıca eserin beş şerhi bir arada Bülûġu’l-ereb fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿArab adıyla basılmıştır (Kahire 1989). 5. Şerḥu Lâmiyyeti’l-ʿAcem. Tuğrâî’ye ait kasidenin şerhidir (nşr. Muhammed Ubeyd

Abdülvâhid Gurmân, Beyrut 1404/1984). 6. Şerḥu'l-Îżâḥ ve't-Tekmile. Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair el-Îżâḥ'ı ile bunun tamamlayıcı cüzü sayılan et-Tekmile'sinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 207; British Museum, nr. 640). Şerḥu'l-Îẓâḥ'ı Abdurrahman b. Abdullah el-Hamîdî doktora çalışması olarak tahkik etmiştir (1409, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad). 7. Şerḥu'l-Ḥamâse. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâsetü'l-kübrâ adlı antolojisinin şerhidir (Kahire Üniversitesi Ktp., nr. 22975; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 934; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraçcıoğlu, Yazmalar, nr. 15). 8. İʿrâbü şiʿri'l-(ebyâti'l-)Ḥamâse. Yine Ebû Temmâm'a ait eserin i'rab tahlilidir (Köprülü Ktp., nr. 307). 9. el-Muḥaṣṣal fî şerḥi (îżâḥi/ıṣlâḥi)'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin Arap gramerine dair eserinin şerhi olup el-Mufaḍḍal, el-Müsterşid gibi değişik adlarla anılmaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 292; Arberry, nr. 3128). 10. Şerḥu Ḫuṭabi İbn Nübâte el-Fâriḳī. İbn Nübâte el-Hatîb'in Dîvânü'l-ḫuṭab'ının şerhidir (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 1238; Paris Bibliothèque National, nr. 1290; Hudâbahş [Hindistan], nr. 4209; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5573). 11. Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin tefsirine yazılan hâşiyedir (Medresetü'l-musallî, Tefsir, nr. 241; müellifin günümüze ulaşmayan kırk kadar eseriyle ona nisbet edilen diğer eserler için bk. Yahyâ Mîr Alem, el-ʿUkberî, s. 121-144).

BİBLİYOGRAFYA

Ukberî, el-Mütteba' fî şerḥi'l-Lümaʿ (nşr. Abdülhamîd Hamed M. Mahmûd ez-Zevî), Bingazi 1994, neşredenin girişi, s. 36-56; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 116-118; Münzirî, et-Tekmile, IV, 378-380; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 100-102; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min ẕeyli Târîḫi Bağdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 265-267; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1372/1953, II, 109-120; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, nr. 3128; M. Fuâd Ahmed Aliyyüddin, Ebü'l-Beḳāʾ el-ʿUkberî ve es̱erühû fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye (yüksek lisans tezi, 1972), Câmiatü'l-Kahire, tür.yer.; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 466-469; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 90, 158, 191, 274;

V, 174-176, 225; Abdülhamîd Seyyid Tılib, Ġarîbü'l-Ḳur'ân, ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 429-444; Selami Bakırcı, IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları: Lügat-Nahiv-Sarf (yüksek lisans tezi, 1993), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 80-83; Yahyâ Mîr Alem, el-ʿUkberî, sîretühû ve muṣannefâtüh, Küveyt-Beyrut 1414/1993; a.mlf., "et-Tenbîh ʿalâ evhâmi'l-bâḥiṣîn fî ẕikrihim muṣannefâti'l-ʿUkberî", MMLADm., LXXV/1 (1420/2000), s. 169-192; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Ḳırâ'âtü'l-Ḳur'âniyye ve eṯeruhâ fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye, Beyrut 1417/ 1996, s. 276-279; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, I, 189-190, 194, 366, 368, 632; II, 856, 869, 930; III, 1455, 1504, 1511, 1782, 1796, 2080; Mustafa Cevâd, "Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî li'bn ʿAdlân lâ li'l-ʿUkberî", Fi't-türâṯi'l-ʿArabî, II, Bağdad 1975, s. 239-260; Nusrettin Bolelli, "el-Ukberî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 401-413; Gāzî Muhtâr Tuleymât, "Meẕhebü Ebi'l-Beḳā' el-ʿUkberî fi'n-naḥv", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye, III, Dübey 1991, s. 201-222; a.mlf., "el-Lübâb fî ʿileli'l-binâ' ve'l-iʿrâb li'l-ʿUkberî", Âfâḳu'ṣ-ṣeḳāfe ve't-türâṣ, IV/16, Dübey 1417/ 1997, s. 99-103; Cemîl Abdullah Uveyza, "Ebü'l-Beḳā' el-ʿUkberî ve cühûdühû fi'n-naḥv", Ḥavliyyâtü Maʿhedi'l-âdâbi'ş-şarḳıyye, VII, Beyrut 1993-96, s. 409-416; Alâeddin M. Ali Hameviyye, "el-Lübâb fî ʿileli'l-binâ' ve'l-iʿrâb", MMLAÜr., XXVII/65 (1424/2003), s. 173-234; Muhammed Yalaoui, "al-ʿUkbarī", EI^2 (İng.), X, 790-791; Meryem Sâdıkī, "Ebü'l-Beḳā' ʿUkberî", DMBİ, V, 216-219.

Selami Bakırcı

UKBÎ

(bk. TAYYİB el-UKBÎ).

UKIYYE

(الأقيّة)

Eski bir ağırlık ölçüsü birimi.

Ukıyye, vukıyye ve halk ağzında vakıyye şeklinde söylenen kelimenin kişiyi zarardan koruduğu için “koruma” anlamındaki vikāye kökünden yahut özellikle para birimleri arasında nisbî ağırlığı sebebiyle “ağır” mânasındaki evk kökünden türediği ileri sürülmektedir. Ukıyyenin “ağırlık, yük” anlamındaki Grekçe ougkos / ougkondan (Arndt - Gingrich, s. 553; Lewis - Short, s. 1929) geldiği de söylenmektedir (Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, s. 180). İtalyanca’ya occhia biçiminde giren ve Etrüskçe’ye dayandırılan “on ikide bir” mânasındaki Latince uncianın (Lewis - Short, s. 1929) bunlarla ilişkisi açıktır. Ancak kelimenin Türkçe “on iki” sayısından geldiği ve çeşitli dillerde farklı yapılara büründüğü de (meselâ Süryânîce’de ûn, ûnkıyâ, ûnkıyâ, ûnkıtâ gibi; Costaz, s. 4) düşünülebilir (bk. OKKA). Çünkü ukıyye rıtlın on ikide biridir. Para ve ağırlık ölçüsü birimleriyle hacim ölçüsü mühürlerine vukıyye şeklinde nakşedildiği görülmektedir (meselâ bk. Morton, tür.yer.). Ukıyye, Arapça klasik tıp literatüründe muhtemelen Latince kaynaklı olarak on ve onkūş gibi farklı biçimlerde kaydedilmektedir (Decourdemanche, JA, XVI [1910], s. 487). Ukıyyenin yarısına neş (yarım anlamındaki nısftan), sekizde birine nevât (çekirdek) adı verilir.

Zekât nisabı (“Gümüşün beş ukıyyeden azında zekât yoktur”; Buhârî, “Zekât”, 4, 32, 42, 56; Müslim, “Zekât”, 1, 3, 5-6; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 2) ve yoksulluk sınırı (“Bir ukıyyesi bulunduğu halde dilenen arsızlıkla dilenmiştir”; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24; Nesâî, “Zekât”, 89-90; Müsned, III, 7, 9) gibi hususlara dair hükümler ukıyye ile ilişkili bulunduğundan şer‘î ukıyyenin belirlenmesine gerek görülmüştür. Diğer ölçü birimleri gibi yer, zaman ve tartılan / ölçülen şeyin cinsine göre değişiklik göstermişse de ukıyyenin değeri çoğunlukla rıtlın on ikide birine eşit olmuştur. Hadis ve fıkıh âlimleri arasında Hz. Peygamber devrinde kullanılan Hicaz ukıyyesinin 40 dirheme denk geldiği hususunda görüş birliği varsa da

miskal cinsinden karşılığı tartışmalıdır. Söz konusu dirhemin Câhiliye devrinden beri varlığını sürdüren tek dânekten ibaret 0,7083 gramlık dirhem olduğu

farzedilirse ukıyyenin metrik karşılığı 28,3 gr. olur ki Roma “uncia mensuralisi”ne eşdeğerdeki bu birim 17 gramlık 1b istâra, 4,72 gramlık 6 miskale ve 3,5416 gramlık 8 drahmiye denktir (Queipo, I, 197-199; Sauvaire, JA, IV [1884], s. 320). Bunun rıtlı (28,3 × 12 =) 340 gramlık Roma-Mısır “libra mensuralis”i / “argiriki litra”sı demektir. Ebû Tâhir Muhammed b. Abdülazîz İbnü’l-Ceyyâb el-Murâdî’nin, VI. (XII.) yüzyılda her biri yarım dinara / miskale (= 36 habbe), 1,4 tanesi de şer‘î dirheme denk gelen (1,4 × 2,125 = 2,975 gr.) Endülüs dirhemlerinden 13g adedine (= 6b dinar-miskal) eşit (1 ukıyye = 6b × 4,25 = 13g × 2,125 = 28,3 gr.) olduğunu bildirdiği (a.g.e., III [1884], s. 390-391) ukıyye muhtemelen budur. XVII. yüzyılda John Fryer, Mekke ukıyyesinin karşılığını 0,9 “ağırlık poundu”na denk saydığı rıtlın on beşte biri yani 28,08 gr. olarak hesaplamıştır. Hicaz’da ayrıca 4,25 gramlık 7,5 miskale ve 3,5416 gramlık 9 dirheme eşit 31,875 gr. ağırlığında bir ukıyye kullanılıyor olmalıdır ki bunun rıtlı Hicaz rıtlı diye de anılan 382,5 gramlık Grek librasıdır. Bu ikisinin arasında bir metrik değere sahip Batlamyus ukıyyesi (354,16 gr. ÷ 12 =) 29,5138 gramdır. İbnü’l-Mücâvir’in (ö. 630/1233’ten sonra) kaydına göre Yemen’de ukıyye s rıtl = 21g dirhemdir ve metrik değeri 68 gr. civarındadır (Ṣıfatü bilâdi’l-Yemen, I, 22; ayrıca bk. Mortel, VIII [1990], s. 182). Buna karşılık Takıyyüddin el-Fâsî (ö. 832/1429), 721 (1321) yılında 2g veya 2,5 Mısır rıtlına eşit olan Mekke (?) tereyağı vukıyyesinin kendi devrinde 2,5 Mısır rıtlına denk geldiğini belirtmektedir ki (Şifâ ʾü’l-ġarâm, II, 435; ayrıca bk. Mortel, VIII [1990], s. 182) bu da o devrin Osmanlı okkasına tekabül etmektedir. 2g Mısır rıtlının karşılığı (= 2g × 144 = 336 dirhem) VIII. (XIV.) yüzyılda İfrîkıye ve Fas’ta kullanılan 336 dirhemlik rıtl olabilir. 1871-1913 yılları arasında Lahsâ ukıyyesinin (et ve balık için) metrik karşılığında şu eşitlik verilmektedir: 1 ukıyye / rub‘a = 0,25 hokka = 0,6875 İngiliz libresi ~~ 320,73625 gr. (Delîlü’l-H̱alîc, II, 849).

Muhtemelen Mekke’de de kullanılan 408 gramlık Bağdat rıtlının on ikide birini teşkil eden ve Roma “uncia ponderalisi”yle örtüşen 34 gramlık ukıyye 5,6 gramlık 6 Pers darikine (denier), 4{ gramlık 7 Mekke miskaline, 4,53 gramlık 7,5 Roma altın solidusuna, 4,25 gramlık 8 şer‘î miskale, 2,83

gramlık 12 ve 3,4 gramlık 10 dirheme denktir. IV. (X.) yüzyılda İbn Havkal, Bağdat ukıyyesinin Şîraz'da da kullanıldığını ve 10b dirheme (10b × 3,1875 gr. = 34 gr.) karşılık geldiğini belirtmektedir (Ṣûretü'l-arż, II, 301). Bununla beraber tahminen IX. yüzyılda ukıyyenin Bağdat rıtlının on üçte birini oluşturduğu bildirilmektedir (Gil, s. 168). Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan George Young'ın kaydına göre 1890'larda el-Cezîre (Mezopotamya) ukıyyesi 100 dirhem ve metrik değeri 324 gramdır (Corps de droit ottoman, IV, 368).

Emevî Halifesi I. Velîd devrinde (705-715) çıkarılan ve günümüze ulaşan 2 ukıyyelik Bizans asıllı bir ölçü biriminin ağırlığı 52,15 gramdır (Miles, IX/2 [1962], s. 116). Aşınma payı dikkate alındığında bu 4,53 gramlık 6 miskale, 3,4 gramlık 8 ve 2,55 gramlık 10b dirheme denk düşen 27,2 gramlık ukıyye demektir. Sonraki dönemlerde hemen her yerde olduğu gibi Suriye ukıyyelerinin ağırlığında da artış görülmektedir. Meselâ Celâleddin eş-Şeyzerî (ö. 589/1193 [?]), İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Buhûtî'nin (ö. 1051/1641) verdiği bilgilerden Dımaşk ukıyyesinin (m Dımaşk rıtlı = 600 ÷ 12 =) 50 dirhem yani 158,6 gr. olduğu görülmektedir (Nihâyetü'r-rütbe, s. 16; Mesâlik, III, 200-201; Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 181; Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 44). Takıyyüddin el-Fâsî'nin 50 dirheme denk geldiğini belirttiği (Şifâʾü'l-ġarâm, II, 435) 721 yılı Suriye ukıyyesi bu olsa gerektir. Hama ukıyyesi VI. (XII.) yüzyılda (m Hama rıtlı = 660 ÷ 12 =) 55 dirhem yani (55 × 3,148 gr. =) 173,148 gr. iken IX. (XV.) yüzyılın başlarında (720 ÷ 12 =) 60 dirheme yani (60 × 3,173 gr. =) 190,4 grama çıkmıştır (Şeyzerî, s. 16; Kalkaşendî, IV, 236, 237). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'ye göre (ö. 390/1000 civarı) Humus ukıyyesi (m rıtl =) 40-50 dirhem arasında bir değere sahiptir (Ahsenü't-teḳāsîm, I, 240). VI. (XII.) yüzyıl Şeyzer ukıyyesi (m Şeyzer rıtlı = 684 ÷ 12 =) 57 dirheme (= 179,4 gr.), Humus ve Maarra'nınkiler (m Humus rıtlı = 864 ÷ 12 =) 72 dirheme (= 226,6 gr.) eşittir (Celâleddin eş-Şeyzerî, s. 15-16). Yine VI. yüzyıla ait bir kaynağın Halep ukıyyesini 40 dirhem göstermesine karşılık (Sauvaire, III [1884], s. 386) Şeyzerî aynı asırda bunu (m Halep rıtlı = 724 ÷ 12 =) 60g dirhem yani (60g × 3,148 gr. =) 189,938 gr. olarak vermektedir (Nihâyetü'r-rütbe, s. 16). IX. (XV.) yüzyılın başlarında ise (m rıtl = 720 ÷ 12 =) 60 dirhemdi ki (Kalkaşendî, IV, 118, 215) bu fark dirhemin ağırlığındaki artıştan kaynaklanmış olsa gerektir. XIX. asrın ortalarına kadar Halep

ukıyyesi hâlâ 60 dirhemdi (Buhûtî, I, 44; İnciciyan, II/8 [1965], s. 72). Kalkaşendî'ye göre Trablusşam ukıyyesi (m rıtl = 600 ÷ 12 =) 50 dirheme, Gazze'ninki (m rıtl=720 ÷ 12 =) 60 Mısır dirhemine eşitti (Ṣubḥu'l-aʿ şâ, IV, 198, 233). VI-XII. (XII-XVIII.) yüzyıllar arasında 800 dirhemlik Kudüs ve Sayda rıtlının ukıyyesi (800 ÷ 12 =) 66b dirhem (Sauvaire, III [1884], s. 387), Ba'lebekk'inki 75 dirhemdi (Buhûtî, I, 44; Abdel-Nour, s. 109-110). Muhtemelen iki okka (2 × 400 dirhem = 800 dirhem) gelen bu Kudüs rıtlının ukıyyesi (2 × 1282,945 gr. ÷ 12 =) 213,82416 gr. olup Lübnan'da da kullanılırdı ve daha çok şekerleme, baharat, kalay gibi malların mübadelesine tahsis edilirdi. Young'un kaydettiği, eski okkanın altıda birine denk gelen (Corps de droit ottoman, IV, 368) 1282,945 gr. ÷ 6 = 213,82416 gramlık ukıyye de muhtemelen budur. 1890'larda 75 dirhemlik Yafa ukıyyesinin metrik karşılığı (= 75 × 3,24) = 243 gr., 66,5 dirhemlik Suriye ukıyyesininki 213,28960625 gramdı (a.g.e., a.y.). Yavuz Sultan Selim devri (924/ 1518) Mardin nügisi (pekmez, kuru üzüm, fındık vb. için) 78, 1285 (1868) tarihli Halep Sâlnâmesi'ne göre Birecik nügisi 67 dirhemdi (Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, 237, 272-273).

Abbâsîler devrine ait camdan mâmul çeşitli ayar ağırlıklarından anlaşıldığına göre 306 grama eşit olan Mısır rıtlının ukıyyesi (306 ÷ 12 =) 25,5 grama denktir. Bu ukıyye 340 gramlık rıtlın da (Roma-Mısır librası) on altıda birine karşılık gelmektedir. İbnü'l-Ceyyâb'ın verdiği bilgilerden çıkan 1 ukıyye = 1g istâr = 6 miskal (6 × 4,25 = 25,5 gr.) = 8f dirhem (8f × 2,975 = 25,5 gr.) eşitliği (Sauvaire, III [1884], s. 391) muhtemelen bu birim içindir. Bazı arkeolojik bulgular da söz konusu hesabı doğrular; meselâ 177 (793) yılına ait olup 12,2 gr. gelen yarım ukıyyelik bir birim, aşınma payı göz önünde bulundurulduğunda 25,5 gramlık ukıyyenin varlığına işaret edebilir (Hinz, s. 28). E. Thomas Rogers'ın değindiği, 74,08584 gram (= 1143,3 İngiliz habbesi) gelen çeyrek rıtllık cam ağırlık da o dönemde ilgili ukıyyenin kullanıldığını gösterebilir. Ayar birimi oldukları düşünülen günümüze ulaşmış camdan mâmul bazı Abbâsî ukıyyeleri British Museum'da bulunmaktadır. Bunlardan, Halife Mansûr'un valilerinden Abdülmelik b. Yezîd devrinde bastırılmış olup bütün halinde günümüze ulaşan üç tam vukıyyenin ağırlıkları 36,86 gr., 37,21 gr. ve 37,9 gramdır (Morton, s. 88-89, 91). Nevfel b. Furât veya Yezîd b. Hâtim'in valiliğinde çıkarıldığı sanılan ve metrik değeri 6,21 gr. olarak ölçülen altıda birlik

vukıyyeden (a.g.e., s. 98) hareketle tam birim ukıyyenin de (6,21 × 6 =) 37,26 gr.

geldiği hesaplanır. Bunlar 37,7 gramlık (= 3,148 gr. × 12 dirhem = 453,3 gr. ÷ 12) Kahire ukıyyesi olabilir. Emîr Mâlik b. Delhem'in 192 (808), Emîr Ebû Ca'fer Eşnâs et-Türkî'nin 226 (840-41) yılında bastırdığı tam büyük ve yarım vukıyyeler sırasıyla 44,6 ve 33,96 gr. olarak ölçülmüştür ki yarımlığın tam birim ağırlığı (2 × 33,96 =) 67,92 gr. civarında demektir (a.g.e., s. 123-125). 66,7 gr., 65,1 gr. ve 65,8 gramlık Abbâsî tam büyük vukıyyeleri de ağırlık bakımından buna yakındır (a.g.e., s. 147-148). Halife Müntasır-Billâh'ın (861-862) valisi Yezîd b. Abdullah devrine ait 30,9, Emîr Müzâhim b. Hâkān'ın (867-868) adını taşıyan 31,59 ve muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan kalma Abbâsî tarzındaki 31,48 gramlık birimlerin de vukıyye olduğu düşünülmektedir (a.g.e., s. 127, 128, 135; ayrıca bk. Nicol v.dğr., s. 178). Nitekim 15,74 gramlık bir Abbâsî yarım vukıyyesinin varlığı bu görüşü desteklemektedir (Morton, s. 146; ayrıca Emevî ve Abbâsî devirlerinde hacim ölçüsü olarak kullanılan iç yağı vukıyyesi mühürleri için bk. s. 76, 120). Bunların ağırlığı divan kâtibi Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) sözünü ettiği (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 26) 10v dirhemlik (= 7,5 miskal × 10 ÷ 7) ukıyyeye uygun görünmektedir. Zira 2,975 gramlık dirhem esas alındığında ukıyyenin ağırlığı (7,5 × 4,25 = 10v × 2,975 =) 31,875 gr. hesaplanır. 389 (999) yılında Mısır'da Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle hazırlanan ve günümüze kadar ulaşan 105,5 gramlık bir çeyrek rıtldan Fâtımî ukıyyesinin 35,183 grama denk geldiği anlaşılmaktadır (Balog, VI/2 [1963], s. 217-218). Ali b. Osman el-Mahzûmî (ö. 585/1189) Mısır'da ukıyyenin (k men = 260 ÷ 24 =) 10t dirhem yaş zaferan veya (k men = 240 ÷ 24 =) 10 dirhem kavrulmuş za'feran ölçtüğünü belirtmektedir. 10t dirhemlik Fâtımî (fülfül ?) ukıyyesi (430,36 gr. ÷ 12 =) 35,863 gr. hesaplanmaktadır (a.g.e., s. 218). VI-X. (XII-XVI.) yüzyıllarda İskenderiye, Kahire, Fustat ve civarında kullanılan ukıyye (m rıtl =) 12 dirheme eşittir (Celâleddin eş-Şeyzerî, s. 16; İbn Fazlullah el-Ömerî, III, 200-201; İbnü'l-Uhuvve, s. 80; Kalkaşendî, III, 441; Süyûtî, II, 321). IX. (XV.) yüzyılda aynı bölgenin ıtriyat ukıyyesi [Ÿ men =] 10 dirhemden ibarettir (Kalkaşendî, III, 441). Fâtımî ve Eyyûbî devirlerinden günümüze ulaşan 10 dirhemlik silindirik ukıyyelerin ortalama ağırlıkları 29,75 gr., sekizgen ukıyyelerinki 42 gr. civarındadır (Balog, XIII/3 [1970], s. 233-256). İlki, tabip Ebü'l-Müeyyed Muhammed el-Cezerî el-Anterî'nin (milâdî

XII. yüzyıl) 10,5 dirheme (= 10,5 × 2,83 gr.) denk geldiğini belirttiği ukıyye olmalıdır (Sauvaire, III [1884], s. 387). Sultan İbrâhim (1640-1648) devrinde çıkarılan 5 vukıyyelik (= 215,08 gr.) bir ağırlık birimi, metrik karşılığı (215,08 ÷ 5 =) 43,016 gramı aştığı anlaşılan Eyyûbî ukıyyelerinin Osmanlı devrinde de kullanıldığı kanaati uyandırmaktadır (Balog, XIII/ 3 [1970], s. 233-256; Bates, XXIV/1 [1981], s. 79). Bu birim İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) zikrettiği 15— ölçek dirhemine (= 15— × 2,975 = 43,27 gr.) denk yeni ukıyye olabilir (el-Beyân, XVIII, 105). XVIII. yüzyılda Kahire'de tahıl ölçümüne mahsus kapan ukıyyesi m, yağ, peynir, bal, et ve sebze ölçümünde kullanılan yağcı ukıyyesi ™ ve Mansûre ukıyyesi de p rıtla eşitti (Cebertî, II, 513; III, 403). K. M. Cuno XVIII. yüzyılda Mısır'da m zeyyât rıtlına karşılık gelen 12 dirhemlik ukıyyeyi (12 × 3,884 =) 46,608 gr. hesaplamaktadır. Astronom Mahmud Bey, Ocak 1892'de yürürlüğe giren 28 Nisan 1891 tarihli bir genelge ile standartlaştırılan Mısır ölçü sistemindeki 12 dirhemlik ukıyyenin metrik karşılığını (12 × 3,0898 gr. =) 37,0776 gr. olarak vermektedir (JA, I [1873], s. 81).

VI. (XII.) yüzyılda diğer bazı Mısır ukıyyeleri şunlardır:

Cerevî ukıyyesi 26 dirhem

Leys ukıyyesi 16b dirhem

İpek ukıyyesi 10 dirhem

Füvve ukıyyesi 30 dirhem

Müminî / Meymûne ukıyyesi 14 dirhem

Kalyûb (Feyyûm) ve baharat (fülfül) ukıyyesi 12,5 dirhem

Asyût, Tahâ ve Tahtâ ukıyyesi 83g dirhem

Mahalle ukıyyesi 33g dirhem

Dimyat ukıyyesi 27,5 dirhem (Sauvaire, JA, III [1884], s. 386-387)

Ukbe b. Nâfi'in torunlarından olup son Emevî halifesi II. Mervân tarafından İfrîkıye valiliğine getirilen Abdurrahman b. Habîb'in emriyle 127 (745) yılında çıkarılan ve günümüze kısmen ulaşan 20 ukıyyelik bir senceden hareketle devrin ukıyyesinin ağırlığı yaklaşık 69,338 gr. tahmin edilmektedir (G. Marçais - E. Lévi-Provençal, III [1937], s. 10). Kuzey Afrika piyasasında Abbâsîler devrinde baharat dışındaki mallarla ilgili işlemlerde Bağdat ukıyyesi hâkim olmuştur. IV. (X.) yüzyılda Bağdat ukıyyesi Mağrib fülfül rıtlının on beşte birine denkti ki buradan (34 gr. × 15 = 510 gr.) 42,5 gramlık (= 510 ÷ 12) ukıyyeye ulaşılır. Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre V. (XI.) yüzyılda Melîle'de (Melilla) ve Nakūr'da kullanılan Mağrib ukıyyesi (¡ rıtl =) 15 dirhemdir (el-Muġrib, s. 89); bunun metrik karşılığı da (15 × 2,83 =) 42,5 gramdır. İbn Battûta (ö. 770/1368-69) Mağrib ukıyyesinin (= m rıtl) çeyrek Dımaşk ukıyyesine yani 12,5 dirheme eşit olduğunu bildirmektedir (er-Riḥle, II, 746, 759; Sauvaire, JA, III [1884], s. 393). 1890'larda Berberistan'da (Barbarie) 10 dirhemlik (= 32,073625 gr.) ukıyyeler mevcuttu (Young, IV, 368). Mağrib'de 1914 tarihli kararnâmelerle resmîleşen ve 1925 yılında resmî gazetede standart ölçü birimleri arasında ilân edilen 31,25 (parfümeri, şeker, çay vb. için) ve 50 gramlık (et, meyve, zeytinyağı, tereyağı, bal vb. için) ukıyyeler kullanılırdı (Ömer Efâ, s. 194, 196; ayrıca Tinbüktü eski ukıyyeleri için bk. D. Meunier, sy. 15-16 [1979], s. 97-104).

VIII. (XIV.) yüzyılda İfrîkıye ve Fas ukıyyesi p rıtla yani 21 yerel dirheme denkti (İbn Fazlullah el-Ömerî, IV, 52; Kalkaşendî, V, 114, 177). Ayrıca İbn Fazlullah el-Ömerî, Evfât (Habeşistan) ukıyyesinin m rıtla yani 10 Mısır dirhemine (nukra) denk geldiğini belirtir (el-Mesâlik ve'l-memâlik, IV, 19; ayrıca bk. Kalkaşendî, V, 331). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin sözünü ettiği 12 dirhemlik (= m rıtl) Tunus ukıyyesi (Aḥsenü't-teḳāsîm, I, 240) muhtemelen Mısır ukıyyesiyle aynı ağırlıktır. Tunus'ta 12 Ocak 1895 tarihli kanunla ukıyyenin metrik karşılığı 31,487 grama sabitlendi. Ayrıca çay, mücevher ve saf altın ticaretinde kullanılan 30 gramlık ukıyyenin yanı sıra ağırlıkları 35 gr. ile (Seres, Taberiye) 41,5 gr. (Manastır ve Kuleybiye) arasında değişenleri de vardı (Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 248-249, 264). Endülüslü muhtesib Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî el-Mâlekī'nin kaydından V. (XI.) yüzyılda kişniş ölçümünde kullanılan Mâleka ukıyyesinin (p Mâleka rıtlı =) 20 İmâmî dirhemi ağırlık kaldıracak bir hacmi bulunduğu anlaşılmaktadır (Âdâbü'l-ḥisbe, s. 13). Buna karşılık

Ebû Bekir İbn Zühr'e göre (ö. 668/1270) İşbîliye ukıyyesi (p İşbîliye rıtlı =) 10 dirhem ağırlığındaydı (Sauvaire, III [1884], s. 385). Portekiz maliyecisi Goalı Antonio Nunez'in Lyvro dos pesos da Ymdia adlı eserine göre 1554 yılında Hürmüz menninin yirmi dörtte birini oluşturan ukıyye kuru karanfil için (251,25 miskal ÷ 24 =) 10,46875 miskal yani 10,46875 × 3,825 gr. = 40,04296875 gr. (= 961,03125 gr. ÷ 24), ipek için (216 ÷ 24 =) 9 miskal yani 9 × 3,825 gr. = 34,425 gr. (= 826,2 gr. ÷ 24) olarak hesaplanmaktadır

(Nunez, XVI [1920], s. 35, 52; Ferrand, XVI [1920], s. 266). Kenevir ve pirinç için karşılığı, 2 11/16 Portekiz onsuna veya 20 miskale eşit olup sadece kervansaraylarda mennin yirmi beşte birine (1913,09 gr. ÷ 25 = 76,5236 gr.), Hürmüz bölgesindeki dükkânlarda ise yirmi dörtte birine denkti (Nunez, XVI [1920], s. 61, 63; Ferrand, XVI [1920], s. 271). XIX. yüzyılın sonlarında Tebriz menninin altmış dörtte birine karşılık gelen 10 miskallik Tebriz ukıyyesinin metrik karşılığı (= 2,79 kg. ÷ 64 =) 43,59375 gramdır (Système, s. 80). 1525 yılında Lâr (Hindistan) ukıyyesi de (1/24 men =) 10 miskale eşitti (Ferrand, XVI [1920], s. 206).

VI. (XII.) yüzyılda Alanya (Alâiye) ukıyyesi 15 dirhemdi (Sauvaire, III [1884], s. 386). Bir Karatay vakfiyesinden 651'de (1253) Kayseri ukıyyesinin 100 dirhem olduğu anlaşılmaktadır (Turan, XII/45 [1948], s. 95). Göründüğü kadarıyla XIII. yüzyıl Anadolu Selçukluları'nın ukıyyeleri 100 dirhemdir ki bu da rıtl-i Rûmî ile aynı şey olabilir (İnalcık, Studies, bl. X, s. 315). Buna karşılık 948 (1541) yılında Gaziantep yağ ukıyyesi 60 dirhemdir (Akgündüz, Şer'iye Sicilleri, II, 178). II. Bayezid devrinde 893 (1488) tarihli Novoberde / Novaberi (Doğu Kosova) Maden Kanunnâmesi'ne göre "ünke" diye adlandırılan m lidrelik ukıyye 6 miskale (= 6 × 4,81104375 gr. = 28,8662625 gr.) denkti (Beldiceanu, s. 233, 297, 349; İnalcık, XVI [1984], s. 135; Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, 534). Aynı yılın Belasic Maden Kanunnâmesi'nde ledre 115 dirhem olarak kaydedilmektedir ki bunun ünkesi (115 ÷ 12 =) 9£ dirheme yani (115 ÷ 12 × 3,2073625 gr. =) 30,7372239583 grama eşdeğer demektir (Beldiceanu, s. 200, 230, 334, 347; İnalcık, XVI [1984], s. 135, 140). 1890'larda 11 dirhemlik Epir (Kuzeybatı Yunanistan) ukıyyesinin metrik değeri (11 × 3,2073625 gr. =) 35,2809875 gramdı (Young, IV, 368; ayrıca bk. OKKA; RITL).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 7, 9; R. Dozy - W. H. Engelman, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, Beyrut 1974, s. 150; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 553; Tobyâ el-Anîsî, Tefsîrü'l-elfâẓi'd-daḫîle fi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1988-89, s. 5; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1929; L. Costaz, Dictionaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 4; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 301; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 26; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, I, 240; Bekrî, el-Muġrib, s. 89; Ebû Abdullah Muhammed es-Sakatî el-Mâlekī, Âdâbü'l-ḥisbe (nşr. G. S. Colin - E. Lévi-Provençal), Paris 1931, s. 13; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, XVIII, 105; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 15-16; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1996, I, 22; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), Cambridge 1938, s. 80; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, III, 200-201, 419; IV, 19, 52; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1401/1981, II, 746, 759; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 441; IV, 118, 181, 198, 215, 233, 236, 237; V, 114, 177, 331; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 435, 438; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 321; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 44; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381; J. Fryer, A New Account of East India and Persia, London 1698, s. 210; Muhammed Bâkır Meclisî, Risâle-i Taḥdîdi Sâʿ (Bîst ve Penc Risâle-i Fârsî içinde, nşr. Seyyid Mehdî Recâî), Kum 1412, s. 266-267; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 513; III, 403; V. Vasquez Queipo, Essai sur le systèmes métriques et monétaires des anciens peuples, Paris 1859, I, 197-199; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 11, 15-17, 20, 22-24, 58-59, 63; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 368; Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), II, 849; W. Hinz, Islamische Masse und

Gewichte, Leiden 1955, s. 28, 34-35; N. Beldiceanu, Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris: II Règlements miniers 1390-1512, Paris-La Haye 1964, s. 200, 230, 233, 297, 334, 347, 349; N. D. Nicol v.dğr., Catalog of the Islamic Coins, Glass Weights, Dies and Medals, Malibu 1982, s. 178; A. H. Morton, A Catalogue of Early Islamic Glass Stamps in the British Museum, London 1985, s. 70, 76, 88-89, 91, 98, 120, 123-125, 127-128, 135, 146-148; Halil İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. X/315; a.mlf., "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 135, 140; Antoine Abdel-Nour, Le commerce de Saïda avec l'occident du milleu du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, Beyrouth 1987, s. 109-110; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, Istanbul 1988, s. 80; M. Gil, "Additions to Islamische Masse und Gewichte", Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber (ed. R. Dán), Budapest-Leiden 1988, s. 168; Ahmet Akgündüz, Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, İstanbul 1989, II, 178; a.mlf., Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-91, II, 534; III, 237, 272-273; E. Schilbach, "Oungia", The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), New York-Oxford 1991, II, 1544; K. M. Cuno, The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858, Cambridge 1992, s. 208; Mahmûd Arefe Mahmûd, "el-Mekâyîl ve'l-mevâzîn", el-Fennü'l-ʿArabiyyü'l-İslâmî, Tunus 1997, III, 148; Ömer Efâ, "Niẓâmü'l-meḳāyîs ve'l-evzâni'l-Maġribiyye ve teṭavvürühâ naḥve'n-niẓâmi'l-metrî", Fikr ve târîḫ, Dârülbeyzâ 1998, s. 194, 196; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, Mevsûʿatü vaḥdâti'l-ḳıyâsi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 180, 357-362; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 13, 81, 83, 85, 89; M. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., III (1884), s. 380-397; IV (1884), s. 301-304, 320; V (1885), s. 502, 506; M. J. A. Decourdemanche, "Etude métrologique sur les misqals et les dirhems arabes", Revue numismatique, XII, Paris 1908, s. 216-217; a.mlf., "Note sur les poids médicaux arabes", JA, XVI (1910), s. 484, 487, 491; A. Nunez, "Livre des poids, mesures et monnaies de l'Inde" (trc. Gabriel Ferrand), a.e. (1920), s. 35, 52, 61, 63; G. Ferrand, "Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVIe et XVIIe siècles", a.e., XVI

(1920), s. 206, 266, 271; K. J. Basmadjian, “Poids et mesures chez les anciens arméniens”, a.e., CCXII (1928), s. 144, 146; G. Marçais - E. Lévi-Provençal, “Note sur un poids de verre du VIIIe siècle”, Annales de l’institut d’études orientales, III, Paris 1937, s. 10; Osman Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 95; G. Miles, “A Byzantine Bronze Weight in the Name of Bišr b. Marwān”, Arabica, IX/2, Leiden 1962, s. 116; P. Balog, “Poids en plomb du khalife fāṭimite al-Ḥākim Biamrillah frappé à Miṣr en l’an 389 H.”, JESHO, VI/2 (1963), s. 217-218; a.mlf., “Islamic Bronze Weights from Egypt”, a.e., XIII/3 (1970), s. 233-256; P. G. İnciciyan, “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: Tartılar ve Ölçüler”, Hayat Tarih Mecmuası, II/8, İstanbul 1965, s. 72; D. Meunier, “Note sur la survivance des poids anciens à Tombouctou”, RHM, sy. 15-16 (1979), s. 97-104; M. L. Bates, “The Function of Fatimid and Ayyubid Glass Weights”, JESHO, XXIV/1 (1981), s. 79; R. T. Mortel, “Weights and Measures in Mecca during the Late Ayyubid and Mamluk Periods”, Ar.S, VIII (1990), s. 182; Mahmûd Ferve, “el-Meḳāyîs ve’l-mevâzîn ve’l-mekâyîl fî Tûnis ẖilâle’l-ḳarneyni’ş-şâmin ve’t-tâsiʿ ʿaşer”, el-Mecelletü’t-târîẖiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye: Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 248-249, 264.

Cengiz Kallek

UKKÂŞE b. MİHSAN

(عكّاشة بن محصن)

Ebû Mihsan Ukkâşe b. Mihsan b. Hursân el-Esedî (ö. 11/632)

Sahâbî.

Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde kırk dört yaşlarında olduğuna göre 588’de doğmuş olmalıdır. Sahâbeden Ebû Sinân ile Ümmü Kays bint Mihsan’ın kardeşi, Sinân b. Ebû Sinân’ın da amcasıdır. Benî Ümeyye’nin mevâlîsi olarak bazı yakınlarıyla birlikte Mekke’de yaşayan Ukkâşe ilk müslümanlardandır. Otuz dört yaşında iken bütün akrabalarıyla beraber Medine’ye hicret etti. Gazvelerin hemen hepsine ve birçok seriyyeye katıldı. Abdullah b. Cahş’ın kumandasında gerçekleştirilen Batn-ı Nahle Seriyyesi’nde bulundu. Bedir Gazvesi’nde

büyük kahramanlık gösterdi. Savaş sırasında kılıcının kırılması üzerine Resûl-i Ekrem’in kendisine verdiği sopanın keskin bir kılıca dönüştüğü rivayet edilmiş, Ukkâşe’nin “avn” adı verilen bu silâhı hem Bedir’de hem daha sonra katıldığı savaşlarda kullandığı belirtilmiştir (İbn Hişâm, I, 637). Ukkâşe, hicretin 6. yılında (627) Esedoğulları üzerine misilleme olarak gönderilen kırk kişilik müfrezeye kumandan tayin edildi; seriyye kumandanının Sâbit b. Akrem olduğu da rivayet edilir. Gamre Seriyyesi diye bilinen bu seferde düşman kaçtığı için çarpışma gerçekleşmediyse de bir miktar ganimet elde edildi. Hicretin 9. yılında (630) Kudâa kabilesinin Benî Belî ve Benî Uzre kolları üzerine keşif amacıyla yapılan Cinâb Seriyyesi’ne de Ukkâşe kumanda etti. Ayrıca Hz. Peygamber onu Sekâsik ve Sekûn bölgelerine zekât memuru ve davetçi sıfatıyla yolladı.

Meşhur bir süvari olan Ukkâşe savaşlarda bu özelliğiyle ön plana çıktı. Birçok savaşta kahramanca çarpıştığından Resûl-i Ekrem kendisini, “Araplar’ın en iyi süvarisi bizdedir” sözleriyle övdü; onun kim olduğu sorulunca da, “Ukkâşe b. Mihsan” cevabını verdi. Ukkâşe’nin mensup bulunduğu Esed kabilesinden Dırâr b. Ezver, “Ukkâşe bizim

kabilemizdendir yâ Resûlellah!” diyerek onu sahiplenmek isteyince Hz. Peygamber, “Hayır o sizden değil bizdendir, bizim anlaşmalı (hilf) adamımızdır” dedi (a.g.e., I, 638). Resûl-i Ekrem, ümmetinden Allah’a tam bir teslimiyetle yönelmiş 70.000 kişinin hesaba çekilmeden cennete gireceğini haber vermişti. Ukkâşe, “Yâ Resûlellah! Beni de onların arasına alması için Allah’a dua eder misin?” deyince Resûl-i Ekrem, “Sen zaten onlardansın” buyurdu. Bunun üzerine orada bulunan bir başkası da aynı istekte bulundu, fakat Hz. Peygamber, “Ukkâşe senden erken davrandı” karşılığını verdi (Buhârî, “Ṭıb”, 17, 41, “Riḳāḳ”, 50; Müslim, “Îmân”, 367, 369, 371, 374). Resûlullah’ın bu sözü zamanla, aynı işi yapmak isteyen iki kişiden birinin diğerinden daha erken davranmasını ifade eden bir deyim haline geldi.

Ukkâşe, Hz. Peygamber’in vefatından sonra irtidad edenlerle yapılan savaşta şehid oldu. Hz. Ebû Bekir’in Hâlid b. Velîd kumandasında Tuleyha b. Huveylid üzerine gönderdiği orduda yer alan Ukkâşe, Sâbit b. Akrem’le birlikte Tuleyha’yı ve adamlarını gözetlemek için öncü olarak çıkmıştı. Yolda müslümanları gözetlemeye gelen Tuleyha ve kardeşiyle karşılaştılar. Tuleyha ile çarpışmaya girişen Ukkâşe onu öldürmek üzere iken arkadan yetişen kardeşi Tuleyha’yı kurtardı ve ikisi birlikte Ukkâşe’yi şehid etti. Ukkâşe’nin Resûl-i Ekrem’in sırtındaki nübüvvet mührünü öptüğü şeklinde yaygın bir rivayet olmakla birlikte nübüvvet mührünü öpen kişinin Üseyd b. Hudayr olduğu bilinmektedir (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 149). Gaziantep’in Nurdağı ilçesinde Ukkâşe’ye nisbet edilen bir makam vardır. Kendisine duyulan sevgi dolayısıyla Ukkâşe’den Türkçe’ye giren Ökkeş ismi özellikle Gaziantep, Kahramanmaraş ve Adıyaman bölgelerinde yaygın biçimde kullanılmaktadır. Ukkâşe’den Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Abbas hadis nakletmiş, ancak onun rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 637, 638; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 10, 84, 164; III, 92-93; VIII, 114; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 155-157; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 67-68; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 307-308; İbn Hacer, el-İṣâbe,

II, 494-495; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 195; Mustafa Ağırman, “Gamre Seferi”, DİA, XIII, 341-342.

Ayhan Tekineş

UKLÎŞÎ

(الأقليشي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Mead b. Îsâ el-Uklîşî (ö. 550/1155)

Endülüslü hadis âlimi, mutasavvıf.

485'te (1092) Dâniye'de (Denia) dünyaya geldi; Tuleytula'ya (Toledo) bağlı Uklîş'te (Ucles) doğduğu da söylenmektedir (Kehhâle, I, 310). Dâniye'ye yerleşen babası Mead aslen Uklîş'ten olduğu için Uklîşî nisbesiyle anılmıştır. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Uklîşî diye geçer (Makkarî, II, 599). Uklîşî, Murâbıtlar döneminde yaşamış olup bu hânedan zamanında VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında çeşitli alanlarda pek çok âlim yetişmiştir. Endülüs ve Mağrib'de yöneticilerin ilim adamlarına yakın ilgi göstermesi, saraylarda ve devlet görevlerinde âlimlere öncelik tanınması bölgedeki ilmî ve edebî faaliyetlerin gelişmesini teşvik etmiştir. Böyle bir ortamda yetişen Uklîşî ilk eğitimini babasından aldıktan sonra uzun süre Ebü'l-Abbas Ahmed b. Tâhir ed-Dânî'nin öğrencisi oldu. Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Abbâd b. Serhân el-Meâfirî, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ gibi âlimlerden hadis dersleri aldı. Kıraat ilmini Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan'dan okudu. Belensiye'de (Valencia) Batalyevsî'den Arap dili ve edebiyatı tahsil etti. Meriye'de (Almeria) İbn Verd diye bilinen Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed'den fıkıh, usûl-i fıkıh ve tefsir, İbn Atıyye el-Endelüsî'den tefsir dersleri gördü; İbnü'l-Arîf'in tasavvuf eğitiminden geçti.

Tahsilini tamamladıktan sonra öğretim faaliyetlerine başlayan Uklîşî, Dâniye'de ve Endülüs'ün birçok şehrinde ders verdi. Derslerini çoğu zaman evinde yapardı. Hz. Peygamber'e olan sevgisiyle, zühd ve takvâsıyla şöhret buldu. Hadislerin, zühd ve rikākla ilgili kitapların okunduğu meclislerde çok defa ağladığı görülürdü. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Ahmed el-Uklîşî, Vezir Ebû Bekir b. Süfyân, Âbid unvanıyla bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Uklîşî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Kevser, kadı ve müfessir Beybeş b. Muhammed el-Abderî sayılabilir. Uklîşî

ilmî seyahatlerine ileri yaşlarına kadar devam etti. 542'de (1147) Ebü'l-Hasan Târık b. Yaîş'le birlikte Doğu İslâm ülkelerine gitti. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra birkaç yıl Mekke'de kaldı. 546'da (1151) Mısır'a geçti ve İskenderiye'de Silefî ile bilgi alışverişinde bulundu. Ertesi yıl Mekke'ye döndü ve Ebü'l-Feth Abdülmelik b. Abdullah el-Kerûhî'den Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinledi. Kaynaklar Uklîşî'nin vefat tarihi ve yeri konusunda farklı bilgiler verir. Onun Mekke'de öldüğü zikredilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre son seyahatinden dönerken 550'de (1155) Mısır'daki Kûs şehrinde vefat etti. Daha çok hadis alanındaki eserleriyle tanınan Uklîşî aynı zamanda Arap dili, nahiv ve tasavvufta döneminin önde gelen şahsiyetlerindendir. Fasih konuşmaları ve edipliğiyle bilinirdi. Kendini tamamen ilme ve ibadete vermiş, özellikle zühdle ilgili şiirleri rivayet edilmiştir.

Eserleri. 1. el-İnbâʾ fî ḥaḳāʾiḳi(şerḥi)'ṣ-ṣıfât ve'l-esmâʾ. Esmâ-i hüsnâ şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 64; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 28924 [tasavvuf]). 2. Envârü'l-âs̱âr el-muḫteṣṣa bi-fażli'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebiyyi'l-muḫtâr. Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmenin fazileti hakkında kırk hadisten ibaret olup Muhammed b. Azzûz tarafından müellifin Şerḥu'l-Bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât adlı eseri ile birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 2003). 3. ed-Dürrü'l-manẓûm fîmâ yüzîlü'l-ġumûm ve'l-hümûm (ed-Dürrü'l-munaẓ-ẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-aʿẓam). Resûl-i Ekrem'den ve ashaptan seçme rivayetlerin yer aldığı eser on fasıl halinde tertip edilmiştir (nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Tanta 1410/1990).

4. el-Ḥaḳāʾiḳu'l-vâżıḥât fî şerḥi'l-Bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât fî bürûzi'l-ümmehât (Îżâḥu'l-meʿâni'z-zâhirât ve'l-ifṣâḥ bi-ḥaḳāʾiḳi'l-ʿibârât fî şerḥi'l-kelimâti'l-Bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât). Eser daha çok Şerḥu'l-Bâḳıyâti'ṣ-ṣâliḥât adıyla bilinir (nşr. Muhammed b. Azzûz, Beyrut 2003). 5. el-Ġurer min kelâmi seyyidi'l-beşer (Ezher Ktp., nr. 1/238). Muḫtaṣar min Kitâbi'l-Ġurer min kelâmi seyyidi'l-beşer adıyla ihtisar edilmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, Arabî, nr. 1581). 6. en-Nücem min kelâmi seyyidi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem. Kudâî'nin Şihâbü'l-aḫbâr'ına bazı hadisler ve hikmetli sözlerin ilâvesiyle oluşturulan ve on bölümden meydana gelen eserin sonuncu bölümü müstakil bir cilt olarak Hz. Peygamber'den nakledilen dualara ayrılmıştır (Kahire 1302). Ebû Saîd Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî eseri şerhetmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1930), Radıyyüddin es-Sâgānî

ed-Dürrü’l-mülteḳaṭ fî tebyîni’l-ġalaṭ adlı kitabında (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî, Beyrut 1405/1985) en-Nücem’de mevcut, uydurma olduğunu ileri sürdüğü on dört rivayete yer vermiştir (s. 39-41). 7. el-Kevkebü’d-dürrî fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 23183-B, nr. 386-Hadis, Arabî). 8. el-Kevkebü’d-dürrî el-müstaḫrec min kelâmi’n-nebiyyi’l-ʿArabî (Muḥammed el-Muṣṭafâ). en-Nücem’den sonra yazılan eserde (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1523) on hadis kitabından derlenen rivayetler alfabetik sırayla kaydedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1512; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1051, 1055; Burdur İl Halk Ktp., nr. 825; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 386). 9. Mecâlisü’l-mecâlis. Tasavvufun esaslarına dairdir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 342). 10. Naẓm fi’d-difâʿ ʿan fikri’l-imâm Ebî Ḥâmid el-Ġazzâlî. Müellif yetmiş beyitlik bu kasidesinde Gazzâlî’yi savunmuştur. Kasideyi özel bir kütüphanedeki nüshasına dayanarak Hayât Kâre’nin yayımladığı söylenmektedir (Uklîşî, neşredenin girişi, s. 29). 11. Tefsîrü’l-Fâtiḥa (Tefsîrü’l-ʿulûm ve’l-meʿânî el-müstevdeʿa fî sebʿi’l-mes̱ânî; nşr. Ahmed Muhammed el-Cündî, Beyrut 2010). 12. İġās̱etü’l-lehfân fî tefsîri’l-emlâk ve’l-cân (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 73-Tal‘at). Uklîşî’ye ayrıca el-Baḥrü’l-mezîd fi’l-mevżûʿât, Şifâʾü’ẓ-ẓamʾân fî fażli’l-Ḳurʾân ve birkaç ciltten meydana geldiği belirtilen hadise dair Żiyâʾü’l-evliyâʾ, Muʿaşşerâtühû fi’z-zühd gibi eserler nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uklîşî, Tefsîrü’l-Fâtiḥa (nşr. Ahmed Muhammed el-Cündî), Beyrut 2010, neşredenin girişi, s. 9-30; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Alfred Bel - M. Ben Şeneb), Cezayir 1920, s. 74-76; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 358; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 246-247; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 321; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 392; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 513, 598-600; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 171, 186, 218; II, 988, 1032, 1050, 1523, 1930; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 85; Îżâḥu’l-meknûn, II, 316; Brockelmann, GAL, I, 456-457; Suppl., I, 633; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 310; İhsan Abbas, Aḫbâr ve terâcim Endelüsiyye: Müstaḫrece min Muʿcemi’s-

sefer, Beyrut 1405/1985, s. 24-25; Nâtık Sâlih Matlûb, “el-Uḳlîşî, Ebü’l-ʿAbbâs et-Tücîbî Aḥmed b. Meʿad”, Mv.AU, II, 260-265.

Cemal Ağırman

UKRAYNA

Doğu Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzeydoğu ve doğuda Rusya Federasyonu, güneybatıda Moldova ve Romanya, batıda Macaristan, Slovakya ve Polonya, kuzeyde Belarus'la (Beyaz Rusya) komşu olan, güneyde Karadeniz ve Azak denizi üzerinde 3783 kilometrelik bir kıyı şeridine sahip bulunan Ukrayna kapladığı alan bakımından Rusya'dan sonra Avrupa'nın ikinci büyük ülkesidir. Yüzölçümü 603.628 km², nüfusu 46 milyondur (2010 tah.). Başşehri Kiev (2010 tahminlerine göre 2.698.000), nüfusu 1 milyonu aşan diğer şehirleri Harkov (1.630.000), Dinipropetrovsk (1.190.000), Odessa (1.127.000) ve Donetsk'tir (1.121.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Topraklarının % 95 gibi önemli bir kesimi düzlüklerden oluşan Ukrayna'nın büyük bölümünü Doğu Avrupa düzlükleri kaplar. Kuzeydoğusunda Orta Rusya platosunun bir uzantısı yer alır. Yay biçiminde uzanan Karpat sıradağları ülkenin batısına sokulur. Karpatlar dışında en önemli dağlık kesimi Kırım'ın güneyindeki dağlık yöredir. Kuzeybatısında Beyaz Rusya sınırında Pripet ırmağı çevresinde geniş Pripet bataklıklarının yayıldığı ülkenin büyük bölümünde çok sert olmayan kara iklimi hüküm sürer. Güney ve güneybatı kesimlerinde bozkır, Kırım yarımadasının güneyinde ise Akdeniz iklimi görülür. Sıcaklık ortalamaları ocak ayında kuzeyde -8°, güneyde 4° arasında, temmuzda kuzeyde 18°, güneyde 24° arasında oynar. Bu iklim şartlarına uygun biçimde ülkenin kuzey ve kuzeybatısında ılıman bölgelerin yaprak döken ormanları, güney ve güneybatısında bozkırlar vardır. Orman-bozkır bölgesinde yayılış gösteren verimli kara topraklar

(çernezyomlar) ülkenin başlıca toprak örtüsünü teşkil eder. Ukrayna akarsu potansiyeli bakımından zengin bir ülkedir. En önemli akarsuyu Karadeniz'e dökülen, üzerinde hidroelektrik santraller ve göletler bulunan Dinyeper nehridir. Tuna'nın kollarından Tisa ve Prut ırmakları ile Pripet (Dinyeper'in kolu), Dinyester ve Yujni Bug (Güney Bug) ırmakları Karadeniz havzasına aittir. Batı Ukrayna, Baltık ve Karadeniz havzalarına su gönderen hat üzerindedir. Bu bölgeden doğan Buğ ırmağı (Vistül'ün kolu) Baltık denizine, Donets ırmağı (Rusya'daki Don nehrinin kolu) Azak denizine dökülür.

24 Ağustos 1991'de bağımsızlığını kazanmasından sonra Ukrayna'nın nüfusu sürekli azalma ve yaşlanma eğilimi göstermektedir. 1989 sayımında 51.452.000 olan ülke nüfusu 2001 sayımında 48.457.000'e, 2010 yılı tahmini nüfusu ise 46 milyona inmiştir. Nüfus yoğunluğu kilometrekareye yetmiş altı kişidir. Nüfusun büyük bölümü doğudaki Donets kömür havzasıyla

(Donbas) Dinyester yayında ve zengin bir tarım bölgesi olan orman bozkır kuşağında toplanmıştır. Nüfusun % 68'i şehirlerde, % 32'si kırsal kesimde yaşar. Slav etnik grubuna mensup bulunan ve Küçük Ruslar olarak da bilinen Ukraynalılar'ın ülke nüfusuna oranı 1989'da % 72,2 iken 2001 de % 77,8'e yükselmiş, aynı dönemde ülkedeki Rus nüfus oranı 22,1'den 17,3'e gerilemiştir. Öteki azınlık toplulukları arasında Beyaz Ruslar, Moldovalılar, Bulgarlar, Polonyalılar ve Kırım Tatarları yer alır. Resmî dil Ukraynaca'dır. Nüfusun yaklaşık % 72'si Ortodoks hıristiyan, % 15,8'i Katolik hıristiyan, % 2,4'ü Protestan'dır. Geriye kalan kısımda müslüman azınlığı oluşturan Kırım Tatarları, Dinyeper nehrinin batısında yaşayan Roman Katolikler ve Rus Ortodoks Ukraynalılar bulunur.

Ukrayna ekonomisinde tarım ve sanayi en önemli sektörleri teşkil eder. Ülke topraklarının yaklaşık % 55'i ekilebilir arazi niteliğindedir. Ukrayna'nın büyük bölümü tahıl tarımına elverişli, çernezyom adı verilen kara topraklarla kaplıdır. Sovyetler Birliği döneminde burası ülkenin "ekmek sepeti" diye nitelendirilmekteydi. Tarımda makine kullanımı yaygındır. Başlıca tarım ürünlerini buğday, mısır, şeker pancarı, ay çiçeği, patates ve sebzeler oluşturur. Ülke çapında yaklaşık 8000 kolektif çiftlikle (kolhoz) 1700 civarında devlet çiftliği (solhoz) vardır. Tarımın yanında

hayvancılık da (sığır ve domuz) önemli paya sahiptir. Ukrayna'da en zengin yer altı kaynakları kömür (Donets havzası), demir (Kriyov-Rog), manganez (Nikopol), petrol ve doğal gazdır. Ancak petrol ve doğal gaz ihtiyacının önemli kısmı Rusya'dan ithal edilir. Ülkede ayrıca kaya tuzu, cıva, grafit, titanyum, boksit ve fosforit yatakları vardır. Demir ve maden kömürü bakımından zengin olduğundan demir çelik sanayii, ayrıca kimya ve gıda sanayii gelişmiştir. Elektrik üretiminde termik ve nükleer santrallerin payı fazladır. Ağır sanayi tesisleri Donets ve Dinyeper vadisinde toplanmıştır. Ülkede metalurji araçları, dizel lokomotifler, televizyon ve traktör üreten fabrikalar vardır. Suni gübre, sülfirik asit ve şeker fabrikaları ekonomide önemli yer tutar. Ukrayna'da ekonomik zenginlik olarak turizm gelişme göstermektedir. Elverişli iklim şartları sebebiyle Kırım'ın güney sahillerine Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde turistik tesisler inşa edilerek (özellikle Yalta ve Kefe kıyıları) burası Sovyet ileri gelenlerinin turistik kıyısı halini almıştı, bu durum günümüzde de devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Faik Sabri Duran, Büyük Devletler Komşu Hükümetler, İstanbul 1938, s. 373; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 104; İbrahim Güner - Mustafa Ertürk, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 2005, s. 134-136; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2006, s. 96-97; Ramazan Özey, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 2009, s. 130-131; http://www.temha.net/cografya/siyasi/devletler/ukrayna.htm 2010; https://www.cia.gov/ library/publications/the-world-factbook/geos/up. html 2010; http://en.wikipedia.org/wiki/Ukraine 2010; http://ukrcensus.gov.ua/2010.

Halil Kurt

II. TARİH

Ortaçağ'da genel karakterini kazanan Ukrayna tarihini Kiyef/Kiev Prensliği, Litvanya-Lehistan ve Rus-Osmanlı hâkimiyeti, Kazaklar ve Hatmanlık Devleti, XIX. yüzyıl millî ve kültürel uyanışı ve ulusal Ukrayna Devleti'nin doğuşu gibi farklı dönemlere ayırmak mümkündür. Kelime itibariyle "serhad, sınır bölgesi" anlamına gelen Ukrayna'nın geçmişte burada var olmuş bütün devlet ve toplulukların ortak tarihinin ülkesi ve halkının da bunların karışımından meydana geldiğini ileri sürmek tarihsel verilere ters düşmez.

Ukrayna coğrafyasının ilk sakinleri Kimmerler, İskitler ve Sarmatlar'dır. II. yüzyıla kadar süren Sarmat egemenliğine Alman asıllı Gotlar son verdi. 375'te Ukrayna'yı istilâ eden Hunlar, Got egemenliğini ortadan kaldırdı. Hun istilâsının yol açtığı Kavimler göçü sebebiyle boşalan Ukrayna arazisi V. yüzyılda Türk asıllı İdil Bulgarları, VI. yüzyılda Avarlar tarafından ele geçirildi. Ukrayna üzerinde bu şekilde başlayan Türk kavimleri etkisi VII-XIII. yüzyıllar arasında Hazarlar, Peçenekler, Uzlar (Tork) ve Kumanlar'la devam etti. Orta Dinyeper, Pripet nehri, Karpat dağları ve Vistül nehri sahaları eski Slavlar'ın ana yurdu olarak kabul edildi (Kurat, s. 4). Siyasî birliğe sahip olamayan Slavlar'ın büyük kısmı VIII. yüzyılın başlarında Hazar Hakanlığı'nın egemenliği altına girdi. Ukrayna'nın erken tarihi, Varegler tarafından kurulan ve 1240'ta Tatarlar tarafından yıkılan Kiyef Prensliği ile bağlantılıdır. Kiyef Prensliği'nin "Kiy, Koy, Kay" varyantlı bir Türk kabilesince oluşturulduğu, ilk knezlerin "kagan" unvanı taşıdığı, merkezleri Kiyef'in de bunların adına dayandığı ileri sürülür. Kiyef, Altın Orda Hanlığı'nın işgali sırasında Minkirman / Mankirman şeklinde anılıyordu; XVI. yüzyıl başlarında bazı Osmanlı belgelerinde bu adlandırmaya rastlanır. Doğudaki bölgeler Tatar hâkimiyeti altına girerken batı kısımları nisbeten bu ağır baskıya tahammül edebilmiştir. Kiyef Prensliği'nin dağılmasından sonra değişik yerlerde farklı prenslerin (knez) hüküm sürdüğü bir döneme girildi. Ukrayna knezliklerinin en önemlisi olan Galiçya lie (Haliç) Wlademir (Lodomerya) arasında meydana gelen birleşik prenslik 1323'te Litvanya tarafından zaptedildi, Galiçya ise 1352'de Polonya'nın eline geçti.

Litvanya ve Lehistan'ın iç ve dış etkenlerle başlattıkları birleşme sürecinin ürünü olan Krevo Birliği (1385) Ukrayna için bir dönüm noktası teşkil etti. Bu dönemde Litvanya ve Ukrayna, Leh soylu sınıfı (Szlachta)

egemenliğinde Katolik inancı doğrultusunda yeni bir muhtevaya dönüştürüldü (Omeljan Pritsak Armağanı, trc. Fikrettin Yavuz, s. 85). Birliğin hâkimiyeti, XV. yüzyılın başlarından itibaren güneye doğru hızlı bir yayılma göstererek Karadeniz'e ulaştı. Litvanya Dükalığı'nı Lehistan içinde eritip gerçek bir birliktelik oluşturan Lublin İttihadı'nın kurulmasının ardından (1569) uygulanan yoğun asimilasyon politikaları, Ukrayna'nın ulusal tepkisini temsil edecek olan Kazaklar'ın tarih sahnesine çıkmasında etken oldu. Bu birliktelikten sonra Polonya soyluları, Ukrayna topraklarının tarımsal potansiyeline göz dikerek bölgenin Ortodoks ahalisi üzerinde Katolikliğin zorla yayılmasına yöneldiler. Ukrayna bu baskılara karşı verdiği mücadeleden Kiyef Akademisi'nin kuruluşu, Ortodoks kilise hiyerarşisinin tekrar ihdası (1620) gibi gelişmelerle millî ve dinî açıdan daha bilinçlenmiş olarak çıktı ve Ukraynalılık fikri kök salmaya başladı (Rhode, s. 242-243).

Lehistan cumhurunun (Rzeczpospolita) Ukrayna topraklarını Kırım Tatarları'nın akınlarına karşı korumaktan âciz kalması bölgedeki halkı savunma önlemlerine yöneltti. Askerî bir örgütlenme içinde Kazaklar'ın, başlarındaki "hatman" adı verilen seçilmiş önderleriyle XVI. yüzyıldan itibaren önemli bir güç faktörü şeklinde ortaya çıkması böyle gerçekleşti. Bunlar Lehistan-Rusya ve Osmanlı devletlerinden oluşan üç komşu güçle zorlu bir mücadele içine girdiler. Kazaklar, Leh soylu sınıfının (Szlachta) sosyal ve dinî baskıları sebebiyle pek çok defa ayaklandılar; bazan da sınır bölgelerinde kendi hâkimiyet alanlarını kurmak isteyen büyük soyluların (magnat) ihtiraslarına vasıta oldular. İlk önemli Kazak hatmanlarından Vişnevetskinin (Dmytro Vyshnevetsky), Dinyeper (Özü nehri) üzerindeki Çağlayanlar (Porog)

bölgesinde kurduğu (1552), Seç (Zaporozska Sič / Zaporizka Sich) adı verilen müstahkem yerleşke kısa zamanda Kazaklar'ın merkezi haline geldi. XVI. yüzyıldan itibaren başta Kırım yarımadası olmak üzere bütün Karadeniz sahilleri, Güney Karadeniz'in İstanbul'dan Sinop'a uzanan bütün sahil şehirleri Kazak tehdidi ve talan saldırıları altında kaldı. 1624'te Boğaz'dan içeri girerek İstinye'ye kadar indiler ve çevreyi yağmaladılar. Bu gelişmeler Osmanlı-Lehistan ilişkilerini şiddetli ve sürekli bir gerilime soktu. Lehistan kendisine tâbi olan Kazaklar'a yönelik etkili ve kısıtlayıcı tedbirler almak zorunda kaldığında buna karşı büyük çaplı bir mücadeleye

giriştiler ve Rusya tarafından desteklendiler.

Boğdan Hmelnitski (1648-1657) Kazak ayaklanmasını büyük bir ihtilâle dönüştürdü. Bütün Özü havzasını kaplayan bu olay bölgede XVII. yüzyılın en önemli gelişmesini teşkil etti. 1648'de Lehistan'ı iki savaşta kesin şekilde mağlûp eden Hmelnitski Kiyef'e girdi. Böylece Ukrayna artık bağımsız bir siyasî yapı haline geldi. Osmanlı Devleti ve Kırım Hanlığı ilk aşamada Hmelnitski'nin müttefiki olarak yanında yer aldı. Ukrayna Kazak Hatman Devleti ile Osmanlılar arasında Haziran 1648'de yapılan ittifak (Pritsak, İlmî Araştırmalar, sy. 7 [1999], s. 275-279) Kırım Hanlığı'nın muhalefeti yüzünden devam edemedi. Hmelnitski yoğun temaslar sonunda Osmanlı himayesinden ümidini kesince Moskova'ya yöneldi. Rusya bunu Ortodoks Slavları aynı çatı altında toplama siyaseti için bir fırsat kabul etti. Bu doğrultuda Moskova ve Hmelnitski arasında Pereslav Antlaşması imzalandı (1654). Antlaşmanın en önemli tarafı Ukrayna'yı Moskova hâkimiyetine sokmasıydı. Pereslav Antlaşması'nın Moskova'ya tanıdığı statü, Ukrayna üzerinde kuvvetle cereyan eden Lehistan-Moskova-Osmanlı rekabetini en üst noktaya çıkardı. Lehistan, Kazaklar üzerinde kurduğu baskı sonunda nihayet bunları tekrar kendi yanına çekmeyi başardığında (1658) bu gelişme Moskova tarafından Pereslav Antlaşması'nın ihlâli olarak değerlendirildi ve Lehistan'a savaş ilân edildi. Rus ordusu birleşik Leh, Kırım ve Kazak kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratıldı (Öztürk, s. 263-265).

Leh, Moskova ve Türk yanlısı gruplar arasındaki ihtilâflar Hatman Devleti'nin idaresini imkânsız hale getirmekteydi. Bu sebeple kısa zaman içinde Ukrayna mücâvir devletlerin egemenliğinde üç parçalı siyasî bir yapıya dönüştü. Özü nehrinin batısı (Sağ Yaka Ukraynası) Lehistan'ın, doğusu (Sol Yaka Ukraynası) Kiyef dahil olmak üzere Rusya'nın hâkimiyetine girdi; güneyi ise Türk hâkimiyeti altındaydı. Sağ Yaka, 1665-1672 yıllarında hatmanlık yapan Petro Doroşenko'dan itibaren Türk idaresine geçti. Rusya ve Lehistan arasında yapılan 1667 tarihli Andrussuvo Antlaşması, Ukrayna tarihini yeni bir aşamaya soktu. Antlaşma ile Ukrayna bu iki devlet arasında paylaşılıyor ve Osmanlı Devleti dışlanıyordu. Bu oldu bittiyi tanımayan Osmanlı hükümeti Sağ Yaka Ukraynası hatmanı Doroşenko ile müştereken Lehistan üzerine yürüdü ve Lehistan bu bölge üzerinde Doroşenko'nun egemenliğini tanımak zorunda kaldı. Osmanlı

kuvvetlerinin desteğini alan Doroşenko, Moskova egemenliğindeki Sol Yaka Ukraynası üzerinde de hâkimiyetini genişleterek bütün Ukrayna'nın hatmanı unvanını aldı (1668). Böylece Ukrayna, Türk nüfuzu altında birleşmiş oluyordu.

Doroşenko, Lehistan ve Moskova tarafından yürütülen şiddetli muhalefet yüzünden kalıcı bir başarı sağlayamadı. 1669'da Moskova Sol Yaka'yı işgal ederek kendi hatmanını tayin etti. Osmanlı Devleti, Doroşenko ile birlikte 1672'de Kamaniçe seferini gerçekleştirip Podolya üzerinde hâkimiyet kurdu, sınırlarını Kiyef dolaylarına kadar genişletti. Kamaniçe eyalet statüsüyle Osmanlı idaresine bağlandı (İnbaşı, s. 135). Lehistan'ı Ukrayna'dan dışlayan bu hadise, II. Viyana Kuşatması esnasında (1683) Lehistan'ın Türk karşıtı cephenin en hararetli savunucusu olması ve Türkler'e öldürücü darbeyi vurmasındaki temel etken oldu. Türkler, 1674-1678 yıllarında Rusya denetimindeki Sol Yaka Ukraynası üzerinde baskı uyguladılar ve bölgeye müdahale eden Ruslar'la savaşmak için Çehrin Seferi'ne giriştiler. Bu ilk Türk-Rus savaşı, Kırım Hanlığı ile Moskova arasında yapılan ve Osmanlı hükümetince onaylanan Bahçesaray Antlaşması'yla (1681) sona erdiğinde Kiyef dahil Sol Yaka Ukraynası Moskova'ya bırakıldı (Öztürk, s. 269 vd.). Karlofça Antlaşması'nın ardından (1699) Sağ Yaka Ukraynası da Lehistan'a iade edildi.

Ukrayna siyaseti, 1687-1709 arasında Ukrayna hatmanı olan İvan Mazepa döneminde şiddetli dalgalanmalara uğradı. Mazepa, iktidarının ilk yıllarında Moskova ile tam uyum içindeydi. Böylece Büyük Petro'nun garantörlüğünde iki yaka birleşiyor, ancak Moskova nüfuzunda bulunuyordu. Rusya'nın Lehistan, Litvanya ve İsveç'e karşı 1700-1721 yıllarında yürüttüğü Büyük Kuzey savaşında Mazepa'nın Moskova karşıtı cephe ile ittifaka yönelmesi üzerine bu uyum bozuldu. Poltava Muharebesi'nde (8 Temmuz 1709) İsveç Kralı XII. Şarl'ı ağır bir yenilgiye uğratan I. Petro kralı Osmanlı Devleti'ne sığınmak zorunda bıraktı. Yaşlı ve hasta olan Mazepa da üst düzey yöneticilerinden çok sayıda maiyeti ve 4000 Zaporog Kazağı ile Bender'e sığındı. Kazaklar Prut seferinde de (Temmuz 1711) Türkler'in yanında yer aldılar. Sadrazam Baltacı Mehmed Paşa savaş esnasında yakaladığı fırsatı değerlendiremedi. Ukrayna'da Türk nüfuzunun azalmasına paralel olarak Moskova'nın etkinliği arttı. I. Petro Ukrayna'nın özerkliğini tahdit etti, 1764'te hatmanlık unvanının kullanımı

yasaklandı. II. Katherina, Ukrayna ve Rusya'yı tek çatı altında birleştirdiğini ilân etti (1764) ve güney bölgelerinde yeni eyaletler kurmak suretiyle Ukrayna'yı yeni bir idarî yapı içine soktu. Zaporog Kazakları'nın merkezi Seç'in Ruslar tarafından imha edilmesi (Haziran 1775) ve Ukrayna ulusal kilisesinin kapatılmasından

(1786) sonra Ukrayna Sol Yaka Hatmanlığı tamamen tarihten silindi. Sağ Yaka Ukraynası'nda da durum olumsuzluklar içinde gelişti. 1714'te Sağ Yaka'da kontrolü yeniden ele geçiren Lehistan yıpratıcı bir sürgün politikasına girişti; aslî nüfus yerinden edilerek Kuzeybatı Ukrayna'dan göçler alındı. Bu sürece karşı sesini duyuran tek unsur Ortodoks Haydamaklar oldu. 1734, 1750 ve 1768'de çıkan Haydamak ayaklanmalarının sonuncunda yahudi ve Katolik nüfusu önemli kayıplar verdi.

Ukrayna (اوقرينا) kelimesi XVI. yüzyılın ilk yarısından kalma bazı Osmanlı belgelerinde göze çarpmakla beraber bu genelde coğrafî bir tanımlamadan öteye geçmez. Osmanlı dünyasında Ukrayna tanımlaması XVIII. yüzyılın ortalarına kadar genelde Rus, Urus kelimeleriyle karşılanır ("Urus palamkaları", Râşid, I, 285) ve Mosko olarak zikredilen Rusya ile karıştırılmamalıdır. 1672 tarihli Bucaş Antlaşması'nın üçüncü maddesinde Ukrayna tanımlamasına yer verilir (Silâhdar, I, 612). Evliya Çelebi de "Rus Hatmanı Doroşenko" diyerek bu duruma açıklık getirir (Seyahatnâme, V, 127). XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Rus ismi eski Moskova devleti anlamında Rusya'yı karşılamaya başlar. Siyasî bir kavram bağlamında Ukrayna kelimesi, Osmanlı kaynaklarında Hatman Doroşenko'nun Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesi münasebetiyle kendisine yazılan 1672 tarihli nâmede geçer. 1678'de Yurii Hmelnitski'nin hatmanlığa tayininde şimdiye kadarki kullanımı olan Rus kelimesi yerini Ukrayna alır. Köprülü Ahmed Paşa, Leh Başvekili Olszewski'ye yolladığı ve Ukrayna üzerindeki hak iddialarını çürüttüğü, Ukraynalılar'ın kendi bağımsızlıkları için mücadele verdiklerine işaret ettiği 1672 tarihli mektubunda da (Silâhdar, I, 570-572) Ukrayna kelimesini siyasî anlamda kullanmıştır (Pritsak, İlmî Araştırmalar, sy. 7 [1999], s. 280, 283-284).

Ukrayna 1775-1918 yılları arasında Rus Çarlığı'nın hâkimiyeti altında kaldı. Ukrayna millî bilinci XIX. yüzyıldaki modern milliyetçilik

döneminde yükselmeye başladı. Düşünce merkezi önceleri 1805'te kurulan Krakau Üniversitesi iken 1830'larda Kiyef Üniversitesi ön plana geçti. Avrupa'daki 1848-1849 ihtilâlleri Batı Ukrayna'da kuvvetli bir milliyetçi yansıma teşkil etti. Ukrayna halkının Ruslar'dan ayrı bir millet olduğu kanaati bu milliyetçilik faaliyetlerinin bir eseridir. I. Dünya Savaşı durumda önemli değişiklikler meydana getirdi. Rus Çarlığı'nın 1917 Ekim İhtilâli ile dağılması ve bir iç savaşın çıkması Ukraynalılar'a bağımsızlıklarını ilân etmek için beklenen fırsatı verdi. 17 Mart 1917'de toplanan Merkezî Ukrayna Radası çalışmaya başladı. Brest Litovsk Antlaşması (3 Mart 1918) uyarınca Avusturya-Macaristan ve Almanya'nın Ukrayna'yı koruma iddiasıyla Batı Ukrayna'yı işgale yönelmesi sonucunda Ruslar çekildiler. Almanlar Hatmanlık Hükümeti adıyla yeni bir hükümet kurdular. Kasım 1918'de Alman birliklerinin çekilmesi Ukrayna garantörlüğünde boşluk doğurdu. Bolşevik idaresi yerel meclisleri feshederek Ukrayna'nın bağımsızlığına son verdi. Ukrayna Radası'nın direnişe geçmesi üzerine 1917-1921 yılları arasında Ukrayna-Rus savaşı cereyan etti. Bu kargaşa döneminde yaşanan şiddetli mücadeleler neticesinde Kiyef'te Ukrayna Millî Cumhuriyeti ilân edildi (26 Aralık 1918). Ukrayna Millî Cumhuriyeti Ocak 1919'da Batı Ukrayna Millî Cumhuriyeti'nin kurulduğunu bildirip Batı Ukrayna'yı bağımsızlık sürecine dahil etti. Polonya ile Sovyetler arasında imzalanan Riga Antlaşması'yla (18 Mart 1921) Polonya'nın Batı Ukrayna üzerindeki hâkimiyeti tanındı.

II. Dünya Savaşı'nın ardından Lehistan da Rus hâkimiyeti altına girdi; bu suretle Batı ve Doğu Ukrayna, Stalin yönetiminde hiçbir siyasî yapının yaşama imkânı bulamayacağı Sovyet egemenliği altında kaldı (Kratka Balgarska Enciklopedija, V, 222-224). Sovyet sisteminin XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çökme emaresi göstermesi Ukrayna tarihinin son safhasını başlattı. Sovyet lideri Mihail Gorbaçov'un reformları neticesinde komünist idaresi altındaki milletler bağımsızlık sürecine girdiler. Sosyalistler ve demokratların temel bloklarını teşkil ettiği Ukrayna demokratik seçimleri Mart 1990'da gerçekleşti. Muhalefeti temsil eden Demokratik blok 16 Haziran 1990'da Ukrayna'nın bağımsızlığının ilânını sağladı. 19 Ağustos 1991'de Moskova'da komünizmin yeniden tesisini amaçlayan başarısız darbeden sonra nihayet tarihe karışan Sovyetler'de on beş yeni devlet bağımsızlığını ilân etti; 24 Ağustos 1991'de Ukrayna da

bunlar arasına katıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 127; Silâhdar, Târih, I, 410, 570-572, 612; Râşid, Târih, I, 285; W. E. D. Allen, The Ukraine: A History, Cambridge 1940, tür.yer.; M. Hrushevsky, A History of Ukraine, New Haven 1941, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi, Ankara 1948, tür.yer.; G. Rhode, Kleine Geschichte Polens, Darmstadt 1965, s. 242-243; G. P. March, Cossacks of the Brotherhood: The Zaporog Kosh of the Dniepr River, New York 1990, tür.yer.; Yücel Öztürk, Özü'den Tuna'ya Kazaklar-I, İstanbul 2004, tür.yer.; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004, tür.yer.; O. Pritsak, "Rusların Kökeni" (trc. M. Bilal Çelik), Omeljan Pritsak Armağanı (ed. Mehmet Alpargu - Yücel Öztürk), Sakarya 2007, s. 41-65; a.mlf., "Kiev Rusyası ve Onaltıncı-Onyedinci Yüzyıl Ukraynası" (trc. Fikrettin Yavuz), a.e., s. 67-97; a.mlf., "İlk Türk-Ukrayna İttifakı" (trc. Kemal Beydilli), İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 254-284; P. Bartl, "XVII. Yüzyılda ve XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kazak Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu" (trc. Kemal Beydilli), a.e., sy. 6 (1998), s. 301-330; A. Balevski v.dğr., "Ukrajinska Sovetska Socialističeska Republika, USSR (Ukrajna)", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1969, V, 222-227.

Yücel Öztürk

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Ukrayna topraklarında yer alan Kırım yarımadasına müslümanların ilk gelişi VII. yüzyıla kadar uzanır. Bu dönemde bölgenin yerlileri olan Alan kabileleri arasında onların cenaze törenlerini İslâm'a göre yaptıklarına dair bazı deliller ortaya çıkmıştır. IX. yüzyılın ikinci yarısında Kiev (Kiyef) şehri civarında Vikingler tarafından

kurulan Kiev Knezliği'nin (Kiev Dukalığı) İslâm dünyasıyla yakın ticarî ilişkileri vardı. İslâm coğrafyacısı İbn Hurdâzbih dukalığın merkezi Rus'tan tüccarların Bağdat'a kadar geldiğini yazmaktadır (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 154). Araştırmalarda yine Rus şehriyle İslâm dünyası arasındaki ilişkileri gösteren bazı örneklere rastlanmıştır. Ukrayna topraklarının İslâmiyet'le asıl bağlantısı Kırım tarihiyle olan yakın ilişkisinden gelir. Kırım topraklarında ilk mescidin 1262'de yapıldığı rivayet edilir. Altın Orda Devleti'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan devletler vasıtasıyla Müslümanlık ülkenin bazı yörelerinde yayıldı. Kırım Hanlığı ile başlayan bu süreç Ukraynalılar'ın yaşadığı topraklarda devam etti. 1591 yılı civarında bugünkü Ukrayna sınırları içindeki topraklarda 100.000'e yakın müslüman Tatar yaşıyordu. Polonya ve Belarus'un yanı sıra Batı Ukrayna'nın da içinde yer aldığı geniş bir alanda 400'e yakın cami ibadete açıktı. Buna rağmen buralarda yaşayan Tatar toplulukları tecrit edilmiş durumdaydı. Kırım Tatarları'yla olan savaş hali bunda en önemli etken olmuştur.

XVIII. yüzyılda Ruslar'ın Kırım'a girişiyle birlikte çok sayıda Tatar Türkü anayurtlarından ayrılıp Türkiye ile diğer İslâm ülkelerine göç etti ve bölgede İslâmiyet'in varlığı zayıfladı. Geride kalan müslümanlar Kırım'da müslüman bir topluluk halinde ayakta kalmaya çalıştı ve Tauric Ruhanî Muhammedî (Tavricheskoye dukhovnoye magometanskoye upravleniye) adıyla bir birlik meydana getirdi. Daha sonraki yüzyıllarda bu topraklar İslâmî açıdan bazı yeni gelişmelere sahne oldu. XIX. yüzyılda Gaspıralı İsmâil, Kırım'da İslâmî uyanışın başlamasında bir sembol haline geldi. Gaspıralı'nın İslâmî eğitim metotlarını modernleştirmesi ve sosyal yaşamdaki reformları Kırım'da yeni bir uyanışa (cedîdiye) yol açtı. Ukrayna'daki müslümanlar için en sıkıntılı dönem 1917 Sovyet İhtilâli'yle başladı. 1920'lerde ateizm politikalarının baskısıyla başta Kırım Tatarları olmak üzere müslümanların etnik ve dinî hakları kısıtlandı, camileri yıkıldı ve dinî kimlikleri yok sayılmaya başlandı. 1940'lara gelindiğinde bu politikalar en şiddetli noktaya ulaştı. Ancak Sovyetler'in diğer yerlerinde olduğu gibi Ukrayna şehirlerinde de bazı müslüman âlimlerin kişisel çabalarıyla İslâmî bilgi ve kültür kısmen nesilden nesile aktarıldı. Bu gelişmeler, Sovyetler'in dağılıp Ukrayna'nın bağımsızlığına kavuşmasından sonra İslâm topluluklarının yeniden yaşam bulmasında önemli bir alt yapı sağladı.

İslâmiyet'le ilgili gelişmeler ülkede Kiev, Donetsk ve Kırım'da yoğunlaştı. 2009 yılında devletin etnik ve dinî gruplarla ilgili bir raporuna göre Ukrayna'da 1135 İslâmî cemaat bulunuyordu. Kiev'de bu sayı elli dörttü. 1999'da 281'e çıktı. Müslüman nüfusu 445.000 civarındaydı (2010). Buna rağmen nüfuslar farklı kaynaklarda farklı sayılarla verilir (Houssain Kettani, s. 158). Ukrayna Şarkiyat Enstitüsü (Instytut Skhodoznavstva NAN Ukrainy) tarafından Ukrains'kyi tyzhden adlı dergide yapılan bir araştırmaya göre müslümanlar Ukrayna'daki farklı etnik gruplardan meydana gelmiştir. Bunlar 260-270.000 civarında Kırım Tatarı'ndan, 27.000 civarında Volga Tatarı'ndan, 19.000 civarında Âzerî, Türk, Filistinli, İranlı, Afganistanlı ve Pakistanlı müslümanlardan oluşuyordu.

1980'lerde Kırım Tatarları'nın kendi vatanlarına dönmeye başlamasından sonra nüfusta hızlı bir değişim meydana geldi. Yurda dönen Tatarlar'ın sayısı 250.000'den fazlaydı. Böylece Kırım'da 1989'da nüfusun dörtte birini Tatarlar oluşturuyordu. 1991'de Sovyetler'in dağılmasının ardından Mustafa Cemilev ve diğer liderlerin katılımıyla Kırım Tatar Meclisi (K'yrymtatar Milli Medzhlis), bir yıl sonra da Simperopol'de (Bahçesaray) Kırım Müslümanlarının Dinî Yönetimi (Dukhovnoye upravleniye musul'man Kryma [DUMK]) kuruldu. 1992'de bu cemiyetin başında bulunan kişinin unvanı kadıdan Kırım müftüsüne çevrildi. Kırım Müslümanlarının Dinî Yönetimi, Kırım Müslümanları Kongresi'nde bağlı bir unsur şeklinde yerini aldı. Cemiyetin resmî dinî gazetesi Khidaiyet Kırım Türkçesi'yle çıkmaktadır. Ukrayna'daki en büyük İslâm organizasyonu olan Kırım Müslümanlarının Dinî Yönetimi 352'si kayıtlı, 613'ü kayıtsız dinî cemaati temsil etmektedir. Kırım müslümanlarının ilk kongresi 1995'te, ikincisi 1999'da gerçekleştirildi.

Ukrayna Müslümanlarının Dinî Birliği (Dukhovnoye upravleniye musul'man Ukrainy [SAUM]) ülkede müslümanların ikinci büyük dinî organizasyonudur. Teşkilât 1992'de Kiev'de Lübnan kökenli bir Arap olan Şeyh Ahmed Temîm tarafından kuruldu. 2009'da bu birliğe bağlı yetmiş iki mahallî dinî grup vardı. Şeyh Ahmed, Ukrayna müftüsü sıfatıyla Ukrayna müslümanlarının resmî üst düzey temsilcisidir. 1994'te Ukrayna'da teşkil edilen Bağımsız İslâm Cemaatleri Birliği (Asotsiatsiya nezalezhnykh islams'kykh hromad v Ukraini), aynı yıl adını Ukrayna Müslümanları

Ruhanî Merkezi (Dukhovny tsentr musul’man Ukrainy [SCUM]) şeklinde değiştirdi. Bu kuruluşa daha çok Volga Tatarları’ndan meydan gelen yirmi bir dinî cemaat bağlıdır. Ukrayna’da etkili bir diğer organizasyon 1997’de Arap kökenli müslümanların kurduğu Ukrayna Sosyal Teşkilâtlar Birliği er-Râid’dir (Vseukrainskaya assotsiatsiya obshchestvennykh organizatsii Alraid’). Merkezi Kiev’de olan bu organizasyon ülkenin çeşitli yerlerinde faaliyet gösteren yedi İslâm kültür merkezini kapsar. er-Râid sadece dinî bir teşkilât değil aynı zamanda ülkenin önde gelen bir sivil toplum kuruluşu kabul edilir. En son teşkil edilen İslâmî kuruluşlar içinde 2007’de Kiev’de kurulan Kiev Müftülüğü (Kiyevsky muftiyat) önde gelir. Bu teşkilât diğer İslâm merkezleriyle birlikte Ukraina i islamsky mir (Ukrayna ve İslâm dünyası) adıyla bir dergi çıkarmaya başladı. 2009’da Kiev Müftülüğü, Kırım Müslümanlarının Dinî Yönetimi, er-Râid ve el-Umme gibi İslâmî teşkilâtlar bir araya gelerek Ukrayna’da ilk defa ortak bir federasyon (Sovet dukhovnykh upravlenii i tsentrov musul’man Ukrainy) oluşturdular. Bunların dışında ülkede Beytüzzehre adıyla Doğu Ukrayna Şiî Müslümanlar Merkezi (Vostochnoukrainsky tsentr mysul’man-shiitov ‘Bait az-Zakhra’) mevcuttur. Hizbü’t-tahrîr hareketi çeşitli tartışmalara rağmen Kırım’da faaliyet göstermekte, Vozrozhdeniye adıyla Türkçe bir dergi yayımlamaktadır. Radikal ve siyasal İslâmî görüşleriyle öne çıkan bu hareket sık sık devletin takibatına uğramıştır. Hizbü’t-tahrîr, Vehhâbî mezhebi mensubu olarak tanımlandığından diğer İslâmî cemaatlerle arasında bir mesafe oluştu. Bu durum, ülkede anayasal dinî özgürlüklere rağmen Ukrayna basınında İslâm’a karşı ön yargıları besledi.

1989’da İslâmî cemaatlerin faaliyetlerinin görülmeye başlandığı Kırım’da 1991’de 44, 1996 ortalarında 170 cami ve mescid açık bulunuyordu. XIII. yüzyılın sonlarında 1700’ün üzerinde cami ve mescidin varlığı, Çarlık ve Sovyet dönemlerinde çoğunun tahrip edildiği veya cami olmaktan çıkarıldığı Kırım’da bu sayının eksik olduğunu göstermektedir. Tarihî camilerden sadece kırk sekizi yeniden ibadete açıldı. Yeni cami yapımı, 1991’de Türk hükümetinin desteğiyle Simferopol’de temeli atılan ve 1995’te ibadete açılan Kebîr Camii ile başladı. Ardından Ukrayna’da çeşitli İslâm ülkelerinin yardımlarıyla birçok cami inşa edildi. 2010 yılı sonu itibariyle resmî kaynaklara göre Ukrayna’da 81, Kırım’da 278 cami veya mescid ibadete açıktı.

Ukrayna'da şarkiyatçılar tarafından Kur'an'la ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Lviv, Batı Ukrayna'nın en önemli oryantalizm çalışmaları merkeziydi. Kur'an'ın Ukrayna diline ilk çevirisi Olexandr Abranchak-Lysyneckyi tarafından Avrupa dillerindeki bir çeviriden yapılarak 1913'te Lviv'de yayımlanmış, Kur'an'dan bazı âyetlerin tercümesini yine Lviv'de Arapça çalışmalarıyla ilgili bir makalede O. Dziuban ve J. Polotniuk gerçekleştirmiştir ("Z arabs'koi u Lvovi: Arabic language in Lviv", ^ovten', III [1967], s. 134-135). Daha sonra Kur'an'ın kısmî tercümesi Ukraynalı şarkiyatçı Yarema Polotniuk tarafından yapılmıştır ("Koran. Pereklav z arabs'koi Yarema Polotniuk", Vsesvit, VI [Kyiv 1990], s. 129). Valerii Rybalkin'in de Ukrayna dilinde kısmî olarak Kur'an'dan çevirileri vardır (Koran. Doslidzennia, pereklad [fragment] ta komentari, Kyiv 2002). Ukrayna'da İslâmî çalışmalar üniversitelerin dil, ekonomi ve hukuk bölümlerine bağlı özel bölümlerle sınırlıdır. 2009 yılında I. Dünya Kırım Tatar Kongresi'nde Kırım Bahçesaray'da tarihî Zincirli Medrese'de bir İslâm üniversitesi açılmasının planlandığı bildirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 154; A. V. Bogomolov v.dğr., Islamic Identity in Ukraine (Исламская идентичность в Украине), Kyiv 2006; Gyorgy Lederer, "Islam in Ukraine", The Internal Newsletter of Centrum Voor Islam in Europa of Universiteit Gent, II/1-2, Belgium 2000, s. 46-49; A. Bogomolov - S. Danylov, "Is there Political Islam in Ukraine?", Review of International Affairs, II/4, London 2003, s. 89-106; A. Bogomolov, "Islamic Knowledge in Ukraine", ISIM Newsletter, sy. 14, Leiden 2004, s. 20-21; S. Czerwonnaja, "The Islamic Factor in the Crimean Tatar National Movement in the Late Twentieth and Early Twenty-First Centuries", Religion, State and Society, XXXV/3, London 2007, s. 195-229; Mykhaylo Yakubovych, "Ukrainian Translations of the Meaning of the Glorious Qur'an: Problems and Prospects", Journal of Qur'anic Research and Studies, II/4, Madinah 2007, s. 29-54; a.mlf., "Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images", Religion, State and Society, XXXVIII/3, London 2010, s. 291-304; E.

Muratova, “He Who Pays the Piper Calls the Tune: Muslim Sponsors of Islamic Revival in Crimea”, a.e., XXXVII/3 (2009), s. 263-276; R. I. Shiyan, “Preaching Politics: Anti-Muslim and Pro-Muscovite Rhetoric in the Sermons of the Ukrainian Orthodox Clergy (1660s-1670s)”, The Historian, LXXI/2, Tampa 2009, s. 318-338; Houssain Kettani, “Muslim Population in Europe: 1950-2020”, International Journal of Environmental Science and Development, I/2, Singapore 2010, s. 158; Zeyneb Temnenko, “Islam and Hizb ut-Tahrir’s Activities in Crimea, Ukraine”, http://www.caei.com.ar/es/ programas/cei/41.pdf (1 Nisan 2011).

Rıza Kurtuluş

UKŪBÂT

(العقوبات)

İslâm hukukunda şer‘î olarak belirlenmiş yahut yetkililerin takdirine bırakılmış bütün cezaları ve ibâdât ile muâmelâtla birlikte fürû-i fıkhın temel üç bölümünden birini ifade eden terim

(bk. CEZA; FÜRÛ).

ULAK

Osmanlılar’da devletin resmî haberlerini ulaştıran görevlilere verilen ad.

Sâî, tatar, berîd, posta karşılığında kullanılan ulak kelimesi eski Türkçe’de ulağ diye geçer. Göktürk yazıtlarında olduğu gibi Kâşgarlı Mahmud’un Dîvânü lugāti’t-Türk’ünde de ulağ “beyin emriyle koşa koşa giden postacının başka bir at buluncaya kadar bindiği at” şeklinde tarif edilmiştir. Kâşgarlı Mahmud ayrıca yollar üzerinde gidiş istikametini göstermek için “ula” denilen taşların dikildiğini belirtmektedir ki büyük ihtimalle bu da ulağ kelimesinden gelmektedir. Türkler’in haberleşmede uyguladıkları ihtiyaç halinde atlara el koyma usulünün, Moğollar’ın Anadolu’yu istilâsından sonra yaygınlaştığı ve buradan Osmanlılar’a intikal ettiği yolundaki bilgi Lutfi Paşa’ya dayandırılır. Osmanlılar’da önceleri padişahın ve mensuplarının ulak hizmetini yapanlar ellerindeki ulak hükmüyle halktan istedikleri beygiri alabilirlerdi, ayrıca her türlü ihtiyaçlarının giderilmesini istemek gibi bir imtiyaza sahipti. Daha sonra vezirler, defterdarlar, ağalar da ulak hükmü vermeye başlamış, onları taşrada beylerbeyiler, sancak beyleri, kadılar ve subaşılar takip etmiştir. Elinde ulak hükmü bulunan kimse kendisi, hizmetkârları ve kılavuzları için beygir almakta, eşyalarını taşıtmak için de beygir istemekteydi. Ulaklar bu hayvanları gittikleri yerlerde bırakır, dönüşte yorgun olmayan dayanıklı beygirlere el koyarlardı. Yolda hayvanlarının zayıf düşmesi durumunda rastladıkları bir kimsenin beygirini alabilirlerdi. Onların bu hareketi belgelerde “ulak zulmü” diye geçer.

Eldeki en eski ulak hükmü Şâban 887 (Ekim 1482) tarihli olup Edirne’de II. Bayezid tarafından verilmiştir. Bu hükümde görevle yollanan kişiye yolda ihtiyaç halinde menzilden menzile ulak temini emredilmiştir. Bunun dışında yine II. Bayezid devrine ait biri Viyana Devlet Arşivi’nde, diğeri Viyana Millî Kütüphanesi’nde iki hüküm daha vardır. Viyana Devlet Arşivi’n-de bulunanı evâil-i Zilhicce 898 (13-22 Eylül 1493) tarihlidir ve Rumeli tarafından İstanbul’a gelecek Dubrovnik elçileri için verilmiştir. Bu hükümde elçilerin beygirlerine ulak tarafından el konulmaması emredilmiştir. Viyana Millî Kütüphanesi’ndeki hüküm ise evâil-i Muharrem

903 (30 Ağustos - 8 Eylül 1497) tarihli olup önemli bir iş dolayısıyla Karaman'a gönderilen İlyas adlı bir ulağa verilmiştir. Ulakların beygirlere el koyma yetkisini kötüye kullanması üzerine 1530'da ulaklar için yeni bir uygulamaya geçilmiştir. Bu amaçla çıkarılan fermanda reâyânın ulak fazlalığından bîzar olduğu, kanunnâmenin bu sebeple yazıldığı, bundan böyle "umûr-ı saltanattan" mühim bir maslahat dolayısıyla gönderilen çavuşun gideceği yere kadar kendi atıyla gitmesinin imkânsızlığı halinde ulak gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Fermanda ayrıca ikiden çok ulak yollanmaması, ulağın bindiği atın vardığı yerdeki kadıya teslimi gibi hususlar da yer almaktadır. Buna rağmen Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'nde Bağdat ile Nusaybin arasında kış mevsiminde ulakların bindiği beygirlerden 700'ünün kaybolduğu belirtilmektedir. Kanûnî, Lutfi Paşa'yı sadârete getirdikten sonra bu meseleye halletmesini istemiş, Lutfi Paşa ulak hükmü sistemini kaldırıp menzil teşkilâtını yeniden kurmuş, ulak hükmü yerine in'âm hükmü adıyla bir berat verilmesi usulünü getirmiştir. İn'âm hükmünde ulağın ismi veya bağlı bulunduğu daire, ne sebeple yola çıktığı, kimin emriyle seyahat ettiği, yolculuğun gidiş mi dönüş mü olduğu, ilk hareket ettiği menzil ile varacağı menzilin adı ve sürücülerin isimleri yer alacaktı.

Ellerinde hüküm bulunan ulaklara menzillerde gerekli beygirler sağlanır, beratları olmayanlara ise beygir verilmezdi. Kimlere ne kadar beygir tahsis edileceği fermanlarla Anadolu ve Rumeli menzillerine bildirilirdi. Yine de bazı yolsuzlukların görülmesi üzerine 1697'de menzillerin yeni bir düzenlemeye tâbi tutulmasına ve ulakların aldıkları beygirlerin ücretlerini ödemelerine dair bir nizam getirilmiştir. Buna göre devlet tarafından görevlendirilenlere saat hesabıyla ücretleri nakden verilecek ve menzilde aldıkları beygirin ücretini ödeyeceklerdi. Genelde saat ücreti 10 sağ akçe olup buna "timin" denirdi. Böylece menzil masraflarının önemli bir kısmı ulak ücreti adı altında devlet tarafından

karşılanmaktaydı. Meselâ on beş beygiri bulunan Aydos menzilinin bir yıllık gideri olan 2212,5 kuruşun 1125 kuruşu ulaklardan alınan beygir ücretinden elde edilmekteydi. Ellerinde fermanla gelip geçen ulakların in'âmât defterleri tutulmuştur. "Ücret-i in'âm" menzil fermanı bulunmayanlara, yani özel işi için gelip geçenlere beygir verilmemekteydi, bunun için de menzillere emirler gönderilmiştir. Zira menzil beygirlerinin

özel işlerde kullanılması yüzünden ulaklar menzillerde bekletiliyor ve devletin âcil işleri gecikiyordu. Bundan dolayı menzillere "devletin umûr-ı mühimmesi için gelip geçen ulaklarına zaruret ve müzâyaka çektirilmemesi" yolunda emirler gönderilmiştir (ayrıca bk. MENZİL).

Ulakların umumiyetle vasıtaları beygir olmakla birlikte ellerinde tuğralı emir bulunanlara araba da verilirdi. Nitekim 25 Ekim 1711 tarihli bir hükümde ellerinde tuğralı emir olmayanlara araba tahsis edilmemesi bildirilmiştir. Menzil bulunmayan yerlerde elinde ücret-i in'âm menzil fermanı olanlara yine saati 10 sağ akçeden menzil beygiri tedarik edilecekti. Zira menzil hükümlerinde, "kadîmden ve hâlen menzil tâyin olmayan kazalara umûr-ı mühimme ile gider ve gelir ulak vâki oldukta tehir ve mekslerine bâis olmamak için yedlerinde ücret-i in'âm menzil fermanları olduğu halde dahi yine ferman olunduğu üzre saat başına 10'ar sağ akçe ücretleri verilmek üzre menzil beygiri tedârik olunması" emredilmiştir. Bu emre uygun şekilde Serez, Yenipazar, Yanbolu kazaları menzil olmadığı halde yol üzerinde bulunmaları sebebiyle menzil beygiri tedarik etmiştir. Menzil olmayan yerlerde hazır bulundurulan menzil beygirlerinin ve ulakların masrafları o yerin ahalisi tarafından eşit biçimde karşılanmaktaydı. Kilis kazasında ulaklar için yapılan masrafları kaza halkının karşıladığı, ancak bir zamandan beri bu tür giderlerin sadece fakir halka yüklendiği kaydedilmektedir. Yine Anadolu sağ kol güzergâhında yer alan Bayındır kasabasında menzil kaydı olmadığı halde kasaba ahalisi bir menzilci seçerek menzil beygiri tedarik etmiş ve menzille ilgili masrafları karşılamıştır. Bu tür menzil olmayan yerlerde tedarik edilen menzil beygirlerinin o kaza sınırları dışına çıkmaması gerekmekteydi. Bursa'dan ulaklara verilen beygirlerin İnegöl ve Mihaliç'ten ileriye geçirilmemesinin istenmesi bunu göstermektedir.

Ulaklara tanınan bu imkânlara rağmen zaman zaman vazifelerinde suistimalleri görülmüştür. Meselâ bir şekilde tarihi açık menzil hükmü elde eden ulaklar birçok defa bu hükümle menzillerden beygir almışlardır. Bu sebeple Bolu, Tosya ve Merzifon menzilcileri, tarihi açık menzil ahkâmıyla gelip geçen ulakların ellerinde bulunan fermana Bolu'ya geldiklerinde "kanun üzere nişan" konulması için emir verilmesini rica etmişler, ayrıca bu fermanlara mahkemece bir işaret konularak başkalarına devrinin önüne geçilmesini talep etmişlerdir. Yine zamanı geçmiş menzil hükmüyle beygir

isteyenler olduğu gibi ellerinde menzil emri bulunmadan beygir almak isteyenlere de sıkça rastlanmıştır. Nitekim Akşehir kasabası menzilcileri devlete başvurarak bu tür yolsuzlukların önlenmesini talep etmiştir. Menzillerin harap olmasına yol açan hususlardan biri de ulakların görevleri dışında tüccar mallarını menzil beygirleriyle taşımalarıdır. Bu durum menzil beygirlerinin telefine sebep olmakta ve menzilciler senede birkaç defa menzil imdâdiyyesi ödemek suretiyle büyük sıkıntılara düşmekteydi. II. Mahmud devrinde yazılmış bir lâyihada belirtildiğine göre, tatarların/ulakların bir tevcihat sırasında ellerinde hiçbir beratları bulunmadığı halde kaçak olarak menzil beygirlerine binip on-on beş tatar birden mansıb verilen zata bir an önce müjdeyi vermek için birbiriyle yarışmakta, böylece menzil beygirlerinin telefine yol açmaktaydı. Öyle ki altı ay zarfında bir menzilde hemen hemen sağlam bir at kalmadığı belirtilmektedir.

Menziller arasındaki haberleşme belli bir kural içinde sürdürülmüştür. Meselâ normal zamanlarda gönderilen bir haberi ulak bir menzilden diğerine ulaştırırken çok önemli ve gizli haberlerde tek ulak kullanılıp haber çıkış yerinden varış yerine kadar aynı ulakla gönderilmiş, bunlara özel emirle giden ulak denilmiştir. Öte yandan serhad boylarından gelen ulaklara in‘âm hükümleri olmasa da her menzilden beygir alma hakkı verilmiştir. Nitekim 5 Ekim 1699 tarihli bir hükümde, Avusturya tarafından mühim haberlerle gelen ulaklara Edirne ile İstanbul arasında belirlenmiş menzil noktaları bulunmadığı halde beygir tedarik edilmesi, onlardan hiçbir şekilde ücret istenmemesi, ihtiyaç halinde ücretin sonradan devlet tarafından ödeneceği hususu yer almaktadır.

Ulakların dürüst ve namuslu, hayvana binmeye, yol meşakkatine tahammüllü olması yanında uzun müddet sadrazam veya diğer vezirlerin dairelerinde tecrübe edilmiş, terbiye görmüş kimseler arasından seçilmesine dikkat edilmiştir. Bu sebeple ulakların hal ve hareketlerinin devamlı kontrol altında tutulması lüzumu ve herkesin ulaklığa intisap edememesi bunların muntazam bir idareye bağlanması ihtiyacını doğurmuş, I. Abdülhamid zamanında Tatarân Ocağı teşkil edilerek ocağın idare tarzı hususunda bir ferman çıkarılmıştır. Ocağa mensup ulakların ocak mensubu olmayan ulaklardan ayırt edilmesi için ayrı bir kalpak ve elbise tahsis edilmiştir. Ancak bir müddet sonra bu kıyafeti tatarlıkla ilgisi bulunmayanların

giymeye başlaması üzerine bunların cezalandırılması yoluna gidilmiş, ayrıca ocak mensubu tatarlara tatar ağasınca tezkire verilmiştir.

Menzil teşkilâtının zamanla bozulması ve ulakların eski hüviyetlerini kaybetmesi yüzünden menzilhânelerin ve teşkilâtın ıslahı hususunda çeşitli teşebbüslerde bulunulmuş, 1801 yılından itibaren Anadolu'nun birçok menzil yerine yazılan fermanlarla ulakların süratle gidip gelmelerinin sağlanması emredilmiştir. Buna rağmen menzillerde arzu edildiği şekilde hizmet verilememesi üzerine Sadrazam Mehmed Said Galib Paşa zamanında

1824-1829 yılları arasında bütün menzillerde kira usulünün bir kere daha uygulanması yoluna gidilmiştir. Menzillerin kiraya verilmesiyle bir bakıma özelleştirildikleri ve bütün Osmanlı memleketlerindeki menzil teşkilâtının böylece ilga edildiği sonucu çıkmaktadır. Buna rağmen menziller yine ihtiyacı karşılamada yetersiz kalınca posta sistemine geçilmesi amacıyla 1834'te harekete geçilmiş ve bu işin düzenlenmesi için Hâdi Efendi memur edilmiştir. Aynı yıl deneme mahiyetinde olmak üzere Üsküdar'dan İzmit'e kadar bir posta yolu yapılması için Hassa Müşiri Ahmed Fevzi Paşa görevlendirilerek yol açılmış, hatta II. Mahmud faytonla Kartal'a kadar gitmiştir. Bu yol üzerine postahaneler inşa edilmiş, her çeyrek saat mesafeye rakamlı direkler dikilip uzaklık gösterilmiştir; bir yıl sonra da Üsküdar-İzmit arası posta yolu haritası çizilmiştir. 1839'da posta teşkilâtının kurulmasıyla birlikte ulak sistemi ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 305, s. 2; BA, MAD, nr. 8470, s. 3, 125, 185, 238; nr. 470, s. 122; nr. 3169, s. 9; BA, Muhtelif ve Mütenevvia Defteri, nr. 56; BA, HH, nr. 23630; BA, MD, nr. 90, s. 31, hk. 102; BA, Cevdet-Nâfia, nr. 419; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 589; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 660; BA, Meclisi Vâlâ, nr. 21591, 21931; TSMA, nr. E 5568, E 8578, E 9477; Lutfi Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326, s. 11-12; a.mlf., Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 373-380; Lutfî, Târih, IV, 162; F. Kraelitz-Greifenhorst, Osmanische Urkunden

in Türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Osmanischen Diplomatik, Wien 1921, s. 95, 106-107; Şekip Eskin, Türk Posta Tarihi, Ankara 1942, s. 16; Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri (haz. Rıza Bozkurt), Ankara 1966, s. 2; C. J. Heywood, “The Ottoman Menzilhane and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Century”, Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920- Social and Economic History of Turkey: 1071-1920 (ed. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 183; a.mlf., “Some Turkish Archival Sources for the History of the Menzilhane Network in Rumeli During the Eighteenth Century”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 43-44; a.mlf., “Ulaḳ”, EI² (İng.), X, 800-801; Reşat Genç, Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara 1997, s. 277-280; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller), Ankara 2002; Yücel Özkaya, “XVIII. Yüzyılda Menzilhane Sorunu”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1977), s. 340-345, 360; Nesimi Yazıcı, “Lutfi Paşa ve Osmanlı Haberleşme Sistemi ile İlgili Görüşleri, Yaptıkları”, İletişim, sy. 4, Ankara 1982, s. 217-244.

Yusuf Halaçoğlu

ULEMÂ

(علماء)

Osmanlılar'da ilmiye sınıfı mensupları için kullanılan unvan

(bk. İLMİYE).

ULEY b. REBÂH

(عليّ بن رباح)

Ebû Mûsâ (Ebû Abdillâh) Uleyy b. Rebâh b. Kasîr el-Lahmî el-Mısrî (ö. 114/732)

Muhaddis, tâbiî.

15 (636) yılında Mağrib'de doğdu. Babası Rebâh'ın sahâbî olduğuna dair rivayet güvenilir bulunmamıştır. Onun Resûl-i Ekrem zamanına yetiştiği, fakat Hz. Ebû Bekir devrinde Mısır Valisi Mukavkıs'a elçi sıfatıyla gönderilen Hâtıb b. Ebû Beltea vasıtasıyla Müslümanlığı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Uleyy'in Muâviye b. Ebû Süfyân'a elçi olarak gittiği ve babasıyla birlikte ona biat ettiği zikredilmiştir (Buhârî, VI, 274). "Alicik" anlamındaki Uley adı bazı kaynaklarda Ali diye geçmekte, esasen Uleyy'in adının Ali olduğu, Ümeyyeoğulları'nın Ali ismini taşıyan çocukları öldürdüğünü duyan babasının oğlunun adını Uley şeklinde değiştirdiği söylenmektedir (Zehebî, V, 102; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 319). Ancak adı Ali olanların öldürüldüğü bir iktidar döneminde Uley adını taşıyanların da bundan kurtulamayacağı, ayrıca o devirde Ali adlı pek çok tâbiî ve tebeu't-tâbiîn âliminin bulunduğu gerçeği bu rivayetin sıhhatinde şüphe uyandırmaktadır. Mısırlılar'ın onu Ali, Iraklılar'ın Uley diye andığı, Buhârî ile Tirmizî'nin Ali adını tercih ettiği, adının Ali, lakabının Uley olduğu da kaydedilmiştir. Kendisine Uley denmesinden hoşlanmadığı nakledilse de daha çok bu adla tanınmıştır. Uley, Zâtü's-savârî deniz savaşında (34/655) bir gözünü kaybetti. Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'ın kendisini sevdiği, fakat daha sonra valinin ona karşı tavrının değişmesi üzerine Afrika'da savaşmak için görevlendirildiği ve 114'te (732) Mağrib'de ölünceye kadar orada murâbıt olarak kaldığı zikredilmektedir. Bazı kaynaklarda ölümü için 117 (735) yılı verilmiştir.

Uley tâbiîn âlimlerinin önde gelenlerinden biri olup Ebû Hüreyre, Amr b. Âs, Abdullah b. Amr b. Âs, Zeyd b. Sâbit, Ukbe b. Âmir, Ebû Katâde el-Ensârî, Sürâka b. Mâlik ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden hadis

rivayet etmiştir. 500-600 kadar olduğu belirtilen rivayetleri Ṣaḥîḥ-i Buḫârî dışındaki Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almış, Buhârî onun rivayetlerini el-Edebü'l-müfred'inde kaydetmiştir. Ahmed b. Hanbel, Uley hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini söylemiş, Halîfe b. Hayyât onu Mısırlılar'ın ilk tabakasında, İbn Sa'd ikinci tabakasında zikretmiştir. Uleyy'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'den gelen rivayetleri mürseldir. Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayeti bulunmakla birlikte ondan hadis duymadığı ileri sürülmüş, ancak İbnü't-Türkmânî onun İbn Mes'ûd'dan semâının mümkün görüldüğünü belirtmiştir. Kendisinden çokça hadis nakleden oğlu Mûsâ'dan başka Yezîd b. Ebû Habîb, Ebû Hâni' Humeyd b. Hâni', Ma'rûf b. Süveyd gibi Mısırlı tâbiîn muhaddisleri ondan rivayette bulunmuştur. Uley b. Rebâh'ın güvenilir bir hadis hâfızı olan oğlu Mûsâ, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yıllarca Mısır diyarı nâibliğini yapmış ve adaletiyle tanınmış bir emîrdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 512; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VI, 274; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 290-291; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVIII, 30-33; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 17; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 101-102; VII, 411-412; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XX, 426-430; Alâeddin İbnü't-Türkmânî, el-Cevherü'n-naḳī (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ içinde), Haydarâbâd 1344, I, 110; İbnü'l-Irâkī, Tuḥfetü't-taḥṣîl fi ẕikri ruvâti'l-merâsîl (nşr. Abdullah Nevvâre), Riyad 1419/1999, s. 234; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 450-451, 508; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 318-319; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, VI, 186; M. Marin, "Ṣaḥāba et tābi'ūn dans al-Andalus: Histoire et légende", St.I, LIV (1981), s. 19-22.

İshak Emin Aktepe

ULEYMÎ

(bk. EBÜ’l-YÜMN el-ULEYMÎ).

ULEYŞ, Muhammed

(bk. MUHAMMED İLÎŞ).

ULU ÂRİF ÇELEBİ

(bk. ÂRİF ÇELEBİ).

ULUCAMİ

İslâm beldelerinde erken dönemlerde inşa edilen şehrin en büyük camisine verilen ad.

İslâm şehirlerinde ulucamiler bulundukları şehrin veya bânilerinin adıyla anıldığı gibi “cuma camisi” ve “câmi-i kebîr” gibi isimlerle de tanınmıştır. Fethedilen şehirlerde önceleri orada bulunan en büyük ibadet yapısı camiye çevriliyor ve hemen ardından büyük bir cami inşa ediliyordu. Erken dönemde ele alınan ve ordugâh camileri diye de adlandırılan Basra, Kûfe ulucamileriyle Kahire Fustat’ta Amr b. Âs Camii bu tipin ilk örnekleri kabul edilir. Bu yapılar revaklı avlulu ve çok ayaklı planda yapılmıştır.

Ulucami diye görülen yapılardan Emevîler devrinde inşa edilen Kudüs’teki Mescidi Aksâ mihraba dik nefli ve mihrap önü kubbeli bir yapıdır. Şam Emeviyye Camii, mihraba paralel üç nefli olup mihrap ekseninde bu nefleri dikine kesen bir transepte sahiptir. Kayrevan Sîdî Ukbe Camii revaklı avlulu ve mihraba dik nefleri olmakla beraber mihrap önünde iki nef enine gelişmiştir. Endülüs’te Kurtuba Ulucamii çok ayaklı bir camidir ve ilâvelerle genişletilmiştir. Abbâsî devrine ait Bağdat Ulucamii’nin revaklı avlulu ve çok ayaklı bir yapı niteliğinde inşa edildiği bilinmektedir. Sâmerrâ’da Mütevekkil-Alellah’ın yeniden yaptırdığı Sâmerrâ Ulucamii ve Sâmerrâ’nın kuzeyinde kurulan Ca‘feriyye’de Ebû Dülef Camii revaklı avlulu ve mihraba dik nefli olarak ele alınmış ordugâh camileridir. Kahire İbn Tolun Camii revaklı avlulu ve mihraba paralel neflerden meydana gelmektedir.

Fâtımîler devrinde inşa edilen Tunus Mehdiye Ulucamii mihraba dik neflere sahiptir. Kahire’de Ezher ve Hâkim camileri ise revaklı avlulu ve mihraba paralel nefli yapılar olup mihrap ekseninde bir transepte yer alır. Murâbıtlar zamanında Cezayir’de inşa edilen el-Câmiu’l-kebîr ve Tilimsân Ulucamii iç görünüşleri bakımından birbirine benzerdir ve çok ayaklı cami tipinde ele alınmıştır. Muvahhidler devrinde Rabat’ta yaptırılan Hassân Camii mihraba dik neflerden oluşmakla birlikte mihrap önünde üç paralel nef yer almaktadır. Merînîler zamanında Tilimsân yakınlarında inşa edilen

Mansûre Camii revaklı avlulu ve mihraba dik düzenlenmiş neflerden meydana gelmekte, bu nefler mihrap önünde üç paralel nefle kesilmektedir.

Türk dünyasında da İran ve Afganistan coğrafyası başta olmak üzere ulucami diye tanımlanabilecek büyük camiler yapılmıştır. Gazneli devrinden Leşker-i Bâzâr Ulucamii mihraba paralel iki nefli ve mihrap önü kubbeli planıyla bu tipin değişik bir örneğidir. Büyük Selçuklu devrinde ele alınan İsfahan Cuma Camii mihrap önü kubbeli bir yapıdır ve yine Büyük Selçuklu döneminde dört eyvanlı avlulu hale getirilmiştir. Dört eyvanlı revaklı avlulu ve mihrap önü kubbeli bu tipin ilk uygulaması Zevvâre Cuma Camii'nde görülmektedir. Erdistan Cuma Camii'nde de Zevvâre'deki plan tekrar edilmiştir. Gülpâyegân Cuma Camii mihrap önü kubbeli bir yapı olup XIX. yüzyılda dört eyvanlı revaklı avlulu şemaya dönüştürülmüştür. İlhanlı devrinden Kâşân vilâyetinde Netanz Cuma Camii dört eyvanlı revaklı avlulu plandadır. Verâmin Cuma Camii ise dört eyvanlı revaklı avlulu ve mihrap önü kubbeli olarak ele alınmıştır. Anadolu'da Artuklu, Dânişmendli, Saltuklu, Mengücüklü ve Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen ulucamiler farklı plan şemaları göstermekle birlikte mihraba dik ya da paralel nefli ve mihrap önü kubbeli yapılardır. Erken Osmanlı devrinde ele alınan yapılar ise çok birimli ya da çok kubbeli binalar şeklinde tanımlanabilir. Anadolu dışındaki ulucamilerin önemlileri bâni ya da bulundukları şehrin adıyla anıldıklarından bu maddede Anadolu'daki ulucamilerden belli başlı örnekler incelenmiştir.

Adana Ulucamii.

914 (1508) yılında Ramazanoğlu Halil Bey tarafından inşasına başlanıp Ramazanoğlu Pîrî Mehmed Paşa'nın 948'de (1541) tamamlattığı cami Halil Bey Mescidi (Küçük Mescid) (Receb 898 *Nisan 1493), medrese (947*1540), harem (Şâban 900 / Mayıs 1495), selâmlık (903/1498), Çarşı Hamamı (947/1540), Gön Hanı (937/1531), imaret (947/1540), arasta ve çarşılarla birlikte (1531-1540) bir külliye meydana getirmektedir. Bunlardan imaretle Çarşı Hamamı'nın kadınlar kısmı tamamen ortadan kalkmış, Gön Hanı'nın sadece kapısı ayakta kalmış, selâmlık olarak bilinen yapının ancak bir kısmı harap durumda günümüze ulaşmıştır. Ulucami ile içinde bulunan türbe, yanındaki medrese ve diğer yapılar ise orijinal mimarilerini korumuştur

(külliyenin yapıları için bk. RAMAZANOĞULLARI [Mimari]). Külliye, Ramazanoğulları'nın XVI. yüzyılda yaptırdıkları diğer dinî ve sosyal yapılarla birlikte Adana'nın bir Türk şehri halinde gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

Taş, tuğla ve yer yer her ikisinin birlikte kullanıldığı ulucami asıl cami, türbe ve caminin batısındaki dikdörtgen planlı eski bölüm olmak üzere üç kısımdan meydana gelmektedir. Asıl caminin sade başlıklı bir sıra sütunla kıbleye paralel iki nefe bölünmüş harimine kuzeydeki avludan açılan sivri kemerli üç kapıyla girilmektedir. Siyah-beyaz taşlarla alternatif örülen kemerler birer sıra mukarnas, geometrik süsleme firiziyle süslenmiştir. Mihrap önü yüksek bir kasnak üzerine oturan kurşun

kaplı soğanvari bir kubbeyle diğer yerler çapraz tonozlarla örtülmüştür. Harimin batısında Ramazanoğulları beylerinin namaz kılmasına mahsus olduğu tahmin edilen, caminin bünyesine dahil bir bölümle doğusunda içinde üç sanduka bulunan, mihrabın önündeki kubbenin tam bir benzeriyle örtülü türbe yer almaktadır. Sandukalar ve bu üç mekân duvarları 1,30 m. seviyesine kadar XVI, XVII. yüzyıl çinileriyle kaplanmıştır. Mihrap, çinilerden başka minberle birlikte Zengî ve Memlük geleneğini aksettiren renkli taş kakmalarla ayrıca tezyin edilmiştir.

Avlunun batı tarafında sade başlıklı sütunların taşıdığı, oluklu kiremit kaplı kubbelerle örtülü bir sıra, kuzey tarafında ise iki sıra halinde revaklar bulunmaktadır. Halil Bey tarafından konulan 914 (1509) tarihli kitâbenin yer aldığı doğu taçkapısı siyah-beyaz taş işçiliği ve dikine gelişmiş şekliyle Memlük üslûbunu yansıtır. Onun yanında, üzeri dilimli sağır kemerler ve düğümlü düz kuşaklarla süslenmiş sekizgen gövdeli, şerefesinin üstü sakıflı minare vardır. Avlunun batısında vakfiyesinde dârülkurrâ olarak zikredilen, beş kapalı mekânla bir dehlizden meydana gelen üçüncü bir kısım daha bulunmaktadır. Bu kısımla batı kapısı 948 (1541) yılında Ramazanoğlu Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılmışsa da onun hemen gerisindeki kasnağında bir ejder motifi görülen, içten ve dıştan mukarnaslı konik çatının daha önceki bir yapıdan kaldığı sanılmaktadır. Asıl caminin aksine tuğlanın daha çok kullanıldığı bu kısmın kuzey cephesindeki dilimli ikiz kemer Suriye ve Mısır tesirinin etkili olduğu bir döneme işaret etmekte, mukarnaslı sivri çatı ise Bağdat'ta Sitti Zübeyde Türbesi'ni andırmaktadır.

Adana Ulucamii, plan itibariyle Artuklu geleneğini devam ettirmesinin yanında renkli taş süslemeleri ve yüksek kasnaklı sivri kubbeleriyle Memlük, dilimli kemerleriyle Zengî üslûbunu uyumlu bir terkiple bünyesinde toplayan, çinileriyle de Osmanlı etkilerini yansıtan bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hadi Altay, Adım Adım Çukurova, Adana 1965, s. 20; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 2; W. B. Denny, "Ceramic Revetments of the Mosque of the Ramazanoglu in Adana", IV. Congres International d'art Turc, Aix-en-Provence 1971, Aix-en-Provence 1976, s. 57-65; K. Otto-Dorn, "Islamische Denkmaeler Kilikiens", Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung, II/2, Heidelberg 1952, s. 119; K. Erdmann, "Zur Türkischen Baukunst Seldschukischer und Osmanischer Zeit", Istanbuler Mitteilungen, sy. 8, İstanbul 1958, s. 1-39; Nusret Çam, "Ramazanoğulları Beyliği Mimari Eserlerinden Adana Ulu Camii", İİFD, sy. 5 (1982), s. 130; Ali Osman Uysal, "Adana Ulu Camii", VD, sy. 19 (1985), s. 277.

Nusret Çam

Afşin Ulucamii.

Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde yer alan yapı, Dânişmendliler'e mensup Pîr Ali'nin oğlu Mehmed tarafından 978 (1571) yılında inşa ettirilmiştir. Vakıf defterlerinde Efsûs Köyü Mescidi diye geçen, Pîr Ali ya da Turabollu Camii olarak da bilinen yapı Cumhuriyet döneminden itibaren ulucami adıyla anılmıştır. Günümüze sadece minaresi ve avlu kapısı özgün biçimde ulaşan ilk yapı 1979'da yıkılmış ve yerine betonarme bir cami inşa edilmiştir. Yapının özgün mimarisi hakkında ancak eski fotoğraflardan bilgi edinilebilmektedir.

Doğubatı istikametinde enine gelişen cami eğimli bir alan üzerinde bulunmaktadır. Caminin batısında kalan avluya güney cephesinin batı köşesindeki basık kemerli kapıdan girilmektedir. Kaba yontu ve kesme taş

malzeme ile inşa edilen yapının düz çatı şeklindeki üst örtü sisteminde ahşap malzeme kullanılmıştır. Son cemaat yeri arazinin eğimi sebebiyle alışılanın aksine harimin batı yönündedir. Özgün planı tek sahınlı olan son cemaat yeri, caminin XIX. yüzyılda geçirdiği onarımda genişletilerek mihraba dik üç nefli hale getirilmiştir. Nefleri meydana getiren kemer dizilerinin oturduğu çift sıralı üçer ahşap direğin kaidelerinde devşirme sütun başlıkları kullanılmıştır. Batı cephesinde üç adet taş sütuna oturan yuvarlak kemerli cephe düzenlemesi de bu onarımda müdahale görmüş, kemerlerin araları örülerek üç pencere ve bir kapı açıklığı yerleştirilmiş, giriş kuzey köşesine alınan kapı ile sağlanmıştır. Üst örtü ahşap kirişli düz toprak damdır. Harimin batı duvarının kuzey ucunda açılan basık kemerli kapı mekânın harimle bağlantısını temin etmektedir.

Ortada üç sütuna, kuzey ve güney doğrultusunda duvar pâyelerine oturan sivri kemerlerin oluşturduğu mihraba dik dört nefli yapıda harim sekiz adet pencere ile

aydınlatılmıştır. Alt sıra pencereler dikdörtgen formlu, üst sıra pencereler hafif sivri kemerlidir. Harimin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşeleri mahfil şeklinde değerlendirilmiştir. Güney duvarının ortasında yer alan sade mihrap yuvarlak kemerli, yarım daire kesitli bir nişe sahiptir ve sıvanıp boyanarak özgün niteliğini yitirmiştir. Mihrabın batı yönündeki minber ise özenli bir ahşap işçiliğine sahiptir. Caminin güneybatı köşesinde yer alan silindirik formlu, tek şerefeli kesme taş minare muhtemelen yapının geçirdiği onarım sırasında inşa edilmiştir. Kaidesi yüksek olup yan tarafı taşla örüldüğü için minare kapısı pabuçluk bölümüne açılmaktadır. Günümüzde kapıya ulaşımı sağlayan basamaklar dıştan algılanırken ilk yapı yıkılmadan önce bu bölümün kapalı olduğu, merdiven boşluğuna iki küçük pencere açıldığı ve üzerinin sacla örtüldüğü görülmektedir. Sekizgen formlu pabuçluktan silindirik gövdeye geçiş profilli bir silmeyle sağlanmıştır. Geometrik geçmeli bir bilezikle ikiye bölünerek hareket kazandırılan gövde yine profilli bir silme ile sonlanarak şerefe bölümüne geçilmektedir. Taş korkulukla çevrili şerefenin altı mukarnas bezemelidir. Petek bölümü konik bir külâhla sona ermektedir.

İnşa kitâbesi günümüze ulaşan yapının onarım kitâbesi yıkım esnasında kaybolmuştur. Nesih hatlı, dört satırlı mermer inşa kitâbesine göre cami,

Zilhicce 978 (Mayıs 1571) tarihinde inşa ettirilmiştir. Yapının onarım kitâbesiyle ilgili olarak kaynaklarda 1130 (1718) ve 1247 (1831-32) yılları zikredilmektedir. Son cemaat yerinde sonradan eklenen mihrabın sağındaki nesih hatlı, beş satırlı onarım kitâbesine göre camiyi Efsûslu (Afşinli) Seyyid Hacı Muhammed onartmıştır. Bu onarımda ihtiyaca cevap vermeyen harim kısmına ek olarak son cemaat yeri genişletilip mescide dönüştürülmüş, ayrıca minare ve avlu kapısı yapılmıştır. Harime girişi sağlayan kapı da bu onarımda konulmuştur. Caminin gelir durumuyla ilgili ilk kayıtlara XVII. yüzyılın sonlarında tutulan vakıf defterlerinde rastlanmaktadır. Bu kayıtlarda camiye ait belli giderlerin Ashab-ı Kehf Vakfı'ndan karşılanması gerektiği yönünde bilgiler vardır. Gerek bu kayıt gerekse XIX. yüzyıl vakıf defterlerinde yapının adının zikredilmemesi camiye vakıf tahsis edilmediği şeklinde yorumlanabilir. Bugünkü yapı ana hatlarıyla merkezî kubbeli, sekiz destekli harim mekânı, önünde beş gözlü son cemaat yeri ve kuzey köşelerine yerleştirilmiş iki minareden oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yaşar Baş, Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti Zamanında Elbistan ve Eshab-ı Kehf Vakıfları (yüksek lisans tezi, 1996), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 98-100; a.mlf. - Rahmi Tekin, Maraş Vakıfları (Dulkadirli ve Osmanlı Dönemi), Konya 2007, s. 273-274; Serdar Yakar, Memleketime Dair: Tarihi, Kültürü, Sosyal Yapısı ve Ekonomisi ile Kahramanmaraş, Kahramanmaraş 1997, s. 54; Ahmet Firikçi, Afşin İlçesi Yerleşmelerinin Kuruluşu ve Gelişmesi, Ankara 2002, s. 36-37; Mehmet Özkarcı, Türk Kültür Varlıkları Envanteri: Kahramanmaraş 46, Ankara 2007, II, 702-714.

Tuğba Erzincan

Afyon Ulucamii.

Eski Afyon'un ortasında, kalenin bulunduğu tepenin güneybatısında yer alan Anadolu Selçuklu dönemine ait ahşap direkli cami 671 (1272) yılında inşa edilmiştir. XIX. yüzyıla kadar Hoca Bey Camii diye bilinen yapı bu tarihten itibaren ulucami şeklinde anılmıştır. Yapının bânisinin kim olduğu açıkça bilinmemekle birlikte mihrapta geçen Sivastos oğlu Ali Bey yapının bânisi kabul edilmektedir. Yapı üzerinde görülen onarım kitâbesinde ulucaminin Sâhibataoğulları'ndan Nusretüddevle Ahmed zamanında 742'de (1341) Mugīsüddin Emîr Îsâ b. Muzafferüddin tarafından onarıldığı belirtilmektedir. Cami 1765, 1851, 1947 ve 1984 yıllarında da bazı onarımlar geçirmiştir.

Ulucami moloz taş malzeme ile yamuk dikdörtgen biçiminde ele alınmıştır. Üzeri kırma çatı ile örtülü yapı özgün planında düz toprak damla örtülü olup ortasında aydınlık feneri bulunmaktaydı. 1947'deki onarım sırasında bu fener kapatılmış, 1983 yılında da çatısı yenilenmiştir. Yapının kuzey, doğu ve batı yönlerinde üç giriş mevcuttur. Bunlardan batı cephesinde yer alan giriş üzerinde sivri kemerli bir niş içinde mermer onarım kitâbesi vardır. Yapının cepheleri belli bir düzen göstermeyen pencere açıklıklarına sahiptir. Güney yönünde bulunan pencereler sivri hafifletme kemerli ve dikdörtgen formlu, batı yönünde sivri kemerli, kuzey ve doğu yönlerinde ise dikdörtgen formlu biçimde ele alınmıştır. Kuzey cephesindeki pencereler saçak altında olup bu cephede çörtenler bulunmaktadır.

Yapı iç mekânda ahşap sütunlarla mihraba dik dokuz nefe ayrılmıştır. Mukarnaslı başlıklara sahip silindirik formlu sütunlar altta mermer kaideler üzerine oturmaktadır. Yapıda mukarnaslı başlıklar, ahşap kirişler ve lambriler üzerinde geometrik, bitkisel, yazılı ve figürlü kalem işi süslemelerin varlığı bilinmektedir, ancak bu süslemelerden çok azı zamanımıza ulaşabilmiştir. Yapıda görülen, kuş ve horoz figürlerinin yer aldığı bilinen tek parça müzede bulunmaktadır. Yapının kuzey duvarı boyunca mahfil uzanmaktadır. Ahşap direkler üzerine oturan mahfilin ahşap korkulukları yenilenmiştir. Yapının kıble duvarının ortasında mevcut kesme taş mihrabı dikdörtgen formludur ve mihrap

silindirik formlu sütunçeler üzerine oturan mukarnaslı kavsaraya sahiptir. Bitkisel bezemeli bordür ve nesih hatla yazılmış yazı kuşağı ile çevrelenen mihrapta Hattat Hacı Murad b. Mahmûd'un adı geçmekte, yapıdaki kalem

işi süslemelerin de aynı hattat tarafından yapıldığı düşünülmektedir. Döneminden kalan ahşap minber geometrik bezemeli olarak ele alınmıştır. Minberin ahşap kapısı üzerinde yer alan kitâbede yapının ahşap işlerini yapan Neccâr Emîrihac Bey'in adı yazılıdır.

Caminin minaresi kuzey cephesinin batısında, kuzey giriş kapısının yanında bulunmaktadır. Minarenin kaide kısmı altta kesme taştan olup kare planlıdır. Kaide bunun üzerinde bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla örgü biçiminde beşgen formda beden duvarlarının bitimine kadar devam etmektedir. Kaideden silindirik formlu gövdeye geçiş baklavalı pabuçlukla sağlanmıştır. Gövde kaideden itibaren tuğla örgüdür ve aralarda yeşil sırlı tuğladan baklava motifleri kullanılmıştır. Sade bir şerefesi olan minare şerefe üzerinde incelerek üstte konik bir külâhla sonlanmaktadır. Farklı dönemlerde onarımlar geçiren minarenin Yıldırım Bayezid devrinde de esaslı bir onarım geçirdiği düşünülmektedir. 1984 yılındaki son onarımda şerefeden yukarısı yenilenmiştir. Minarenin kaidesi önünde sivri kemerli ayna taşına sahip bir çeşme yer almakta ve kitâbesi bulunmayan çeşmenin Osmanlı döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır. Afyon Ulucamii, Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ulaşan ahşap direkli camiler grubuna ait bir örnek olup özgün mimarisiyle bu devrin önemli yapıları arasında sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 13-15; Süleyman Gönçer, Afyon İli Tarihi, İzmir 1971, s. 284-288; Aptullah Kuran, "Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 179-186; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 181-182; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 94-100; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 131-133; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 64-67; Zekiye Uysal, "Afyon Ulu Camii'nin Ahşap Üzerine Boyalı Nakışları", 3. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Afyon 1994, s. 236-248; Haşim

Karpuz, Anadolu Selçuklu Mimarisi, Konya 2001, s. 25; Afyonkarahisar Kütüğü (haz. İbrahim Küçükkurt v.dğr.), Afyon 2001, I, 305-306; Zeki Sönmez, “Yapı Faaliyetlerinin Organizasyonu: İşveren, Mimar ve Sanatçılar”, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ali Uzay Peker - Kenan Bilici), Ankara 2006, II, 127-135; Yılmaz Önge, “Anadolu Mimarî Sanatında Ahşap Stalaktitli Sütun Başlıkları”, Önasya, IV/37, Ankara 1968, s. 6-9.

Zeynep Hatice Kurtbil

Aksaray Ulucamii.

Osmanlı tahrir defterlerinde Karamanoğlu Mehmed Bey Camii adıyla geçen yapı ulucami adını sonradan almıştır. Caminin bânisi ve yapım tarihi hakkında farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılara göre Anadolu Selçuklu eseri sayılan yapının ilk defa Sultan I. Mesud zamanında (1116-1155) inşa edildiği ve II. Kılıcarslan döneminde (1155-1192) onarıldığı kabul edilmektedir. Caminin minberi bu ilk yapıdan kalmıştır; üzerinde minberin ve yapının mimarı Hoca Nûştegin el-Cemâlî’nin ismi yazılıdır. Günümüzde Aksaray Müzesi’nde bulunan kitâbeye göre yapı, mimar Fîruz tarafından Karamanoğlu II. Mehmed Bey zamanında 811 (1408) yılında yenilenmiştir. Bazı araştırmacılar ise vakfiyelere dayanarak yapının inşasına Karamanoğlu Mehmed Bey zamanında başlandığı ve oğlu II. İbrâhim döneminde 834 (1431) yılında tamamlandığı, minberin de II. İbrâhim tarafından bir Selçuklu yapısından getirildiği ileri sürülmektedir. 1118’de (1706) bir minare eklenen yapı 1883’te onarım geçirmiştir. 1901 yılında yapının batı tarafına bir şadırvan eklenmiştir. Cami 1925’te mühendis Sâlih Bey tarafından esaslı bir onarımdan geçirilmiştir. Bu onarım sırasında özellikle batı cephesi ve taçkapıda değişiklikler yapılmış, minaresiyle şadırvanı yeniden inşa edilmiştir. Yapı son olarak 1980’de tamir edilmiş ve üst örtüsü yenilenmiştir.

Çok ayaklı cami tipinde inşa edilen yapı kareye yakın dikdörtgen plana sahiptir. Kesme taştan inşa edilen caminin cephe duvarları batı yönünde beş, kuzey ve güney yönlerinde üçer payanda ile desteklenmiştir. Yapının kuzeybatı yönünde dikdörtgen planlı bezirhâne, batı cephesinin güneyinde bugün kitap satış yeri olarak kullanılan dikdörtgen planlı bir mekân yer

almaktadır. Bu birimlerin hangi tarihte yapıldığı bilinmemektedir. Caminin aydınlatılması cephelere açılan dikdörtgen formlu pencerelerle sağlanmaktadır. Belli bir düzen göstermeyen pencereler batı ve güney cephelerinde iki sıra, kuzey ve doğu cephelerinde tek sıra halinde ele alınmıştır. Güney ve doğu cepheleri sağır sivri kemerlerle şekillenmiş ve pencereler bu kemerler içine yerleştirilmiştir. Yapının batı ve kuzey cephelerinde birer giriş bulunmaktadır. Ana giriş batı cephesindedir ve bezemesiyle diğer cephelerden ayrılmaktadır. Cephenin ortasında yer alan taçkapı dikdörtgen formlu ve cepheden taşkın biçimde ele alınmıştır. Mukarnaslı kavsaraya sahip, sivri kemerli girişin iki yanında birer niş görülmektedir. Cephenin iki yanında pilastırlarla iki katlı düzenleme oluşturulmuştur. Bu düzenlemelerden altta yer alanında mukarnaslı bir niş ve bunun üzerinde yatay yerleştirilmiş boş bir kartuş bulunmaktadır. Bu düzenlemenin üzerinde dilimli, kör bir kemer ve iki yanında birer rozet motifi mevcuttur. Üstte yer alan ikinci alanda ise şemse formunda bitkisel bezeme görülmektedir. Cephe düzenlemesi üstte profilli bir kornişle sınırlandırılmış olup taçkapının üstü içi bitkisel bezemeli üçgen alınlıkla sonlanmaktadır.

Yapı iç mekânda birbirine sivri kemerlerle bağlanan on iki pâye ile yirmi beş birime ayrılmıştır. Bu birimlerin üzeri mihrap önünde ve müezzin mahfilinde kubbe, diğer birimlerde tonozla örtülüdür. Tonozlar girişte kilit taşı süslü kaburgalı tonoz, diğer birimlerde çapraz tonoz şeklindedir. Mihrap önünde yer alan kubbe kıvrımlı kemerler üzerine oturmaktadır; geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Kubbe eteğinde ve eksenlerde birer adet yuvarlak niş görülmektedir. Bu nişlerin önceden pencere açıklığı olduğu ve örülerek kapatıldığı düşünülmektedir. Müezzin mahfili önündeki kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Bu birimin kuzeyinde mukarnaslı tonoz bulunmaktadır. Yapının kuzeyi iki kat halinde düzenlenmiştir. Mahfile çıkış yapının batı duvarına bitişik ahşap merdivenle sağlanmaktadır, kuzey cephesinde de bir dehlizle mahfile geçişi sağlayan bir kapı vardır. Güney duvarının sağ kıble köşesinde sonradan örülmüş bir kapı açıklığı görülmektedir.

Yapının süsleme açısından en önemli kısmı ahşap minberidir. Selçuklu döneminin özgün örneklerinden biri olan minber kündekârî tekniğiyle

yapılmış, sedef kakma ve kabartma süslemelerle değerlendirilmiştir. Bitkisel ve geometrik motiflerle bezenen minberin kapı kanatları ve korkuluklarında Selçuklu sülüsüyle yazılmış bazı sûreler vardır. Güney duvarının ekseninde yer alan, alçıdan yapılmış mihrap son dönem eseridir. Dikdörtgen çerçeveli mihrap üstte dilimli bir kemer ve içinde mukarnas kavsaralı niştten meydana gelmektedir. Nişin iki yanında birer kabara bulunmaktadır. 1925'te yapılan onarımlar sırasında yenilenen minare caminin güneybatısında, yapıdan bağımsız şekilde ele alınmıştır. Kesme taştan minarenin kürsü kısmı altıgen planlı, gövdesi çokgen formludur. Çift şerefeli olan minare üstte konik bir külâhla sonlanmaktadır. Geçirdiği tamirler neticesinde dış cephesinde bir takım değişiklikler yapılan Aksaray Ulucamii iç planı ile özgünlüğünü korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Sapancalı Hüsnü, Hasan Dağı'nda İlmî Cevelan (haz. Nevzat Topal), Konya 2009, s. 54-58; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 12; A. Gabriel, Niğde Türk Anıtları (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1962, s. 72-73; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, I, 1221-1287; a.mlf., "Aksaray Ulu Camii", VD, sy. 10 (1973), s. 273-288; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 177-178, 322-324; Muhammet Görür, Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri (yüksek lisans tezi, 1991), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-110; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 177-179; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, Ankara 2006, s. 78-80; Zeki Oral, "Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, sy. 5 (1962), s. 26-29; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Türk-İslâm Devri Yapılarında Enteresan Bazı Taş Kemer ve Tonozlar", EFAD, sy. 9 (1978), s. 327-328.

Zeynep Hatice Kurtbil

Akşehir Ulucamii.

Konya’nın Akşehir ilçesindeki cami, XIII. yüzyıl başlarında inşa edilmiş olup Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) genişletilmiştir. İlk yapıdan günümüze yalnızca avluda yer alan, kitâbesine göre 610 (1213) tarihli minare ulaşmıştır. Çeşitli dönemlerde tamir gören yapının avlu duvarında 1226 (1811) tarihli bir çeşme bulunmaktadır.

Duvarları sıvalı olmakla birlikte sıvaların döküldüğü kısımlardan görülebildiği kadarıyla caminin duvarları moloz taş-tuğla almaşık örgülü olduğu anlaşılmaktadır. Caminin önünde yakın zamanda ilâve edilmiş camekânlı bir son cemaat yeri mevcuttur. Son cemaat yerinde sağda mukarnaslı bir mihrap nişi vardır. Ortada yer alan ve geç devirde ele alınan sivri kemerli bir kapıdan beş basamakla inilerek ulaşılan harim yatık dikdörtgen planlı ise de batı duvarı çarpıktır. Mihraba dik yedi neften meydana gelen harimde mihrap akstan hafif sola kaymıştır. Nefler farklı kesitli sütun ve pâyelerin taşıdığı tuğla örgülü sivri kemerlerle düzenlenmiştir. Sütunlar ve başlıklar devşirmedir. Geniş, sivri kemerli açıklıklarla yanlara bağlanan ve kırık pandantiflerle geçişi sağlanan onikigen kasnaklı mihrap önü kubbesi iki nefi kesmektedir. Kubbeyi taşıyan ayaklardan ikisi mihrap duvarından öne doğru çıkma yapmış, serbest olan diğer ikisi ise “L” kesitli olarak ele alınmıştır. Kubbe üstten piramidal bir çatı, harim ise içten ahşap tavan, dıştan kırma çatıyla örtülüdür.

Harimin doğu ve batı cephelerinde üç, güney cephesinde dört, kuzey cephesinde beş pencere vardır. Caminin doğu cephesinde harime geçişi sağlayan bir kapı yer almaktadır. Üstte tuğladan sivri kemerli biçimde düzenlenen kapı altta kesme taştan basık kemerli açıklığa sahiptir. Kapının üstteki kemerinin iki yanında mozaik çini kitâbe görülür. Yakın dönemlerdeki onarımlar sonucu kapalı kısımları da açığa çıkarılan çini mozaik süslemeli mihrapta görülen geometrik desenler fîrûze ve patlıcan moru renklerindedir. Örgü düzenlemeli ve altı-on iki kollu yıldızlardan meydana gelen geometrik desenli iki bordür mihrabı üç yönden çevrelemektedir. Mukarnaslı yaşmağın konturları tuğla, içleri mozaik çinilerden geometrik desenlidir. Köşelerde çarkıfelek formunda kûfî hatla Ali ismi tekrarlanmıştır. Beş kenarlı nişin içerisinde her bir kenarı dilimli kemerli ve geometrik süslemeli olarak düzenlenmiştir. Üstte nesih hatla “Allahüekber” yazısı tekrar edilmiştir.

Camiden ayrı olarak ele alınan minare avlunun kuzeydoğu köşesinde bulunmakta olup bir duvar ile camiye bağlanmaktadır. Tuğla ve devşirme malzeme ile inşa edilmiş kare kaide üzerinde yer alan minare tuğladan silindirik gövdelidir. Kaidenin güney cephesinde kapı, batı cephesinde devşirme malzeme üzerine yazılan ve minarenin 610 (1213) yılında Said Hacı Necmeddin Necibzâde Ebûsaîd İbrâhim adına babası tarafından yaptırıldığını belirten kitâbe mevcuttur. Sekizgen pabuçluğun üstü kirpi saçak gibi düzenlenmiş olup her cephesinde sivri kemerli yüzeysel nişler vardır. Nişlerden bazılarının içlerinde fîrûze renkte sekiz kollu yıldızlar arasında patlıcan moru çiniler görülmektedir. Kirpi saçaklı geçişe sahip şerefenin buradan itibaren üst kısmının yenilendiği anlaşılmaktadır. Avluda bulunan ve barok özellikler gösteren şadırvan altı sütuna oturan bitkisel süslemeli başlıklar üzerinde on iki kemerli kasnaklıdır ve içten ahşap tavanlı, dıştan kurşun kaplı sivri bir külâhla örtülüdür. Mermerden dilimli haznesi üzerinde metal şebekeler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hakkı Konyalı, Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir: Tarihî-Turistik Kılavuz, İstanbul 1945, s. 347-354; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 208-209; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 60-61; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 188; Tahsin Samur, Akşehir'deki Türk Mimari Eserleri (doktora tezi, 1990), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yekta Demiralp, Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları, Ankara 1996, s. 9-16, 147-149; Gönül Öney, "Akşehir Ulu Camisi", Anadolu: Anatolia, IX, Ankara 1965, s. 171-184.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

Balıkesir Ulucamii

(bk. ZAĞANOS PAŞA KÜLLİYESİ).

Bayburt Ulucamii.

Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud döneminde (1282-1299, 1302-1308) yaptırıldığı kabul edilen cami özgün planı esas alınarak 1970'li yıllarda yeniden inşa edilmiştir. İlk yapıdan günümüze harim mekânına açılan iki kapı, mihrap önü kubbesinin geçiş elemanı olan mukarnaslı tromplardan birkaçı ve minare ulaşmıştır. Yapı geçirdiği birçok değişime rağmen özgün durumu hakkında fikir vermektedir. Vakıf kayıtlarına göre caminin XVI. yüzyılda şehirdeki on bir zemin, iki bahçe ile on beş dükkân ve bir değirmenin kirasından müteşekkil evkafı mevcuttu.

Üç nefle bölünen dikdörtgen formlu bir plan şeması gösteren yapının doğu yönünde son cemaat yeri bulunmaktadır. Buradaki ahşap direk ve konsollar zamanımıza kadar gelmeyen ahşap bir son cemaat yerinin varlığını düşündürmektedir. Mekânın dış tarafında güney yönündeki giriş üzerinde 1266 (1850) tarihli bir onarım kitâbesi yer almaktadır. Yapıda beş kitâbe de son cemaat yerindedir; bunlardan dördü geç devir Osmanlı kitâbesi, biri de İlhanlı dönemine ait bir türbe kitâbesidir. Üst örtüsü içten ahşap kirişli düz dam şeklindeki son cemaat yerinden harime geçişi sağlayan iki kapı vardır. Kapılardaki zengin geometrik, bitkisel ve figürlü süslemelerle Selçuklu geleneği yansıtılmıştır. Dikdörtgen bir bordürün sınırladığı sivri kemerli kapıda kemerin iç yüzeyi zencerek motifiyle, dış yüzeyi ise sekizgen geçmelerle dolgulanmıştır.

Harim mekânı dikdörtgen formlu, mihrap yönüne dik uzanan üç nefli, mihrap önü kubbeli bir plana sahiptir. Nefleri meydana getiren sekiz adet kalın taş pâyenin yüzeyleri sıvalıdır. Sivri kemerlerle birbirine bağlanan taş pâyeler yapının geçirdiği bir onarımda ahşap direklerle desteklenmiştir. Yerel üslûpta ahşap işçiliğine sahip bu destekler, ahşap kirişli düz toprak dam şeklindeki üst örtünün ağırlığını ve yapının doğuya eğimini dengelemek amacıyla yapılmış olmalıdır. Mihrap önünde iki pâyeye oturan üç geniş sivri kemerin teşkil ettiği kare mekânın üzeri geçişi mukarnaslı tromplarla sağlanan kubbe ile örtülüdür. Dıştan algılanmayan, kâgir olması muhtemel kubbe ahşap örtülüdür. Orta sahın üzerinde kare formlu, sonradan camla kapatılan bir aydınlık feneri yer almaktadır. Mihrabın yanında ve son cemaat yerinde açılan pencerelerin yanı sıra aydınlık feneri de harim mekânını aydınlatmaktadır. Döneminde çinili bir kompozisyona sahip

bulunması muhtemel mihrap özgün haliyle günümüze ulaşmamıştır. Dikdörtgen çerçeveli, sivri kemerli, mukarnaslı kavsaralı mihrabın iki yanında sıva altında birer kandil motifine rastlanmıştır.

Caminin kuzeydoğusunda görülen tuğla minarenin silindirik gövdesi kare kesitli bir kaideye oturan sekizgen pabuçluk üzerinde yükselir. Kaidedeki 1277 (1860-61) tarihli kitâbe minarenin geç devirde onarım gördüğünü ortaya koyar. Kaidenin köşeleri pahlanmış, pabuçluğun her yüzü hafif sivri kemerli yüzeysel nişlerle hareketlendirilmiştir. Bu nişlerde yer yer bugüne kadar gelen mozaik çini parçaları görülmektedir. Aynı tekniğe şerefe altını dolanan basit mukarnaslı kuşağın hemen altında da rastlanır. Buradaki çini süslemeli kuşak da Selçuklu geleneğini sürdürmektedir. Mozaik çini tekniğiyle fîrûze ve patlıcan moru tonlarında ele alınan süslemede kompozisyonu geometrik ve bitkisel öğeler oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gümüşhane İl Yıllığı/1967, Ankara 1968, s. 163; İsmet Miroğlu, XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı, İstanbul 1975, s. 125-126; Gülyüz (Akagün) Uslu, Gümüşhane ve Çevresinin Tarihi-Sanat Eserleri (1969/1971), İstanbul 1980, s. 47-50; Bayburt Turizm Envanteri, Bayburt 1996, s. 24.

Tuğba Erzincan

Bergama Ulucamii.

İzmir'in Bergama ilçesindeki cami 801 (1398-99) yılında I. Bayezid (Yıldırım) tarafından inşa ettirilmiş olup Yıldırım Camii diye bilinmektedir. XX. yüzyılın başında bakımsız durumdaki yapı 1905'te bir onarım geçirmiştir. Bazı araştırmacılar bu onarımlarda caminin üç cephesinin eski temelleri üzerine, arka cephesinin ise genişletilerek onarıldığını düşünmektedir. Bu esnada yıkık olan minare de onarılmıştır. 1949'da yıkılan minare 1956'da tekrar ele alınmış, 1970-1971 yıllarında yapılan onarımlar sırasında tamamen yıkılarak yeniden inşa edilmiştir. Şadırvan da

1949 yılından sonra eklenmiştir.

Kesme taş ve kaba yontu taşla inşa edilen yapının kasnaklarında taş ve tuğla almaşık örgü, cephelerde yer yer devşirme malzeme kullanılmıştır. Aydınlatmanın

beden duvarları ve kasnaklar üzerine açılan pencerelerle sağlandığı yapıda iki sıralı pencere düzeni görülmektedir. Kuzey ve güney cephelerinde üçgen alınlıklı olan yapının cepheleri üstte profilli bir silme ile sonlanmaktadır. Üstte orta aksta sekizgen kasnaklar üzerine oturan kubbelerle, yan akslarda ise eğimli çatı ile örtülüdür. Kuzey ve batı cephesinde birer kapısı bulunan caminin taçkapısı kuzey cephesinin ortasında yer almaktadır. Silmelerin meydana getirdiği dikdörtgen bir çerçeve içine alınan giriş mermerden basık kemerlidir. Kemerin üzerinde bitkisel ve geometrik bezemeli lento ve bunun üzerinde içinde üç satırlık inşa kitâbesi mevcut sivri kemerli alınlık görülmektedir. Batı yönündeki diğer kapı sivri kemer altında dikdörtgen açıklıklıdır. Kareye yakın dikdörtgen planlı cami mihraba dik üç neflidir ve dokuz birim halinde ele alınmıştır. Birimlerin üzeri, orta aksta birbirine sivri kemerlerle bağlı dört ayak üzerine oturan sekizgen kasnaklı üç kubbe ile örtülüdür. Ortadaki kubbe sekiz dilimli olup kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Yanlar yuvarlak kemerlerle desteklenen beşik tonozlarla örtülüdür. İkinci sıra pencerelerin altında bütün yapıyı dolanan profilli bir korniş bulunmaktadır. Aynı düzenleme üst örtüyü taşıyan ayaklar üzerinde de kullanılmıştır. Ayaklar dışında yapının içi sıvalıdır. Harimin kuzeyindeki mahfil tamirler sırasında yeniden yapılmıştır.

Yapının alçı mihrabı dikdörtgen çerçeve içerisinde mukarnaslı kavsaraya sahiptir. Kavsaranın çevresi geometrik ve bitkisel bezemelidir. Bu süslemelerin dışında mihrabın iki yanında kûfî bir yazı kuşağı görülmektedir. Caminin minberi mermerdir. Süsleme açısından sade olan minberin yan aynası bezemesizdir ve korkulukları geometrik geçmelerden meydana gelen kompozisyona sahiptir. Basık kemerli kapısının üzerinde bitkisel bezemeler vardır. Minber üstte prizmatik mermer bir külâhla sonlanmaktadır. Yapının mihrabında ve mihrap önü kubbesinde yer alan kalem işi süslemeler geç döneme ait örneklerdir. Caminin kuzeybatısında yapıdan ayrı olarak ele alınan kesme taştan minare kare planlı kaide üzerinde köşeleri pahlı pabuçluğa oturan çokgen gövdeye sahiptir. Şerefe

altı mukarnaslı olan minare alt kısımda silindirik, üstte konik biçimde devam eden külâhla sonlanmaktadır. Caminin kuzeyindeki kesme taştan, sekizgen planlı şadırvanda basık kaş kemerlerin birbirine bağladığı sütunlarla taşınan üst örtü ortası fenerli düz çatıdır. Mermer su haznesi üzerinde görülen yazılar Bergamalı şair Aşkî Efendi'ye aittir. Bergama Ulucamii, mihraba dik üç nefli ve çok birimli planı ile bu grubun son örneklerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Bayatlı, Bergama Tarihinde Türk-İslâm Eserleri, İstanbul 1956, s. 18-21; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 373-378; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 232-233; Bozkurt Ersoy, Bergama Camii ve Mescitleri, Ankara 1989, s. 5-13; a.mlf., "Bergama Ulu Camii", Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, sy. 4, İzmir 1988, s. 57-66; Yıldıray Özbek, Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453), Ankara 2002, s. 171-176; Sedat Bayrakal, Erken Osmanlı Dönemi Minberleri: 1300-1500 (doktora tezi, 2007), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-45.

Zeynep Hatice Kurtbil

Birgi Ulucamii.

İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı Birgi kasabasındadır. İnşa kitâbesinden 712 (1312) yılında Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılan yapı Aydınoğulları'nın ilk camisi özelliğini taşır. Kuzeybatı köşesinde vaktiyle yer alan medrese ve batı tarafındaki Aydınoğlu Mehmed Bey'in türbesiyle bir külliye düzeni içinde inşa edilmiştir. Caminin güneydoğusundaki hamamın da aynı yapı topluluğunun bir parçası olması kuvvetle muhtemeldir. Medrese Yunan işgali sırasında tahrip edilmiştir. Aydınoğulları'nın ilk merkezi Birgi'de kasabanın ortasından geçen derenin sol yanındaki hafif eğimli arazi üzerine inşa edilen yapıda zeminde görülen izler ve etrafa dağılmış durumdaki parçalar, cami ile Aydınoğlu Mehmed

Bey Türbesi'nin bulunduğu alanda daha önce bir yapının (ya da yapıların) mevcudiyetine işaret eder. Hem cami hem türbenin duvar örgüsünde bol miktarda devşirme malzemenin kullanılması inşaat sırasında bu kalıntıdan geniş ölçüde faydalanıldığını göstermektedir.

Cami kare planlı, mihraba dikey beş nefli plana sahiptir. Mihrap önü bölümü bir kubbe ile örtülen yapıda üst örtü çift eğimli kırma çatıdır. Yapının iki sıra halindeki pencereli cephelerinden kuzey ve batı cephesi tamamen moloz taşla, güney cephesi devşirme bloklarla, doğu cephesi alt bölümü moloz taş, üst bölümü yine devşirme bloklarla örülmüş olup dikkat çekicidir. Simetrik bir düzenlemenin esas alındığı doğu cephesinde ortadaki kemerli

kapının iki yanında altta ve üstte süslemeli ikişer pencere yer alır. Cephenin güney köşesine dikdörtgen bir niş içinde devşirme mermer aslan heykeli yerleştirilmiştir. Güneybatı köşesindeki tuğladan silindirik minare, gövdesini kaplayan fîrûze sırlı tuğlalardan zikzak baklavalı örgüsüyle Selçuklu geleneğini yansıtan bir örnektir. Yapının ana girişi kuzey tarafındadır. Bu kısımda sonradan yapılan ve 1944 depreminde yıkılan bir son cemaat yeri bulunuyordu. Kapı üzerindeki iki satırlık sülüs kitâbede inşa tarihi ile bâni adı yazılıdır. Kare planlı iç mekân, dört sıra halindeki on beş sütunun arasına kuzey-güney doğrultusunda atılan kemerlerle derinlemesine beş nefe bölünmüştür. Daha geniş tutulan orta nefte mihrap önünde pandantifli bir kubbe vardır. Yapıyı orta nefi çift, yan nefleri tek yöne eğimli ahşap konstrüksiyonlu çatı örter. Kemerler başlıklarıyla birlikte devşirme sütunlara oturur.

İç mekân çini ve ahşap işçiliği açısından önemlidir. Mihrapla mihrap önü mekânının orta nefe bakan kemeri koyu mor ve fîrûze renginde mozaik-çini süslemelidir. Kemerin üstünü iç içe kesişen altıgenlerle birlikte sülüs bir kitâbe kuşağı kaplar. Mukarnas kavsaralı, dikdörtgen planlı, nişli mihrapta ise geometrik desenlerin ağırlıkta bulunduğu bir kompozisyon hâkimdir. Selçuklu geleneğini yansıtan mihrabın çini süslemesinde bugün yer yer dökülmeler meydana gelmiştir. Çini süslemenin bu kadarla sınırlı olmayıp zamanında kubbenin de mozaik-çini ya da sırlı tuğla kaplandığı tahmin edilmektedir. 722 (1322) tarihli kündekârî tekniğindeki ceviz minber Muzafferüddin b. Abdülvâhid adlı ustanın eseridir. İç mekânda alt

pencereleri örten ahşap kapaklar farklı kompozisyon özellikleri ve çok özenli işçilikleriyle dikkat çeker. Kapı ve pencere kanatlarının minberle aynı zamanda ve büyük ihtimalle aynı usta tarafından yapıldığı düşünülmektedir. Birgi Ulucamii, planıyla mimari açıdan bir yenilik getirmezken asıl gelişmeyi dış cephe düzeniyle göstermektedir. Yapıda çift sıra pencereli, dışa açık, daha hareketli cephe tasarımlarıyla çarpıcı, kayda değer bir değişim sağlanmıştır. Malzemesi ve özenli işçiliğiyle öne çıkan doğu cephesinin düğümlü geçmeli, dilimli kemerli dekoratif mermer pencerelerinde Memlük mimarisinin etkileri görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 174-175; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/ 1929, s. 107-115; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 20-24, 80-83, plan 32, rs. 33; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 96-97; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 55; a.mlf., "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, III (1970), s. 135-149; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 211-212; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatı'nın Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 128-129; Hakkı Önkal, "Birgi Ulu Camii Hakkında Bazı Mülahazalar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi: Bildiriler, Ankara 1995, III, 31-36; Selda Kalfazade, Anadolu'da Aydınoğulları Dönemi Mimarisi (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-79; a.mlf., "Aydınoğlu Eserlerinde Çini Kullanımına Dair", Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları (haz. Yıldız Demiriz), İstanbul 1996, s. 97-102; a.mlf., "Birgi'de Aydınoğlu Devri Mimarisi", Sanatsal Mozaik, III/28, İstanbul 1998, s. 36-43; Köprülüzâde M. Fuad, "Aydınoğulları Tarihine Ait", TM, II (1928), s. 422-424; Halim Baki Kunter, "Birgi'de Ulucami", Ülkü, I/2, Ankara 1947, s. 11-13; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, sy. 5 (1962), s. 60-62; Ali Haydar Bayat, "Birgi Ulu Camii Ahşap İşleri", Antik Dekor, sy. 32, İstanbul 1995, s. 94-97.

Selda Kalfazade

Bitlis Ulucamii.

Kûfî kitâbesine göre yapı 545 (1150) yılında Mervânoğulları'n-dan Ebü'l-Muzaffer Muhammed tarafından yaptırılmıştır. Ancak bu kitâbenin onarım kitâbesi olduğunu ileri sürenler de vardır. Birçok defa onarım gören ve 1062'de (1652) esaslı şekilde elden geçirilen yapı 1916'daki Rus işgali sırasında hasar görmüş, 1985 yılında tekrar onarılmış, yapıya son cemaat yeri ve bazı pencerelerin eklenmesinin yanı sıra dereye bakan batı kenarı boyunca bir teras duvarı örülmüş, ayrıca kuzey yönüne müştemilât, helâ gibi yapılar inşa edilmiştir.

Doğu-batı istikametinde enine gelişen mihraba paralel üç nefli ve mihrap önü kubbeli yapı kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. Doğu cephesinde yuvarlak kemerli, batı cephesinde müdahale görerek genişletilen dikdörtgen formlu üçer pencere, kuzey ve güney cephesinde ikişer pencere açıklığı yer almaktadır. Silindirik kasnağında dört pencere bulunan pandantifli kubbe dıştan taş bir külâhla örtülüdür. Beşik tonozlu neflerin üstü aslında düz topraktı, onarım sonrası kurşun kaplı kırma çatıya dönüştürülmüştür. Onarım esnasında girişin sağlandığı kuzey cephesi değişime uğramış, bu yöne betonarme bir son cemaat yeri ilâve edilmiştir. Caminin ana kütlesinden biraz daha alçakta kalan bu bölüm ortada kapı, iki yanda birer

pencere olmak üzere altta üç adet yuvarlak kemerli açıklığa sahipken üstteki üç pencere açıklığı dikdörtgen formludur. Harim mekânına üç kapı ile giriş sağlanmaktadır. Orta kapının solunda yedi satırlık Arapça kûfî kitâbe, doğudaki kapının üzerinde ise dört kartuşlu ikinci bir kitâbe mevcuttur. Harim, mihraba paralel yönde uzanan sekiz adet dört kollu pâyenin taşıdığı sivri kemerlerle üç nefe ayrılmıştır. Doğu ve batı cephelerinde duvara gömülü olan bu pâyelerden mihrap önünde yer alan ikisi kubbeyi vurgulamak üzere diğerlerinden daha kalın ve zengin profillidir. Yarım daire planlı nişe sahip mihrap ikiz sütunlara oturan hafif sivri kemerli bir düzenleme gösterir. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınan mihrabın çevresi fayans kaplanmıştır. Sade bir şekilde tasarlanan harim mekânının geçmişte ahşap bir mahfilinin bulunduğu bilinmektedir.

Caminin kuzeybatı yönünde ayrı bir kütle halindeki minare kesme taş malzeme ile inşa edilmiştir. Kare kaide üzerine oturan ve iki silme ile sonlanan pabuçluğun köşeleri pahlanmıştır. Profilli bileziklerle üç eşit bölüme ayrılan kalın silindirik gövde tek şerefelidir. Bir dönem saat kulesine dönüştürülmesi düşünülen minarenin petek bölümünde bazı değişiklikler yapılmıştır. 1970'li yıllara kadar mevcut durumunu koruyan minarenin üst bölümü sonraki dönemde yıldırım düşmesi sonucu hasar görerek yenilenmiştir. Bugün masif olan petek bölümü taş bir külâhla sonlanmaktadır. Minarenin 898 (1493) tarihli iki satırlık kitâbesinden dolayı geç dönemde yapıldığını ileri süren görüşlerin yanı sıra bunun bir onarım kitâbesi olduğunu belirten görüşler de vardır. Bitlis Ulucamii yalnızca Bitlis'in değil bütün Anadolu'nun en erken tarihli yapılarından biridir. Yapı, mihrap önü kubbeli planı ve sağlam kesme taş mimarisiyle Artuklu cami mimarisinin gelişimini etkilemiştir ve Büyük Selçuklu mimarisinin Anadolu'daki ender örneklerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, "1959 Haziranında Bir Doğu Anadolu Gezisine Dair Notlar", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 48-49; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 103-104; M. Oluş Arık, Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı, Ankara 1971, s. 13-15; Bitlis İl Yıllığı, 1971, Ankara 1971, s. 69; Bitlis İl Yıllığı, 1973, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 11, 130; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 290; Recep Yaşa, Bitlis'te Türk İskânı (XII-XIII. Yüzyıl), Ankara 1992, s. 39; Haşim Karpuz, Anadolu Selçuklu Mimarisi, Konya 2001, s. 26; Abdüsselam Uluçam, Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı II: Bitlis, Ankara 2002, s. 21-24; Necla Verel, "Bitlis Camileri", Vakıflar Bülteni, sy. 1, İstanbul 1970, s. 128-142.

Tuğba Erzincan

Bursa Ulucamii.

Minberindeki tarihten 802 (1399-1400) yılında tamamlandığı anlaşılan cami ve külliyeyi I. Bayezid yaptırmıştır. Mimarı kesin olarak bilinmemekle beraber Ali Neccâr ya da Hacı İvaz Paşa tarafından inşa edildiği düşünülmektedir. Bursa salnâmelerinde, "Ahvâl-i umûmiyyesinden binayı yapan mimarın Rum olduğu anlaşılıyor" şeklinde bir bilgi varsa da doğruluk derecesi tartışılabilir. İlk planlandığında cami, medrese, hamam, bedesten, dükkânlar ve meşrutalardan teşekkül eden bir külliye halinde tasarlanmış, daha sonraki devirlerde etrafına şadırvanlar, muvakkithâne, muallimhâne, müezzin ve muvakkit odaları gibi yapılar ilâve edilmiştir. Son yıllarda bu ilâve yapılar ortadan kalkmış, hamamı da işlevini yitirmiştir. Cami, bedesten ve medrese etrafındaki dükkânlar aslî vazifelerini yürütmektedir. 1494, 1503, 1551, 1563, 1567, 1572, 1583, 1670, 1732, 1737, 1740, 1742 yıllarında tamir edilen cami en kapsamlı onarımını 1855 depreminden sonra görmüş, 907.500 kuruş harcanarak 1862 yılında yeniden ibadete açılmıştır.

Cami mekânı 55 × 69 m. boyutlarında kareye yakın dikdörtgen planlı olup yirmi kubbelidir. Kuzeydeki taçkapı dışında doğu ve batı cephelerinde iki kapısı daha vardır. Büyük silmelerle hafifletilen cephelere altta yirmi altı, üstte otuz iki pencere açıldığı gibi onikigen planlı mermer havuzun kubbesinin üzeri açık bırakılarak caminin havalandırılması ve ışık alması sağlanmıştır. Yapıyı örten 11 m. çapındaki kubbeler on iki adet kare pâye ile taşınmaktadır. Bu ayakların her yüzünde celî sülüs ve kûfî hatlarla esmâ-i hüsnâdan örnekler yazılmıştır. Caminin içini âdeta hat müzesine çeviren ayaklardaki ve duvarlardaki yazılar Abdülfettah Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Sâmi Efendi, Mehmed Şefik Bey gibi meşhur hattatlara, tahrir ve konturlar da Mücellid Mehmed Efendi'ye aittir; camide II. Mahmud'a ait bir levha da yer almaktadır. XVI. yüzyılda varlığı bilinen bu yazılar en son 1855 depreminin ardından tamir görmüş, bir kısmı onarılmış, bir kısmı da silinip yeniden yazılmıştır.

Caminin ceviz ağacından kündekârî minberi bir sanat şaheseridir. Ustası el-Hâc Muhammed b. Abdülazîz İbnü'd-Dakkī'dir. Minberin ilginç özelliklerinden biri de Kur'ân-ı Kerîm'deki âyet sayısına tekabül eden 6666 adet parçadan meydana gelmesidir. Bundan daha da önemlisi minberin mihraba bakan doğu yüzünde güneş sisteminin yani güneş ile

gezegenlerinin, batı yüzünde ise galaksi sisteminin tasvir edilmiş olmasıdır. Mihraptaki süslemeler 1862 yılında Bursa'ya sürgün

edilen Tevfik Paşa tarafından yaptırılmıştır. Mihrabı çevreleyen dört frizden biri kûfî yazı kuşağı, biri stilize motif kuşağı, diğer ikisi bitkisel süsleme kuşağı halinde düzenlenmiştir. Mihrap nişinin iki köşesinde mermer şeklinde boyanmış sütunçe figürü ile bunların yanlarında köşe dolgusu olarak iri rûmî ve palmetlerden bir koltuk tasarımı vardır. Bu iki koltuk süslemelerinin arasında rûmîlerden teşekkül eden büyük bir kandil motifi ve bu motifin ortasındaki damla içinde sülüs yazı ile müsennâ bir âyet yer almaktadır.

Yıldırım Bayezid evkafının mütevellisi Mustafa Efendi'nin sekiz ağaç direk üzerine yaptırdığı sade ve zarif müezzin mahfiline çıkan merdivenin altındaki alınlıkta şair Rahîmî'ye ait ta'lik yazılı kıta 956 (1549) tarihlidir ve camide tarihi bilinen en eski yazıdır. 2009'da yapılan onarımda bu kıta ile birlikte müezzin mahfiline çıkan merdivenin koltuğundaki, deri üzerine nakşedilmiş natüralist üslûpta bitkisel süslemeler tamamen ortaya çıkarılmıştır. Müezzin mahfilinin karşısında yer alan rokoko üslûbundaki mermer vaaz kürsüsü üzerinde ta'lik beyitle 1231 (1816) tarihi vardır. Ayrıca mihrabın yanında ahşap bir vaaz kürsüsü bulunmaktadır. Caminin güneydoğu köşesindeki hünkâr mahfili 1862'de Sultan Abdülaziz tarafından ahşaptan, çok sade bir şekilde yeniden yaptırılmıştır. Mahfilin alt bölümü eskiden beri kütüphane olarak kullanılmaktaydı. 1786'da Münzevi Abdullah Efendi burada bir kütüphane kurmuş, kendi kitaplarını bağışladığı gibi Yenişehirli Hacı Osman Efendi adında bir kişinin kitaplarını alarak vakfetmiştir.

İki minareden batıdakini Yıldırım Bayezid'in yaptırdığı, doğudaki ikincisinin de ilk yapıda planlandığı halde yarım kaldığı, bir müddet bu şekilde kullanılarak adına "güdük minare" denildiği ve daha sonra Çelebi Sultan Mehmed ya da Yavuz Sultan Selim devrinde tamamlandığı tahmin edilmektedir. Minarelerin kaideleri ve küpleri mermerden, yuvarlak gövdeleri tuğladandır. Şerefelerin ikisi de altı sıra stalaktit üzerine oturur; külâhlar ahşap ve kurşun kaplı iken son yangından sonra taştan inşa edilmiştir.

Orhan Bey'in yaptırdığı ilk bedestenin ardından Yıldırım Bayezid'in bedesteni inşa edilmiştir, bu bedesten halen işlevini sürdürmektedir. Caminin kuzeyinde ve uzakta çarşı aksına paralel şekilde planlanan bedesten altı kalın ayakla taşınan on dört kubbe ile örtülüdür. Her cephesinde birer tane olmak üzere dört kapılı yapının içinde otuz iki, etrafında ise altmış sekiz dükkân vardır. Dışarıdakilerin on ikisi Orhan Gazi vakfına, diğer seksen sekiz dükkân Yıldırım vakfına aittir. Bu bedesten daha sonra yapılan Edirne bedestenine örnek teşkil etmiştir. Batıda yine caminin vakfından Vâiziye Medresesi yer alır. Yirmi bir adet hücresi, bir dershanesi, müderris ve muîd odaları olduğu düşünülen dört bölümlü bir mekândır; bu bölümün üzerinde mahkeme kurulduğundan Mahkeme Medresesi diye de bilinir. Etrafında otuz yedi dükkânı vardır; bina yangın ve depremden dolayı günümüze kadar birçok değişikliğe uğramıştır. Kuzeybatıda bulunan ve Şengül Hamamı diye bilinen hamam küçük ve tek hamam olup soğukluk kısmından iki eyvanlı, dikdörtgen planlı sıcaklık bölümüne geçilmektedir. Burada iki adet halvet vardır, kazan ve külhan ise batıdadır. Yapı bugün Gümüşçüler Çarşısı'dır. Caminin akarından olduğu ve günlük 40 akçe kira getirdiği bilinen bir kahvehanenin XVI. yüzyılın sonlarına kadar varlığı bilinmektedir. Bu kahvehane de ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A. MKT. NZD. 156/25; 161/10; 276/6; 408/ 72; 3377/15; İ. DH. 114/5754; 401/26532/1; 405/26830/2; 405/26830/3; 423/28001; 429/ 28401; A.MKT. MHM. 133/62; 136/57; 196/14; 324/70; A. AMD. 83/66; A. MKT. UM. 5/9-1; Y. PRK.UM. 16/124; 20/74; 20/108; E. V. 16642; Bursa Kadı Sicilleri (B.K.S.), A-11, s. 258, A-19, s. 15, A-58, s. 36, A-81, s. 241, A-94, s. 35, A-99, s. 37, A-113, s. 115, A-127, s. 189, B-90, s. 13, B-94, s. 94, B-94, s. 111, B-94, s. 114, B-124, s. 36, B-124, s. 69, B-124, s. 96, B-124, s. 94; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü (haz. Hüseyin Algül v.dğr.), Bursa 2009, IV, 186-190; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 401-418; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1993, s. 100-102; Asım Yediyıldız, "Ulucami'nin Tarihçesi", Bursa'nın Kalbi Ulucami, Bursa 2009, s. 27-40; H. Basri Öcalan, "Bursa Ulucami Kütüphanesi", a.e., s. 123-132; Doğan

Yavaş, “Ulucami’nin Geçirdiği Tamirler”, a.e., s. 133-144; a.mlf., “Ressam Tevfik Paşa’nın Bursa’daki Çalışmaları”, XII. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu (Çanakkale, 15-17 Ekim 2008), İzmir 2010, s. 325-332.

Doğan Yavaş

Bünyan Ulucamii.

Kayseri’nin Bünyan ilçesinde bulunan, Anadolu Selçuklu dönemine ait yapının kitâbesinde kırıklar olması sebebiyle inşa tarihi ve bânisiyle ilgili

kesin bilgiye ulaşılamamıştır. Okunabilen kısımlarından yapının bir emîrü’l-ümerâ tarafından mimar Kālûyân’a yaptırıldığı anlaşılmakta, bundan hareketle 654 (1256) yılına tarihlendirilmektedir. Bazı araştırmacılar ise yapıyı 734’te (1333) Zahîrüddin Mahmûd b. Tâc-ı Kızıl’ın mimar Karabuli oğlu Kālûyân’a yaptırdığını ileri sürmektedir (Erkiletlioğlu, s. 84-85). Özgünlüğünü koruyarak günümüze ulaşan cami zaman içerisinde bazı onarımlar geçirmiştir. Bu onarımlardan birini gerçekleştiren Sâlih Bey’e ithafen Sâlih Bey Camii diye de adlandırılmaktadır. Yapının minaresi 1906 ve 1956 yıllarında onarılmış, toprak dam olan üst örtüsü 1964-1967 yıllarındaki onarımlarda çinko ile kaplanmıştır.

Kesme taşla inşa edilen yapı dikdörtgen planlı ahşap tavanlı olup düz çatı ile örtülüdür. Kuzeydoğu köşesinde payanda, kuzeybatı köşesinde minare yer almaktadır. Kare planlı payanda üstte köşeleri pahlanarak onikigene dönüşmekte ve piramidal bir külâhla sonlanmaktadır. Yapının aydınlatılması güney ve doğu cephelerinde ikişer, batı ve kuzey cephelerinde birer adet farklı ebat ve şekillerde pencerelerle sağlanmaktadır. Cepheler oldukça sadedir; asıl süsleme kuzey cephesinin ortasında cepheden yüksek ve dışa taşkın taçkapı üzerinde toplanmıştır. Yapının basık kemerli girişinin iki yanında mukarnaslı kavsaraya sahip birer niş vardır. Üstteki mermer inşa kitâbesi bir bölümü ön cepheye gelecek şekilde kapı girintisini dolaşmakta, kapının üzeri mukarnaslı kavsara ile sonlanmaktadır. Taçkapının etrafını beş sıra bordür çevrelemektedir. Bu bordürlerde geometrik geçmeler ve bitkisel bezemeler kullanılmıştır. Bunların yanı sıra

kıvrık dallar arasında görülen stilize aslan ve griffon başlarından meydana gelen figürlü süslemeler dikkati çekmektedir.

Cami mihraba dik üç nefli olup orta nef daha geniş ele alınarak mihrap aksı vurgulanmıştır. Yapının ahşap kirişlemeli üst örtüsü birbirine sivri kemerlerle bağlanan, ortada serbest dört, kuzey ve güney duvarlarında yarım ikişer pâye ile taşınmaktadır. Kuzey duvarı içinden üst örtüye çıkışı sağlayan merdiven bulunmaktadır. Duvarları sıvanmış yapıda tek süsleme mihrapta görülmektedir. Kesme taş mihrap beş kenarlı nişli ve mukarnaslıdır. Nişin iki yanı sütunçelerle yumuşatılmıştır. Sivri kemerin köşe dolgularında birer kabartma rozet yer almaktadır. Günümüzde yenilenmiş olan mihrapta geometrik geçmelerden meydana gelen süslemelerin bulunduğu bilinmektedir. Caminin minberi de mihrap gibi kesme taştan yapılmıştır. Yan aynalıkları bezemesiz bırakılan minberin dilimli kemerli kürsü kısmı üstte prizmatik bir külâhla sonlanmaktadır. Caminin kuzeybatısındaki minare XX. yüzyılda yenilenmiştir. Cephe yüksekliğinde ele alınmış kare planlı kaidenin köşeleri pahlanarak silindirik formlu gövdeye geçilmektedir. Minare üstte üzeri dilimli, çift kulplu kâse formuna dönüşmekte ve ufak konik bir külâhla sona ermektedir. Yapım tarihi hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte Bünyan Ulucamii taçkapısında görülen figürlü süslemeleriyle Anadolu’da önem arzeden bir yapı durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâzım Özdoğan, Kayseri Tarihi: Kültür ve Sanat Eserleri, Kayseri 1948, I, 48; Hamdi Üçok, Bünyan: Tarih-Coğrafya-İktisat-Kültür-Folklor, Kayseri 1953, s. 11; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 171-172; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, s. 6-8; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 51; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 282; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 149-151;

Ali Yeğen, Kayseri'de Tarihi Eserler, Kayseri 1993, s. 92-93; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1999, s. 128; Halit Erkiletlioğlu, Kayseri Kitâbeleri, Kayseri 2001, s. 84-85; Abdullah Satoğlu, Kayseri Ansiklopedisi, Ankara 2002, s. 47; Eylem Yurdakul, Kayseri Mihrabları: Kayseri Merkez ve İlçelerinde Bulunan Cami ve Mescidlerdeki Mihrablar, Kayseri, ts., s. 27-29; Sadi Dilâver, "Bünyan Ulu Camii-Erbaa / Akçaköy (Fidi) Silâhdar Ömer Paşa Camii", STY, II (1968), s. 184-199.

Zeynep Hatice Kurtbil

Cizre Ulucamii.

Günümüze kadar birçok onarım geçirerek ulaşan yapı bazı araştırmacılara göre İslâmiyet'in Anadolu'ya ilk girdiği yıllarda, muhtemelen VII. yüzyılda kiliseden camiye dönüştürülmüştür. Abbâsîler döneminde tamir edilen cami, 555 (1160) yıllarında Zengî Atabegi Ebü'l-Kāsım Mahmud Sencer Şah tarafından

yeniden inşa ettirilmiştir. Yapının minaresi 550'de (1155) ele alınmıştır. Üzerinde mevcut sekiz adet kitâbeden 1203 ve 1284 yıllarında da bazı onarımlar geçirdiği öğrenilmektedir. 1946'da kapıları onarılan yapı 2007'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir.

Cami enine, yamuk dikdörtgen planlı ve mihrap önü kubbeli şekilde inşa edilmiştir. Yapının kuzeyinde avlu ile medrese odaları, kuzey cephe duvarının üzerinde minaresi yer almaktadır. Avluya giriş kuzeyden iki, doğu ve batı yönlerinde birer kapı ile sağlanmaktadır. Düzgün kesme taşla inşa edilen yapının cepheleri süsleme açısından oldukça sadedir. Aydınlatma cephelerde ve kubbe kasnağında bulunan pencerelerle temin edilmektedir. Doğu ve batı cephelerinde dört, güney cephesinde sekiz adet dikdörtgen formlu pencere yer almaktadır. Harime kuzey cephesindeki yedi adet girişle geçilmektedir. Cephe ortasındaki kapı diğerlerinden daha yüksek ve geniş olup sivri kemer içinde dikdörtgen söveli biçimde ele alınmıştır. Kapının etrafında bitkisel ve geometrik süsleme görülmektedir, üzerine kûfî hatlı bir kitâbe yerleştirilmiştir. Caminin en dikkat çekici bezemeleri bronzdan yapılan kapı tokmaklarıdır. Tokmaklar iki ejderin ortasında görülen aslan başından meydana gelen bir kompozisyona sahiptir. Kapı tokmaklarından

biri 1969'da yurt dışına kaçırılmış, diğeri de İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne konmuştur. Ana girişin iki yanında bulunan diğer girişler yuvarlak kemer içerisinde dikdörtgen sövelidir. Bunların üzerlerinde kûfî hatla yazılmış birer kitâbe mevcuttur.

Yapı harimde mihraba paralel dört nefli biçimde ele alınmıştır. Yuvarlak kemerlerin birbirine bağladığı silindir formlu pâyelerin teşkil ettiği neflerin üzeri çapraz tonozlarla örtülüdür. Mihrap önü kubbeli olan yapıda kubbe sekizgen kasnak üzerine oturmakta ve kubbeye geçiş tromplarla sağlanmaktadır. Dış cepheye de yansıtılan trompların dış köşelerinde mukarnas dizileri görülmektedir. Kubbe doğu, batı ve kuzey yönlerinde birbirine bitişik ikişer pâye, kuzeydoğu ve kuzeybatıda yine birbirine bitişik üçer pâye üzerine oturmaktadır. Kubbe kasnağı ve kubbe eteğinde dörder pencere açıklığı bulunmaktadır. Mihrap güney duvarının giriş aksında yer almaktadır ve beden duvarının derinliğinde ele alınmıştır. Dikdörtgen çerçeveli mihrap, yuvarlak kemerli kavsara ve bunun içerisindeki yuvarlak kemerli mihrap nişinden oluşmaktadır. Yapılan müdahaleler sonucunda mihrap özgünlüğünü kaybetmiştir, minber ise geç dönem örneğidir.

Caminin kuzeyinde yamuk dikdörtgen planlı avlu ve medrese odaları yer almaktadır. Yakın zamana kadar bu yapılardan güneydoğu yönünde bulunan üç mekân, kuzey yönünde mevcut iki katlı mekânlar ve minare günümüze ulaşmıştı. Batı yönünde ise sadece birtakım ayak kalıntıları vardır. Avludaki şadırvan ve su kuyusu da kalıntı halindeydi. 2007'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan onarımlar sırasında avluyu üç yönden çevreleyen odalar ve revaklar yeniden inşa edilmiş, şadırvan ve su kuyusu yenilenmiştir. Avlunun ortasındaki şadırvan altıgen planlıdır ve kubbe ile örtülüdür. Kubbe kemerlerle birbirine bağlanan sütunçeler üzerine oturmaktadır. Şadırvanın yanındaki su kuyusunun üzeri baldaken tarzda inşa edilmiş olup dört sütun üzerine oturan kubbe ile örtülüdür. Caminin tuğla minaresi avlunun kuzeybatısındadır. Kare planlı, prizmatik bir kaide üzerinde yükselen minare aşağıdan yukarıya doğru daralan silindirik gövdeye sahiptir ve konik bir külâhla sonlanmaktadır. Minarenin tek süslemesi kaidenin dört yönündeki çini panolardır. Bronz kapı tokmakları ile anılan Cizre Ulucamii enine planlı, mihrap önü kubbeli mimarisiyle döneminin dikkate değer örneklerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 121; Abdullah Yaşın, Bütün Yönleriyle Cizre, Cizre 1983, s. 37-44; Z. Kenan Bilici, “Cizre Ulu Camisi Kapı Tokmaklarının İkonografik ve Kronolojik Değeri Üzerine Bir Etüt”, Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar: Güner İnal’a Armağan, Ankara 1993, s. 73-86; Mesut Balta, Kültürler Kavşağında Şırnak, İstanbul 2003, s. 229-230; Muhammed Yusuf Gandur, Ortaçağ Cizre Tarihi (M.S. 815-1515) (trc. Fadıl Bedirhanoğlu), Ankara 2008, s. 315-317; Mehmet Top, “Şırnak’taki Ortaçağ ve Sonrasına Ait Mimari Üzerine Bir Değerlendirme”, Şırnak Üniversitesi Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2010, Ankara 2010, s. 324-325; Emel Kılıç, “Kültür Tarihimiz Açısından Ortaçağ’da Cizre”, a.e., s. 406; Orhan Tuncer, “Cizre Ulu Camii ve Medresesi”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, III, Ankara 1981, s. 95-134.

Zeynep Hatice Kurtbil

Çankırı Ulucamii.

Büyük Cami ve Kanûnî Sultan Süleyman Camii adlarıyla da bilinir. 929 (1523) yılında Kanûnî Sultan Süleyman’ın emriyle yapımına başlanmış, 966’da (1559) tamamlanmıştır. Çeşitli dönemlerde onarımlar geçirmesi yapının özgün planını etkilememiştir. Cami 1992’de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan restorasyon çalışmaları sonucunda yenilenmiştir.

Cami ihata duvarı ile çevrili bir avlu içinde yer almaktadır. Kesme taştan inşa edilen yapı merkezî ve dikdörtgen planlıdır. Ana mekânın üzeri sekizgen kasnaklı kubbe ile örtülmüş, güney, doğu ve batı yönlerinde birer yarım kubbe ile desteklenmiştir. Güney yönünde bulunan yarım kubbenin yanında oluşan alanların üzeri de küçük birer kubbe ile örtülmüştür. Yapının aydınlatılması cephelere ve kubbelere açılan pencerelerle sağlanmaktadır. Cephelerde altta bir sıra basık kemerli, bunların üzerinde birer yuvarlak

formlu pencere mevcuttur. Pencerelerin arasında geniş pilastırlar görülmektedir; ayrıca

güney yönünde iki, güneybatıda ise bir adet payanda kullanılmıştır. Yapının kuzey, doğu ve batı yönlerinde üç adet girişi bulunmaktadır, önlerinde de yuvarlak kemerli birer sundurma vardır. Yapının ana girişi kuzey yönünde olup üç birimli son cemaat yerine sahiptir. Sonradan örülerek kapalı bir mekân haline getirilen bu bölüm üç kubbe ile örtülüdür. Kubbelerden ortada yer alanı ovale yakın formludur. Son cemaat yerinde girişin iki yanında birer mihrap nişi bulunmaktadır.

Dikdörtgen planlı caminin merkezî kubbesi harimde güney yönünde serbest iki, kuzey yönünde duvara gömülü iki pâye üzerine oturmaktadır. Pâyeler birbirine sivri kemerlerle bağlanmış ve kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Güney yönündeki pâyelerle duvar arasında yuvarlak kemerler kullanılmıştır. Bu kemerler iki yönde üçer sütun üzerine oturmaktadır. Kıble duvarının ortasındaki mihrap silmelerle oluşturulan dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Mukarnaslı kavsaraya sahip mihrap nişi beş köşelidir. Yapının kuzey duvarı ile doğu ve batı duvarlarının bir kısmına kadar uzanan "U" biçimindeki mahfil ahşap direkler üzerine oturmaktadır. Caminin içi geç dönem kalem işleriyle bezenmiştir. Minare yapının kuzeybatısında son cemaat yeri içindedir. Kesme taştan yapılan minare silindirik gövdelidir ve üstte konik bir külâhla sonlanmaktadır. Geçirdiği onarımlar neticesinde planında birtakım değişiklikler yapılan Çankırı Ulucamii klasik Osmanlı mimarisinin önemli örneklerinden biri olarak dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahattin Ayhan, Çankırı Tarihi, Ankara 1998, s. 156-157; Abdülkadir Dündar, "Çankırı'daki Türk İslam Yapıları", Geçmişten Geleceğe Çankırı: Çankırı Valiliği III. Çankırı Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri (28-29 Eylül 2005), Çankırı 2005, s. 250; Ahmet Elibol, XIX. Yüzyıl Başlarında Çankırı, Çankırı 2008, s. 119-120; Ahmet Kankal, XVI. Yüzyılda Çankırı, Çankırı 2009, s. 175-176; Ömer İskender Tuluk, "Osmanlı Camilerinde Mekan

Kurgusu Açısından Kare Tabanlı Baldaken Varyasyonları (15-17.yüzyıl)”, Gazi Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi, XXI/2, Ankara 2006, s. 278-279.

Zeynep Hatice Kurtbil

Çorum Ulucamii.

Sultan Alâeddin Camii, Câmi-i Kebîr, Murâd-ı Râbi‘ Ulucamii olarak da tanınır. İnşa kitâbesi bulunmamakla birlikte hurufat defterlerindeki kayıtlardan hareketle Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad’ın âzat ettiği kölelerinden Hayreddin Bey tarafından XIII. yüzyılın sonlarında yaptırıldığı kabul edilmektedir. Öte yandan minber üzerindeki 706 (1306-1307) tarihinin caminin yapım yılını gösterdiği fikri de ileri sürülmüştür. XVI. yüzyıldaki depremlerde ağır hasar görerek kullanılamaz duruma gelen cami, III. Murad döneminde Mimar Sinan tarafından esaslı şekilde onarılmıştır. Bu onarımda yapının dokuz kubbeli olarak ele alındığı belirtilse de bunu doğrulayan bir veri mevcut değildir. IV. Murad devrinde tekrar onarım gören yapıya sultan tarafından vakıf tahsis edildiği ve avlunun kuzey yönüne medrese inşa ettirildiği bilinmektedir. Daha sonraki depremlerle yine önemli ölçüde zarar gören yapı, uzun süre harap durumda kaldıktan sonra 1809’da Çapanoğlu Süleyman Bey’in büyük oğlu Abdülfettah Efendi’nin emriyle onarılmış ve ana hatlarıyla bugünkü görünümünü almış, 1911’de gerçekleşen onarımda ise son cemaat yerine kat ilâvesi yapılmış, kuzeydoğu köşesine minare yerleştirilmiştir.

Cami kareye yakın dikdörtgen planlı harimi, iki katlı son cemaat yeri ve çifte minaresiyle şehrin en büyük ve önemli camisidir. Avluya doğu, batı ve kuzey yönlerindeki üç kapı ile giriş sağlanmaktadır. Avlunun güneyinde yer alan cami kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. Kuzey cephesi, yuvarlak kemerli pencereleri, kat gelişimini yansıtan profilli silmeleri, bunları dikey yönde kesen pilastırları ve sundurmalı anıtsal kapısıyla yapının en hareketli cephesidir. Diğer cepheler de yuvarlak kemerli iki sıralı pencere düzeni göstermekte olup kemerlerin kilit taşları profillidir. Yapının içten bağdâdî kubbe şeklindeki üst örtüsü dıştan dört yöne eğimli çatı şeklindedir. Çatıda her yöne birer pencere açılmıştır. Son cemaat yeri ise beş kubbelidir. Camiye geçiş sundurmalı üç kapı ile sağlanmaktadır. Kuzey yönündeki ana

giriş son cemaat yerine, doğu ve batı yönlerindeki girişler harime açılmaktadır. Basık kemerli doğu ve batı kapıları ahşap sütunlarla taşınan düz tavanlı birer sundurmaya sahipken kuzey yönündeki yuvarlak kemerli ana giriş kapısı önünde yer alan sundurma kesme taş malzemeyle ele alınmıştır. İkisi duvara gömülü dört sütun tarafından taşınan çapraz tonozlu sundurma son cemaat yeriyle birlikte yapıya 1911 yılı onarımında eklenmiştir. Son cemaat yerinden harime yuvarlak kemerli birer pencere açılmaktadır. Pencerelerin arasına birer mihrâbiye yerleştirilmiştir. Bu mekândan harime dikdörtgen çerçeve içine alınmış, iki yanda akant yapraklarla sonlanan pilastırlarla hareket kazandırılmış, alternatif renkli taş süslemeli basık kemerli bir kapı ile geçiş sağlanmaktadır. Kapı üzerinde 1911 onarımını gösteren kitâbe mevcuttur. Özellikli ahşap işçiliğiyle dikkat çeken kapının üst bölümü camekânlı olup üzerinde 1225 (1810) tarihli, iki satır halinde yazılmış İhlâs sûresi bulunmaktadır. Orta aks dışında iki yanda çift katlı düzenlenen son cemaat yerinde üst kata harimden ulaşılmaktadır.

Harim mekânı merkezde bağdâdî kubbe, diğer kısımlarda ahşap çubuk taksimatlı

tavanla örtülüdür. Bu örtü sistemi dıştan kırma bir çatı altına alınmıştır. Kubbeyi taşıyan on iki adet ahşap sütun basık kemerlerle birbirine bağlanmaktadır. Eteğinde yuvarlak kemerli dört pencerenin bulunduğu kubbe kalem işi bezemeyle her birinde Allah'ın isimleri yazılı yirmi bölüme ayrılmış, bunun yanında kompozisyonda bitkisel motiflere de yer verilmiştir. Harimin kuzeyindeki mahfil kubbeyi bu yönde taşıyan dört ahşap sütuna oturmaktadır. Orta eksende dışbükey formlu mahfile doğu ve batı yönünden iki merdivenle bağlantı sağlanmaktadır. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınan mermer mihrap, iki yanda akant yapraklar ve daha üstte istiridye kabuğu motifle sonlanan birer pilastırla biçimlendirilmiştir. Çokgen mihrap nişi içbükey formlu sade bir kavsarayla nihayetlenmektedir. Minber üstün ahşap işçiliğiyle Selçuklu geleneğini yansıtan bir örnektir. Alaca ilçesinin Karahisar köyünde yıkılan bir yapıdan getirildiği yönünde bir rivayet vardır. Abanoz ağacından sahte kündekârî tekniğinde ele alınan minber özgün karakterini önemli ölçüde korumuştur. Geometrik ve bitkisel motiflerden oluşan kompozisyonuna yazının da katılımı ile yoğun bir süsleme ortaya çıkmıştır. Eserin kapısı ve doğu yan aynalığı ile batı yan aynalığı arasında teknik ve kompozisyon bakımından farklılık söz

konusudur. Minberde bulunan bir bâni, iki sanatkâr ve bir tarih kitâbesinden eserin Dâvud oğlu Ahmed'in emriyle 706 (1306-1307) yılında yapıldığı ve yapımında Ankaralı Abdullah oğlu Dâvud ile Ankaralı Ebûbekir oğlu Muhammed'in görev aldığı anlaşılmaktadır. Harimin güneydoğu ve güneybatı köşelerinde yerden yüksek, ahşap kare gövdeli ve kubbeli birer sakal-ı şerif mahfazası mevcuttur. Caminin çifte minaresi son cemaat yeriyle harim mekânının birleştiği köşelerde yer almaktadır. Benzer özellikler gösteren minarelerden kuzeydoğu yönündeki 1911 onarımında yapılmıştır. Daha önce burada harime açılan bir odanın varlığı bilinmektedir. Yüksek bir kaide üzerine oturan armudî formlu pabuçluğa sahip her iki minare onaltıgen gövdeli ve tek şerefelidir. Şerefe korkuluğu yekpâre kesme taş, şerefe altı iç ve dışbükey silmelidir. Kurşun kaplı külâhın altında bir dizi fîrûze çini sıralanmıştır.

Vaktiyle avlu içerisinde bulunan hazîre, medrese odaları ve Müşir Hacı Hasan Paşa'nın yaptırdığı belirtilen kütüphane günümüze ulaşmamıştır. Avlu kapılarına yakın konumda 1910'da yapılan barok tepelikli üç çeşme vardır. Avlunun güneybatı yönünde dört musallâ taşı mevcuttur, bunlardan iki tanesinin üzerinde kitâbe yer alır. Avlunun ortasındaki şadırvan sekiz adet ahşap sütunun taşıdığı içten kubbeli, dıştan basık külâhlı bir üst örtüye ve dalgalı geniş bir saçağa sahiptir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Sıklık deresi denilen mevkiden bu şadırvana su getirildiği bilinmektedir. Şadırvanın on dört köşeli mermer teknesinin güney yönünde Hacı Abdurrahman adı ve 1176 (1762-63) tarihi yazılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Çorum İl Yıllığı 1967, Ankara, ts., s. 214; Cumhuriyetin 50. Yılında Çorum, 1973 İl Yıllığı (haz. Ziya Çoker v.dğr.), Çorum, ts., s. 126-127; Çorum İl Yıllığı 2003, Çorum 2004, s. 215-216; Abdülkadir Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, Ankara 2004, s. 84-101; Ali Ilıca, Belgelerle Çorum Ulucami ve Vakıfları, Ankara 2006, s. 37-75; İrfan Yiğit, 1897'den 1979'a Çorum: Geçmiş Zaman Halleri, Çorum 2008, s. 55-59; Ömer İskender Tuluk - Servet Keleş, "Osmanlı'nın 'Yerel'i: Çorum Yöresinde

Benzer Tipoloji Gösteren Üç Cami”, Uluslararası Osmanlı’dan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu: 23-25 Kasım 2007 (haz. Mehmet Mahfuz Söylemez v.dğr.), Çorum 2008, II, 603-613; Sevim Uluç, Çorum Tarihi-Çorum ve Çevresi, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 65; Halûk Karamağaralı, “Çorum Ulu Camiindeki Minber”, STY, I (1965), s. 120-141.

Tuğba Erzincan

Develi Ulucamii (Aşağı).

Câmi-i Kebîr adıyla tanınmaktadır. Kapısı üzerinde 1143 (1730) yılında Bây Ali tarafından inşa edildiği belirtilmektedir. 1183 (1769), 1260 (1844) ve 1318 (1900) yıllarında onarım gören caminin minaresi kaidesindeki kitâbeye göre 1287 (1870) tarihlidir. Yapı kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Altı taş sütuna oturan yuvarlak kemerli, açıklıklı son cemaat yerinin üstü içten ahşap kirişli, dıştan kiremit kaplı kırma çatılıdır. Kuzeybatıda kare kaide üzerinde silindirik gövdeli tek şerefeli minarede şerefe altı oval silmelidir. Koni biçimindeki taş külâh altında girland motifleri işlenmiştir. Kaidede yer alan sülüs hatlı on iki satırlık kitâbe Develili saz şairi Seyrânî’ye aittir.

Son cemaat yerinden yuvarlak kemerli, ahşap kanatlı kapıdan harime geçilir. Kapının iki yanında yuvarlak kemerli ikişer pencere vardır. Ayrıca doğuda ve

batıda beşer, güney cephesinde dört pencere açıklığı bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı harimin mihraba paralel neflerinde ikişerden dört sıra, toplam sekiz sütunu serbesttir, doğu ve batı cephelerinde dörderden sekiz sütunu ise duvara gömülüdür. Sütunlar doğu-batı doğrultusunda atılmış üç kemerle birbirine bağlanarak mekânı beş nefe böler. Kuzeydeki nef kadınlar mahfili şeklinde düzenlenmiştir. Ahşap kafesle çevrili mahfil ortada öne doğru çıkma yapar. Yapının üst örtüsü ahşap kirişler üzerinde düz damlıdır. Mukarnaslı taş mihrap ahşap çerçeve içine alınmış olup tepelik kısmı dikdörtgen bir levha ile taçlandırılmıştır. Mukarnasların altında nesih hatla esmâ-i hüsnâdan isimler yazılıdır. Bitkisel ve geometrik süslemeli bordürlerle çevrelenen mihrapta sivri bir kemer altında yer alan mukarnasların içleri ve köşelikler yoğun biçimde dolgulanmıştır. Ahşap

minberin bir sanat değeri yoktur. Minberin yanında batı duvarına asılı dikdörtgen çerçeve içinde geyik derisi üzerine sülüs hatla sekiz satır halinde yazılmış bir levha görülür. Seyrânî tarafından söylenen tarihçede yapının geçirdiği onarımlar anlatılmıştır.

Caminin batısında avlu duvarı üzerindeki çeşme Ali Rızâ Efendi tarafından 1904'te yapıya eklenmiştir. Çeşmenin bulunduğu duvarın arkasında, girişi son cemaat yerinin kuzeybatısındaki bir merdivenle inilerek sağlanan hazîre ve minarenin yer aldığı açık avlu vardır. Hazîrede caminin bânisi Bây Ali ve ailesinden iki kişi ile sonradan gömülmüş Celâl Baba isimli bir kişinin mezarı bulunmaktadır. Aşağı Develi'ye yerleşimin ardından Develi'nin ikinci ulucamii olarak inşa edilen yapı günümüzde ibadete açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Çatak, Bütün Yönleriyle Seyrânî, Kayseri 1992, s. 54; Halit Erkiletlioğlu, Kayseri Kitâbeleri, Kayseri 2001, s. 80; Mustafa Işık, Kayseri'de Mimari Eserlerde Geçen Ayet ve Hadisler, Ankara 2003, s. 110-111; Nuran Gülşen, Kayseri İli'nin Develi İlçesi'ndeki Türk Mimari Eserleri, İstanbul 2011, s. 61-77.

Nuran Gülşen

Develi Ulucamii (Yukarı).

Câmi-i Kebîr mahallesinde yer alan yapı Sivâsî Hatun Camii olarak da bilinmektedir. Taçkapısında bulunan iki kitâbeden, Anadolu Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Göçer Arslan'ın oğlu Nasrullah ve câriyesi Said kızı Sivâsî Hatun tarafından 680 (1281) yılında yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Osmanlı devrinde caminin yanına bir medrese eklenmişse de zamanla bu yapı yok olmuştur. Kesme taşla inşa edilen camide yöresel andezit taşının kullanıldığı taçkapı önünde küçük bir avlu vardır. Dışa taşkın taçkapı iç içe iki sivri kemerle sınırlandırılmış, çerçevesi yarım yıldız friziyle süslenmiştir. Taçkapının üzerinde köşk tipi minare

vardır. Yapının üstü eskiden toprak dam iken sonradan çinko ile kaplanmıştır. Güney cephesinde mihrap yüzeyinde ve güney köşesinde yapıya dayanak sağlayan payandalar XVIII. yüzyıldaki bir onarım sırasında konmuştur.

Kareye yakın plana sahip cami, mihrap önü kubbesi ve mihrap önünde mihraba paralel bir nefle bu nefe dik beş neften meydana gelmektedir. Harimde dört sıra halinde on altı pâye ile aradaki sivri kemerler tonozları taşımaktadır. Orta nef az farkla diğerlerinden geniş tutulmuştur. Girişten sonra ikinci birim aydınlık olarak düzenlenmiş ve üzeri sonradan kapatılmıştır. Dört sivri kemer üzerindeki pandantifli mihrap önü sade kubbesi içten ve dıştan sıvalıdır. Doğu cephesinden üç, güney cephesinden dört pencere ile aydınlanan caminin mihrap önü kubbesinde günümüzde kapatılmış üç mazgal pencere bulunmaktaydı. Mihrap orta akstan hafif doğuya kaymıştır. Gri andezit taşından dikdörtgen çerçeveli mihrabı geometrik, yazı, bitkisel ve geometrik olmak üzere dört bordür çevrelemektedir. Yedi sıra mukarnaslı kavsara dışında rûmîli palmetli düzenlemeler vardır. Mihrap nişinin köşelerindeki zikzak motifli sütunçeler kompozit başlıklıdır. Mihrap kavsarasının altında üstü kitâbeli küçük bir mihrap nişi daha vardır. Burmalı kaval silmelerle dikdörtgen çerçeve içinde yer alan nişinin iki yanına sırayla siyah, sarı, siyah renkte yuvarlak taşlarla en altta siyah dikdörtgen bir taş yerleştirilmiştir. Yapıda bugün görülen ahşap minber yenidir. Eski minber 1933 yılında Kayseri Müzesi memuru Nuh Mehmed Bey tarafından müzeye nakledilmek üzere parçalara ayrılarak sökülmüş, minberin Kayseri Müzesi, Ankara Etnografya Müzesi ve tekrar Kayseri Etnografya Müzesi arasındaki nakiller esnasında bazı parçaları kaybolmuştur.

Caminin iki minaresi mevcuttur. Bunlardan taçkapı üzerinde yer alan köşk tipi minare özgündür ve minareye taçkapının solunda cepheye bitişik otuz üç basamaklı bir merdivenle ulaşılmaktadır. Diğer minare yapının kuzeybatı köşesinde yer almaktadır ve yakın zamanda kesme taştan inşa edilmiştir. Kare kaide üzerinde silindirik gövdeli tek şerefeli minarenin üstü külâhlıdır.

Caminin içinde girişin sağ tarafında kitâbeli bir çeşme vardır. Musluk yeri üzerindeki 1117 (1705) tarihli kitâbeden çeşmenin Osman adlı bir kişi tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Cami günümüzde sağlam bir şekilde

ibadete açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 194-196; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 64-65; Ali Yeğen, Kayseri'de Tarihi Eserler, Kayseri 1993, s. 77-78; Kerim Türkmen, "Develi'deki Selçuklu Dönemi Kitabeleri", Sanatsal Mozaik, sy. 34 (1), İstanbul 2000, s. 64-67; Mehmet Çayırdağ, Kayseri Tarih Araştırmaları, Kayseri 2001, s. 121-125; Halit Erkiletlioğlu, Kayseri Kitâbeleri, Kayseri 2001, s. 78-79; Nuran Gülşen, Kayseri İli'nin Develi İlçesi'ndeki Türk Mimari Eserleri, İstanbul 2011, s. 34-60; Abdullah Kılıç, Kayseri: Tarih, Sanat, Kültür, İstanbul 2006, s. 104; Kemalettin Karamete, "Develi'deki Ulu Camii", Erciyes, sy. 81, Kayseri 1949, s. 18; Tahsin Özgüç - Mahmut Akok, "Develi Âbideleri", TTK Belleten, XIX/75 (1955), s. 379.

Nuran Gülşen

Divriği Ulucamii.

Sivas'ın Divriği ilçesinde Mengücüklü Emîri Hüsâmeddin Ahmed Şah ve eşi Turan Melek Hatun tarafından 626 (1229) yılında yaptırılmıştır. Dârüşşifâ ve türbeyle birlikte bir külliye oluşturan, eğimli bir arazi üzerinde kesme taştan inşa edilen yapı kütlesinde caminin kıble yönünde dârüşşifâ, dârüşşifâ içinde camiye bitişik konumda türbe yer almaktadır.

Dikine dikdörtgen bir alana oturan caminin doğu, batı ve kuzey cephelerinde birbirinden farklı düzende zengin süslemeli birer taçkapı bulunmaktadır. Bunlardan doğu cephesinde mihraba yakın konumdaki taçkapı üst kotta ele alınmıştır ve şah mahfiline geçişi sağlamaktadır. Selçuklu üslûbunda mukarnaslı yaşmaklı kapının etrafı geometrik ve bitkisel motifli geniş bordürlerle çevrelenmiştir. Dikdörtgen açıklıklı kapı çevresi de mukarnaslı olup üstte ahşap işçiliğini hatırlatan kabartma

geometrik bir kompozisyon ve tek satırlı kitâbede usta Ahlatlı Nakkaş Ahmed'in adı mevcuttur (Sakaoğlu, s. 314). Kuzey cephesindeki taçkapı barok tasarımı hatırlatan, plastik değeri yüksek kabarık süslemeleriyle eşsiz bir örnektir. Kapı üzerindeki kitâbede caminin Ahmed Şah tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Kapıda bulunan ikinci kitâbede I. Alâeddin Keykubad'ın adı geçmektedir. Bu kitâbe ile 638 (1240-41) tarihli minber kitâbesi ve 641 (1243) tarihli vakfiye caminin yapımı ve ibadete açılışının yaklaşık on beş yıl sürdüğünü göstermektedir. Batı cephesinde yer alan taçkapı farklı kompozisyon ve bitkisel süslemeye sahiptir. Külliyenin diğer kapılarına göre daha yüzeysel süslemesinden ve tekstil motiflerini hatırlattığından dolayı "tekstil kapı" diye anılmıştır. Üzerinde 626 tarihli üç satır halinde Arapça kitâbe görülen kapının sağında doğan ve çift başlı kartal figürleri işlenmiştir.

Harim ortadaki daha geniş, mihraba dik beş neflidir. Nefler dörder ayağa oturan ve yatayda atılan kemerlerle beş bölüme ayrılmış, böylece yapının üst örtüsü yirmi beş bölümden oluşan değişik tonoz ve kubbeli birimlerden meydana gelmiştir. Ortadaki birim aydınlık fenerli şeklinde düzenlenmiştir. Mihrap önünde yer alan on iki dilimli kubbe dıştan kırık piramidal külâhla örtülmüştür. Bazı birimlerde elips biçiminde kubbemsi, bazılarında ise yer yer renkli taşların da kullanıldığı zengin dekorasyonlu tonozlar görülmektedir. Mihrap kubbesini taşıyan kemerlerden batıdakinin dış tarafında kilit taşının üstündeki kartuşta "Amelü Hürremşah b. Mugīs el-Hılâtî" yazısı yapının mimarını gösterir. Batı cephesindeki dört pencere ile harim mekânı sınırlı ölçüde ışık almaktadır. Mihrabın solundaki bir pencere ile türbe mekânına bağlanan harimin bu köşesinde vaktiyle ahşaptan şah mahfilinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İki yanı kabarık iri rûmî motiflerle süslenen mihrap sade bir dikdörtgen çerçeve içerisinde ele alınmış ve sivri kemerli bir niş şeklinde düzenlenmiş, alt kısmı sade olan nişin üst kısmı yoğun biçimde kabarık bitkisel motiflerle bezenmiştir. Mihrabın solunda yer alan bir pencere bu yöndeki türbeye açılmaktadır. Abanoz ağacından yapılan ve on iki kollu yıldızlardan meydana gelen geometrik kompozisyonlu minberde her bir geometrik alan kıvrık dallı rûmîlerle dolgulanmış, korkuluk ajurlu biçiminde ele alınmış, köşk kısmı ise dilimli kemerli olarak düzenlenmiştir. Panoları çevreleyen bordürlerde ise yazı bulunmaktadır. Tiflisli Ahmed Usta'nın eseri olduğu anlaşılan minberde kitâbelerin Hattat Mehmed tarafından yazıldığı belirtilmiştir. Geç dönemde

yenilenen minare caminin kuzeybatı köşesinde geniş ve yüksek silindirik bir payanda üzerinde kurulmuştur. Kare kaide üzerinde sekizgen pabuçlu, silindirik gövdeli minare mukarnaslarla geçişi sağlanan tek şerefeli ve taş külâhlıdır.

Caminin güneyinde yapıya bitişik durumdaki dârüşşifâ, kapısı üzerindeki kitâbeye göre Turan Melek tarafından inşa ettirilmiştir.

Yapı üç eyvanlı, revaklı avlulu olup batı ve güney yönünde iki kat halinde düzenlenen bir plana sahiptir. Avlusunun üzeri örtülü olan yapının batı cephesinde dışa taşkın biçimde ele alınan taçkapısı plastik değeri yüksek, zengin kabarık bitkisel ve geometrik süslemeleriyle âbidevî bir görünüme sahiptir; iç içe yerleştirilen kalın silmelerin teşkil ettiği sivri kemerinden dolayı gotik prensipleri hatırlatmaktadır. Kapının üzerinde yer alan pencerenin önüne yerleştirilen süslü sütunçe pencerenin ikiz pencere şeklinde algılanmasını sağlamaktadır. Dikdörtgen bir alana oturan dârüşşifâda girişte yıldız tonoz örtülü kareye yakın bir mekân aynı zamanda iki yandaki beşik tonoz örtülü dikdörtgen mekânlara geçişi sağlar. Girişin karşısındaki eyvanlı revaklı avlu sekizgen kesitli dört sütuna oturan sivri kemerlerin taşıdığı tonozlarla örtülüdür. Avlu ortasında bulunan sekizgen havuzun üstüne isabet eden kısımda küçük bir aydınlık feneri mevcuttur. Eyvanların tonozları diğer birimlere göre daha itinalı bir işçilik sergilemektedir. Bu eyvanların iki yanında dikdörtgen planlı birer küçük mekân vardır. Girişin karşısındaki ana eyvanın duvarları zengin süslemeli olup güneyinde büyük bir tonozlu oda yer almaktadır. Kuzeyindeki kubbeli birim türbe olarak düzenlenmiştir. Camiye bir pencere ile açılan bu mekân dıştan piramidal bir külâhla örtülüdür. Türbe içerisinde üç sıra halinde dizilmiş on altı sanduka bulunmaktadır. Bunlardan fîrûze renkte altıgen çinilerle süslenen sandukanın Ahmed Şah’a ait olduğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 29-37; Divriği Ulu Camii ve

Darüşşifası (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978; Doğan Kuban, Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1982, s. 59-64; a.mlf., Divriği Mucizesi, İstanbul 1999; Sevgi Kutluay, Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nın Taş Süsleme Programı (yüksek lisans tezi, 1988), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aynur Durukan, "Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası", Dünya Mirasında Anadolu, Ankara 1991, s. 222-231; a.mlf., "Divriği Ulu Camii Külliyesi", Kültür ve Sanat, I/2, Kayseri 1989, s. 46-52; T. Wöhrlin, Divriği: Bir Cami ve Darü'ş-şifâ ile Karşılaşmalar (trc. Ahmet Mumcu), İstanbul 1996; Ömür Bakırer, "Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası'nda Yapıdan Gelen İzlerin Düşündürdükleri", I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler (haz. Osman Eravşar), Konya 2001, I, 73-83; Necdet Sakaoğlu, Türk Anadolu'da Mengücekoğulları, İstanbul 2005, s. 156-161, 166-168, 239-386; Veli Ertan, "Divriği'de Ulu Cami", TY, V/321 (1966), s. 17-19.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

Diyarbakır Ulucamii.

Avluya bakan cephesinde sağda pencere üzerinde yer alan çiçekli kûfî kitâbesine göre Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın emriyle 484'te (1091) yaptırılmıştır. Yapının aslı şehrin müslümanlar tarafından fethinden sonra kiliseden çevrilen bir camidir. 509 (1115-16) yılındaki deprem ve yangın yapıya büyük zarar vermiş, bunun üzerine tamamı yeniden inşa edilmiştir. Yapıda bir kısmı tarihli olmak üzere çok sayıda kitâbe mevcuttur. Bunlardan caminin yeniden inşa edildiği Büyük Selçuklu ve İnaloğulları devrine ait, tarihleri yazılı beş kitâbe şunlardır: Avlunun batı cephesinin alt katında 511 (1117-18), üst katında 518 (1124) tarihli kitâbeler, caminin avluya bakan cephesinde doğuda 550 (1155) tarihli, avlunun doğu cephesinde 557 (1162) tarihli kitâbeler. Minarede de 550 (1155) tarihli bir kitâbe bulunmakla birlikte bunun daha sonraki bir tamirde konduğu tahmin edilmektedir. İnaloğulları devrine ait biri avlunun doğu kapısı kemeri üzerinde, diğeri avlu girişinde pencere üzerindeki iki sütun arasında tarihsiz iki kitâbe daha vardır. Caminin Mimar Muhammed b. Selâme tarafından yapıldığı tahmin edilmektedir. Avlunun doğusundaki iki kitâbede ise Mimar Hibetullah el-Gürgânî'nin adı geçmektedir. Uzun süren bu yeniden inşa aşamasından sonra yapı 735 (1334-35), 874 (1469-70), 935 (1528-29), 1124 (1712), 1266

(1850) ve 1304 (1886-87) tarihleri başta olmak üzere pek çok defa tamir görmüştür.

Kesme taş malzemeyle inşa edilen cami enine dikdörtgen planlıdır. Önünde büyük revaklı bir avlu bulunan yapıda harim mihraba paralel üç neflidir; nefler mihrap ekseninde neflerden daha yüksek ve geniş ele alınan bir transept ile dikine kesilmiştir. Her iki tarafta nefler kare kesitli pâyelere oturan beşer sivri kemerle bölümlenmiştir. Kemerlerin üzerinde daha küçük ikinci bir sıra kemer dizisi vardır. Neflerin ve transeptin üzeri içten ahşap tavanlı olup dışta iki tarafa meyilli ahşap çatılarla örtülmüştür. Yapı plan kuruluşu bakımından Şam Emeviyye Camii ile

yakın benzerlik göstermektedir. Caminin taş mihrabı geniş bir mukarnaslı çerçeve içine alınmıştır. Mihrap nişi beş kenarlıdır. Köşelerdeki hasır örgülü sütunçeler iyonik bitkisel desenli ve iki kademeli başlıklara sahiptir. Başlıkların hizasında nişi ahşap üzerine yazılmış bir âyet (el-Bakara 2/143) kuşağı çevreler. Üstte dilimli bir kemerle çevrelenen mukarnaslı kavsara vardır. Geç dönemde yenilenen taş minber sadedir. Ajurlu korkuluğu, dilimli kemerli açıklıkları yanında köşk kısmı üstte dilimli yüksek bir kubbe ile sonlanmıştır. Harimin kuzeyinde yer alan ahşap mahfilin tavanı kalem işleriyle süslenmiştir. Harimin doğu kısmında Şâfiîler için iki renkli taştan bir mihrap daha vardır. Ayrıca caminin avluya bakan cephesinde eksendeki ahşap mükebbirenin altında taştan, mukarnas dizili sade bir mihrap bulunmaktadır.

Caminin revaklı avlusu çeşitli yapılarla çevrelenmiştir. Avlunun batısındaki iki katlı cephe dikkat çekicidir. Yakınlarda bulunan antik bir tiyatrodan devşirildiği tahmin edilen süslemeli sütunlar, korint düzeninde sütun başlıkları ve asma dalı ile üzüm salkımlarının görüldüğü frizler bu cephede kullanılmıştır. Her iki katta devşirme malzeme arasına yerleştirilen kitâbe kuşakları ile başarılı bir kompozisyon meydana getirilmiştir. Bu cephe doğu yönünde muhtemelen kısmen devşirme, kısmen de devşirme malzemeye benzetilerek aynen tekrar edilmiştir. Burada ayrıca kabartma biçiminde aslan ve boğa figürleri işlenmiştir. Doğu kanadının üst katı kitaplık olarak düzenlenmiştir. Kuzeyde Mesudiye Medresesi önünde bir dizi revak avluya açılmaktadır. Diğer kısımda Osmanlı onarımlarında son şeklini alan enine dikdörtgen şemada mihraba paralel üç nefli Şâfiîler Mescidi yer almaktadır.

Avlu ortasındaki şadırvan sekizgen planlı ve 1266 (1850) tarihlidir. Sekizgen su hazneli şadırvan mermer sütunların taşıdığı piramidal çatı ile örtülüdür. Şadırvanın yanında kare planlı sekiz sütunun taşıdığı, yine piramidal çatı ile örtülü namazgâh vardır. Namazgâhın yanındaki havuzun cephelerinde abdest muslukları bulunur. Namazgâhla havuzun 1850'de yapıldığı bilinmektedir. Caminin minaresi kıble duvarına bitişiktir ve eksendeki mihraba yakın konumdadır. Cami içinden bir kapı ile bağlantı sağlanan minarenin batı yönünde kapısı vardır. Koyu renkli taş malzemenin kullanıldığı minarede kareye yakın dikdörtgen planlı gövde silmelerle beş bölüme ayrılmıştır. Üstte şerefe altında iki renkli taş kullanımı ile bir hareket sağlanmıştır. Şerefeden yukarısı değişikliğe uğramış olup silindirik gövdeli ve külâhlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Şevket Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, Ankara 1963, s.184-191; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1996, I, 271-292; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 29-35, 73-75, 242-244; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 102-103; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri: Mukarnas Geometri, Orantı, Diyarbakır 1996, s. 38-44; Mahmut Akok, "Diyarbakır Ulu Cami Mimarî Manzumesi", VD, sy. 8 (1969), s. 113-119, plan 1-30, rs. 1-52.

Ahmet Çakmak

Edirne Eskicamii.

Halk arasında Ulucami adıyla da bilinen Eskicami'nin (Câmi-i Atîk) yapımı 805 (1402-1403) yılında Emîr Süleyman Çelebi tarafından başlatılmış, 816'da (1413) Çelebi Sultan Mehmed tarafından tamamlatılmıştır. Bedesten, medrese, muvakkithâne ve sebilden meydana gelen yapı küçük bir külliye özelliği göstermekte ve çok birimli ulucamiler grubuna girmektedir. Avlusu bulunmayan camiye üç kapı ile girilmektedir. Batıdaki kapının üzerinde yer alan kitâbede yapının mimarı olarak Konyalı Hacı

Alâeddin ile kalfa Ömer b. İbrâhim'in adları okunmaktadır.

Kesme taş malzeme ile inşa edilen kare planlı yapının üzeri dokuz kubbe ile örtülmüştür. Kubbeler, kare kesitli dört kalın pâye ile bunların hizasındaki duvar pâyelerine oturan sivri kemerlerle taşınmaktadır. Mihrap ekseninde sıralanan ve sekizgen kasnaklara oturan kubbelere geçiş mihraptan itibaren prizmatik üçgenler, mukarnas dolgulu tromplar ve sivri kemerli tromplarla, yuvarlak kasnaklı olan diğer kubbeler ise pandantiflerle sağlanmıştır. Orta sıradaki kubbeler Bursa Ulucamii'nde görüldüğü gibi daha yüksek ele alınmıştır. Girişteki sekiz dilimli kubbenin üzeri aydınlık feneriyle örtülüdür. Cami içinde 1020 (1611) yılında Filibeli Ramazan Ağa tarafından yaptırılan edirnekârî süslemeli ahşap mahfil bulunmaktadır. Özgün kalem işi süslemeleri bakımından zengin olan caminin iç ve dış duvarlarında hat sanatının örnekleri vardır. Mihrabın sağındaki duvarda Kâbe'den getirildiği rivayet edilen bir taş mevcuttur. Halk arasında Kâbe taşı diye anılan taş özellikle mübarek gecelerde ziyaret edilmektedir. Ayrıca mermer minberin yan yüzeylerinde ve basamaklarındaki geometrik bezeme oldukça ilginçtir.

Camide, II. Murad tarafından Edirne'ye davet edilen Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ait vaaz kürsüsü yer almaktardır. Hâtırasına hürmeten bir daha kullanılmayan kürsünün halkın gözünde bir makam özelliği vardır. Mihrap eksenindeki mukarnaslı kavsaralı taçkapıda Çelebi Sultan Mehmed'in adını ve inşa tarihini veren Arapça mensur bir

kitâbe mevcuttur. Kuzey cephesi boyunca uzanan beş birimli son cemaat yerinde ortadaki birimin üzeri kubbeyle, yanlardaki birimlerin üzeri aynalı tonozlarla örtülmüştür. Kesme taş ve tuğla sıralarından meydana gelen farklı bir mimariye sahip bu bölümde geometrik ve bitkisel bezemeli pencereler ayrıca dikkat çekmektedir. Taçkapı eksenindeki açıklıkta görülen basık kemerin üzerinde, 1748 yangını ve 1752 depreminde zarar gören caminin 1753 yılında I. Mahmud tarafından onarıldığını gösteren Türkçe manzum bir kitâbe yer almaktadır. 1865'te Sultan Abdülaziz döneminde tamir edilen caminin diğer kitâbesi Edirne Müzesi'ndedir. Yapının kuzeydoğu köşesinde ahşap bir sundurma altında abdest muslukları vardır. Eskiden cemaatin kış günleri sıcak su ile abdest almasını sağlayan özel bir tesisatının bulunduğu bilinmektedir.

İki minareli yapıda kuzeydoğudaki orijinal minare son cemaat yerinin sağ köşesindedir. Tek şerefeli minarenin kaide kısmına caminin bu yönündeki çömlekçiler kapısı aralığında duvar içinden bir merdivenle çıkılmaktadır. 1953 depreminde zarar gören minare 1965'te yeniden yapılmıştır. II. Murad tarafından sonradan ilâve edildiği tahmin edilen iki şerefeli minare ise kuzeybatı cephesinde son cemaat yerinin solunda camiden bağımsız haldedir. Kare kaidenin içine yerleştirilen çeşme ve köşelerdeki silindir biçiminde, mukarnas konsollu ve konik külâhlı çıkıntıları ile oldukça farklıdır. Günümüzde kitap satış yeri olarak kullanılan sebil, yapının kuzeydoğu cephesinde abdest muslukları mahalline bitişik bir konumda yer almaktadır. Üç cepheli yapının dış cephesinde Nakkaşzâde Mehmed'e ait 1195 (1781) tarihli celî sülüs bir âyet kitâbesi mevcuttur. Caminin yanında 1826 yılında bir muvakkithânenin yapıldığı bilinmekle beraber yol yapımı sebebiyle ortadan kalkmıştır. Eskicami Medresesi Camiardı Medresesi ve Medrese-i Atîka adıyla da anılmaktadır; ancak bugüne ulaşmadığından mimarisi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650 (trc. Ratip Kazancıgil), Edirne 1996, s. 25; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 44-47, 136, 152; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 54-55, 86, 104; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Abideleri, İstanbul 1949, s. 6-13, 131-134; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964, s. 39-56; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 150-160, 162-163; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 68-69, 80-86; a.mlf., Edirne Minareleri, Edirne 1972, s. 21-25; M. Baha Tanman, "Edirne'de Erken Dönem Osmanlı Camileri ve Özellikle Üç Şerefeli Cami Hakkında", Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, s. 328-331; Yıldız Demiriz, "Edirne Camilerinde Kalem İşleri", a.e., s. 377; Gülçin Küçükkaya, "Edirne Anıtlarının Türk Mimarlık Tarihi İçindeki Yeri, Eski Cami ve Üç Şerefeli Cami", 1. Edirne Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (23-25 Ekim 2003), Edirne

2003, s. 35-46; Beyhan Karamağaralı, “Edirne Eski Camii’nin Kitabeleri ve Mimarimizdeki Yeri”, VD, sy. 9 (1971), s. 331-336.

N. Çiçek Akçıl

Eğridir Ulucamii.

Isparta’nın Eğridir ilçesinde Taşmedrese (Dündar Bey Medresesi) ile karşılıklı konumda düzgün dikdörtgen planlı bir meydanın güneyinde yer almaktadır. Caminin ve medresenin doğu duvarları hizasından geçen sur niteliğinde bir duvarla yapılar birbirine bağlanmaktadır. Caminin ilk yapım tarihini ve bânisini açıklayan bir kitâbesi yoktur. Ancak Hamîdoğulları’ndan Dündar Bey zamanında yapıldığı bilinen Taşmedrese ile (701/ 1301-1302) aynı dönemde inşa edilmiş bir yapı olmasının yanında Hamîdoğulları’nın üçüncü emîri olan ve ilk idaresi 1327-1328 yıllarında gerçekleşen Hızır Bey tarafından inşa ettirildiği de öne sürülmektedir. Bu sebeple Hızır Bey Camii diye de bilinen cami genellikle XIV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilmektedir. Yapı 1815’te yangın geçirmiş, 1820’de Eğridir mütesellimi Yılanlıoğlu Şeyh Ali Ağa tarafından yeniden yaptırılmıştır. Caminin harimi 1819’da tekrar inşa edilirken kuzeye bakan taçkapının önüne dört ahşap direğe oturan konsollu ve ahşap tavanlı bir giriş saçağı eklenmiş, 1878’deki onarımda çatısı, batıdaki kapısı, pencereleri, mihrap ve minberi yeniden yapılmıştır. Eğridir âyanından Burhanzâde Hacı Murad Ağa 1884’te bir onarım daha gerçekleştirmiştir.

Vakıflar’ın yaptığı son onarımda harimin üzeri kurşun kaplı kırma çatıyla örtülmüştür.

Taçkapısı ve minaresi dışında özgünlüğünü tamamen yitiren caminin ilk yapısının dikdörtgen planlı, kâgir duvarlı ve ahşap direklerin taşıdığı düz ahşap çatılı olduğu ve ahşap direkli Selçuklu camileri tasarımını sürdürdüğü düşünülmektedir. Günümüzde düzgün olmayan dikdörtgen plana sahip yapı mihraba dik altı neflidir. Nefleri meydana getiren desteklerin yarısına yakını serbest, diğerleri duvarlara bitiştirilmiş durumda kullanılmıştır. Yapının her cephesinde yer alan pencereler doğu cephesinde çift sıra düzenlidir. Eksendeki taçkapı dışında batı yönünde bir kapı daha vardır. Mihrap dıştan üçgen bir çıkıntı halinde vurgulanmıştır. Kuzey yönündeki taçkapı zeminin

zamanla yükselmesi sonucu çukurda kalmıştır. Kesme taştan inşa edilen taçkapının dikdörtgen çerçevesi iç içe silmelerle kuşatılmıştır. Basık kemerli giriş kapısı sivri kemerle çevrelenmiş olup mukarnas kavsarayla sonlanmaktadır. Mukarnas kavsara gibi yanlarda bulunan nişlerin köşe sütunçeleri ve mukarnas kavsaraları da 1815 yangınında hasar görmüştür. Kavsaranın üzerinde görülen, Selçuklu sülüsüyle yazılmış âyet kuşağı özgün, kemer üzerinde yine bir âyetin yer aldığı kitâbe ise 1301 (1884) tarihlidir. Âyet kuşağının üzerinde yarım küre biçiminde geometrik süslemeli kabara Hamîdoğulları dönemindendir. Kavsara ile âyet kuşağı arasında kalan çiçek görünümlü rozetler ve kemerin üzerindeki âyet kitâbesini kuşatan kıvrık dal kabartmalı süslemeler muhtemelen XIX. yüzyılın başında ve sonundaki onarımlarda yapılmıştır. Caminin surun yuvarlak kemerli kapı açıklığı üzerinde yer alan ve konumuyla dikkati çeken minaresine surun arka cephesinden bir geçitle ulaşılmaktadır. Kesme taş örgülü minarenin sekizgen kaidesinin her yüzünde sivri kemerli bir niş bulunmakta ve kesme taşların fîrûze renkli tuğlalarla çevrelenmesinden oluşan bir süslemenin izleri görülmektedir. Minarenin pabuç kısmı sekizgen tabanlıdır. Alt ve üst kenarlarında birer silmeyle sınırlanan gövde, testere dişi silmelerle dolgulanmış şerefe, petek ve kurşun kaplı külâh Osmanlı döneminde yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Böcüzade Süleyman Sami, Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi (s.nşr. Suat Seren), İstanbul 1983, s. 101-103; Nermin Şaman Doğan, Isparta'da Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimarisi, Isparta 2008, s. 213-224.

Ahmet Çakmak

Elbistan Ulucamii.

Elbistan'ın merkezinde yer alır. Câmi-i Kebîr, Alâüddevle Bey Camii adlarıyla da bilinen caminin ilk yapım tarihi kesin değildir. Asıl taçkapısı

üzerindeki dört satırlık sülüs kitâbe 637 (1239-40) tarihlidir; burada Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında bölgede imar faaliyetinde bulunan Emîr Mübârizüddin Çavlı'nın ismi geçmektedir. Taçkapının Selçuklu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda ilk yapının bu emîr tarafından yaptırıldığı ve kitâbenin de bu döneme ait olduğu görüşünün yanı sıra kitâbenin Emîr Çavlı'nın inşa ettirdiği başka bir camiden buraya getirilmiş olabileceği de ileri sürülmüştür. Caminin günümüzdeki mimarisi Osmanlı üslûbunu yansıtmaktadır. İlk yapının Şah İsmâil'in 1507'de Elbistan'da gerçekleştirdiği yıkım faaliyeti esnasında tahrip edildiği bilinmektedir. Alâüddevle Bey'den sonra Osmanlılar'ın desteğiyle Dulkadır Beyliği'nin yönetimini ele geçiren Şehsuvaroğlu Ali Bey tarafından (1515-1522) caminin Osmanlı üslûbunda yeniden inşa edildiği düşünülmektedir. Bunlardan başka cami Kanûnî Sultan Süleyman ve IV. Mehmed zamanında onarım geçirmiştir; 1816'daki onarıma dair kitâbe de son cemaat yeri duvarında yer almaktadır. Cami daha sonra birkaç defa tamir edilmiş, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1990'lı yıllarda tekrar onarılmıştır.

Kuzey-güney doğrultusunda merkezî planlı yapının önünde üç birimli bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Yanları kapalı olan son cemaat yeri, ortada kare kesitli iki serbest pâyeye oturan üç sivri kemerli açıklığa sahiptir ve üzeri çapraz tonozlarla örtülüdür. Mihrap ekseninde yer alan taçkapı cepheden taşkın yerleştirilmesi, sivri kemer içindeki mukarnaslı kavsarası, kitâbesi, köşe sütunçeleri ve yan nişleri, basık kemerli kapı açıklığı gibi özelliklerinden dolayı araştırmacılar yapının Selçuklu dönemine ait ilk halinden günümüze ulaştığını düşünmektedir. Ayrıca son cemaat yerine açılan iki pencerede görülen üç dilimli ikiz kemerli alınlıklar bölge özelliği göstermektedir. Kütlesel görünümdeki caminin dış cephelerinde iki sıra halinde pencereler bulunmaktadır. Pencereler alt sıradakiler sivri kemerli alınlıklı olmak üzere dikdörtgen açıklıklıdır. Harim, ortada kare kesitli dört pâyeye oturan kemerler ve üzerinde pandantiflerle geçişi sağlanan 8,30 m. çapında kubbe ile örtülüdür.

Dört yönde yarım kubbelerle genişleyen mekânda köşeler pandantifli dört küçük kubbe ile kapatılmıştır. Mihrabın solunda kalın tutulan duvar içinde düzenlenmiş bey mahfili yer almaktadır. Harimin doğusunda vaktiyle dışarıdan bağlantılı bir kapı olabileceği düşünülen, günümüzde pencereye

dönüştürülen yerden duvar içindeki bir merdivenle bu mahfile ulaşılmaktadır. Harimin kuzeyinde kapının iki yanında üstte bulunan ve harime sivri kemerle açılan mekânlara duvar içlerindeki merdivenlerle ulaşılmaktadır.

Dıştan iri bir dikdörtgen prizma şeklinde vurgulanan mihrap iki renkli taş örgülüdür. Mihrabın çokgen nişi beş sıralı mukarnaslı kavsaralıdır ve üçgen alınlıkla taçlandırılmıştır. Mihrabın tacında ve köşe sütunçelerinde barok süslemeler vardır. Mermer minberin köşk kısmı yivli sütunlar üzerinde yer alan çifte kemerlere oturan kubbeyle örtülmüştür. Minberin kapısı, yan aynalıkları ve külâhı barok etkileri taşımaktadır. Caminin kuzeybatı köşesinde kübik kaide ve pahlı pabuçluk üzerinde silindirik gövdeli, tek şerefeli ve konik külâhlı bodur bir minare yer almaktadır. Kuzeydoğu köşesinde görülen bazı izlere dayanılarak yapının aslında bu köşesinde ikinci bir minare olabileceği ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hamza Gündoğdu, Dulkadirli Beyliği Mimarisi, Ankara 1986, s. 23-27; Elbistan: Cumhuriyetin 70. Yılında, İstanbul 1993-94, s. 48-49; Yaşar Baş, Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti Zamanında Elbistan ve Eshab-ı Kehf Vakıfları (yüksek lisans tezi, 1996), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-72; Aynur Durukan, “Elbistan Ulu Camii”, Kültür ve Sanat, sy. 10, Ankara 1991, s. 8-11.

Ahmet Çakmak

Ermenek Ulucamii.

Ermenek Kalesi’nin eteklerinde şehre hâkim bir set üzerinde yer almaktadır. Karamanoğulları döneminde inşa edilen cami, son cemaat yerinde harime açılan kapının orijinal ahşap kanatları üzerinde Selçuklu sülüsüyle yazılmış 702 (1302-1303) tarihli kitâbesine göre Karamanoğulları Beyi Mahmud Bey tarafından yaptırılmıştır. Aynı kapının iç yüzünde kemerin üzerindeki

kitâbede son cemaat yerini 950’de (1543) İshak Bey’in oğlu Hacı Seydi Ali’nin tamamlattığı belirtilmektedir. Harimde bir pâye üzerindeki kitâbeden yapının 1125’te (1713) Şeyh Seyyid el-Hac Abdülvehhâb Efendi, doğu kapısı üzerindeki kitâbeden 1324’te (1906) bir grup hayır sever tarafından onarıldığı anlaşılmaktadır.

Doğu-batı doğrultusunda uzanan enine dikdörtgen planlı harimle buna batıdan birleşen son cemaat yerinden meydana gelen camide moloz taş örgülü harim Karamanoğulları döneminde inşa edilmiş, kesme taş örgülü son cemaat yeri ise Osmanlı devrinde eklenmiş veya tamir edilmiştir. Her iki bölümün üzeri ahşap kirişli düz damlı iken son yıllardaki onarımlarda kırma çatıya dönüştürülmüştür. İkişer sivri kemerle güneye ve batıya açılan son cemaat yerinin kemerleri dikdörtgen kesitli pâyelere oturmakta, pâyelerin arasında kesme taş levhalardan bir korkuluk uzanmaktadır. Kuzey yönü kapalı olan son cemaat yerinin batı cephesinde basık kemerli girişi bulunmakta, Bursa kemeriyle çevrelenen kapının üstünde bir hadis yer almaktadır. Harimin batıya açılan basık kemerli kapısının üzengi taşlarında kullanılan takozlar Karamanoğlu dönemi mimarisinin bir özelliğidir. Caminin özgün ahşap kapı kanatlarında rûmîli zemin üzerinde bâni ve tarih kitâbesi, on kollu yıldız kompozisyonuna sahip yuvarlak iri bir madalyon görülmektedir. Harimin doğu cephesinde bir, batı cephesinde iki, güney cephesinde altı pencere, ayrıca tepe pencereleri bulunmaktadır. Pencerelerin düzeninden zaman içinde değişiklikler geçirdikleri anlaşılmaktadır. Doğu duvarında basık kemerli bir kapı vardır. Yapının kuzey cephesi yamaca yaslanmakta olup penceresizdir.

Harim mihraba paralel üç neflidir ve kesme taş örgülü kare kesitli pâyelere oturan yedişer sivri kemerle bölümlenmiştir. Kuzeyde yer alan nefin üzerinde fevkanî bir ahşap mahfil mevcuttur. Mahfilin barok süsleme özellikleri XIX. yüzyıl başlarında yenilenmiş ya da yeniden yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Mihrap alçı ve çini süslemeleriyle dikkati çekmektedir. Mihrabın dış çerçevesinde fîrûze renkli kare ve dikdörtgen çini parçaları ve alçı ile geometrik bir süsleme, ikinci bordürde kartuşlar içinde fîrûze renkli çini zemin üzerinde alçıdan kûfî hatlı âyetler bulunmaktadır. Mukarnaslı kavsaralı mihrabın kemer köşeliklerinde fîrûze çini üzerine alçı ile yıldız geçmeler yapılmıştır. Üstte alçıya gömülmüş koyu mavi renkte iki altıgen levha ile iki Milet işi tabak mevcuttur. Kesme

taş örgülü minberin köşk kısmının altında dikdörtgen, basamaklarının altında ise kaş kemerli bir açıklık vardır. Bitkisel süslemelerin yer aldığı minberde kalem işiyle yaprak ve lâle motifleri, ayrıca ahşap mahfilde kalem işi süslemeler görülür. Caminin son cemaat yeri önünde sonradan yapılmış bir ahşap minare bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 5-7; Konyalı, Karaman Tarihi, s. 704-709; Konya 1967 İl Yıllığı, Ankara 1967, s. 184; Halit Bardakçı, Bütün Yönleriyle Ermenek, Ankara 1976, s. 91-101; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 132; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Devri Mimarisi, Ankara 2006, s. 29-31.

Ahmet Çakmak

Erzurum Ulucamii.

Atabey Camii olarak da bilinir. Genellikle, kaybolan kitâbesine dayanılarak 575 (1179) yılında Emîr İzzeddin Saltuk'un oğlu Melik Nâsırüddin Muhammed tarafından Ebü'l-Feth Mehmed'e yaptırıldığı kabul edilir. Ancak bu ilk yapıdan özgün olarak sadece kıble duvarı kalmıştır. Diğer kısımlar 1039 (1629-30), 1049 (1639), 1242 (1826-27), 1275-1277 (1858-1861) yıllarında ve 1957-1958, 1966-1975 yılları arasında esaslı şekilde onarım görmüştür. Yapıda tamirlerle ilgili altı adet kitâbe bulunduğu belirtilirse de bugün yalnız ikisi mevcuttur.

Cami enine dikdörtgen planlı olup yapıda kesme taş malzeme kullanılmıştır. İç mekân ortadaki daha geniş ve yüksek yedi nefe ayrılmıştır. Yapının yirmi sekiz bağımsız ayakla duvarlara gömülmüş yarım pâyeler üzerine oturan örtü sistemi orta nefte değişik tipte kubbe ve tonoz, doğudaki kıble duvarına paralel, diğerleri dikey biçimde uzanan beşik tonozlar şeklindedir.

Kaynaklarda yapının ahşap destekli ve düz örtülü olduğu belirtilirse de günümüzde buna işaret eden bir iz mevcut değildir. Yapıya kuzey ve doğu cephelerinden beş kapıyla girilir. Orta nefe açılan kuzeydeki kapı sivri kemerli düzenlemeli ve sütunçeli bir taçkapı niteliğindedir. Taçkapı kemeri içinde iki kitâbe boşluğu mevcuttur. Sağındaki kapı mukarnas kavsaralı derin bir nişe sahiptir. Arazide doğuya doğru eğim bulunduğundan soldaki yuvarlak kemer düzenlemeli üçüncü kapıya dört basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Caminin kuzey cephesinde minare kaidesi üstündeki daha aşağıda kalan beş pencere açılmıştır. İki yandan sekizer basamakla ulaşılan doğudaki birinci kapı yuvarlak kemerli eyvan şeklindedir. Hafif sivri kapı kemeriyle kuşatma kemeri arasında kartuşlara yazılmış beş beyitlik 1277 (1861) tarihli tamir kitâbesi yer almaktadır. Aynı yükseklikteki ikinci kapı hafif sivri kuşatma kemeriyle basit bir yapıya sahiptir. Doğu cephesine farklı yükseklik ve büyüklükte altı pencere açılmıştır. Güneydeki duvar köşeleri, üzerinde başlıklarıyla kalın sütunçeler biçiminde yuvarlatılmıştır. Caminin güney cephesi daha hareketli bir görünüşe sahiptir. Mihrap nişi kare şeklinde dışa taşırılmıştır. Yine farklı yükseklik ve ebatta beş pencere mevcuttur.

Avlusu ve son cemaat yeri bulunmayan caminin harimine camekânlı bir girişten geçilmektedir. Kuzey duvarına bitişen hizmetli odalarıyla kuzeydoğu köşesinde taş merdivenle çıkılan küçük bir hücre mevcuttur. Diğerlerinden daha geniş ve yüksek tutulan orta nefin ilk iki nefi beşik tonozludur. Daha sonraki bölüm, pâyelerden taşan ve kalın yuvarlak profilli dört kemere yaslanan mukarnaslı bir tonoza sahiptir. Daralarak yükselen beş iri mukarnas dizisi tepede sekizgen bir aydınlık feneriyle sonlanmaktadır. Tonoz dıştan kare şeklinde yükseltilerek üzeri külâhla örtülmüştür. İç mekânı ortada aydınlatan aynalı tonozlu bölümün ardından dıştan sekizgen piramidal külâhla örtülü mihrap önü kubbesi gelmektedir. Pandantiflere yaslanan yuvarlak kasnaklı kubbe “kırlangıç çatı” adı verilen bir teknikle ahşap malzemeden kurulmuştur. Halat örgü motifli kasnaktan itibaren kademeli şekilde daralan ahşap hatıllar tepede altıgen bir aydınlık feneri meydana getirecek şekilde dizilmiştir. Bu örtü sistemi yeni olup orijinali onarım sırasında göçmüştür. Batıdaki neflerle doğudaki iki nef, kıble duvarına dikey biçimde uzanan ve pâyelerin üzerinde birer kemerle desteklenen tek beşik tonozla kapatılmıştır. Doğudaki nefin her bölümü mihraba paralel beşik tonozlara sahiptir. Örtü sisteminin tamamı içten

harçla sıvanmış, dıştan kurşunla kaplanmıştır. Mihrap önü bölümünde bütün ayaklar kademeli yuvarlak veya köşeli profillerle hareketlendirilmiştir. Harimin kuzeyinde iki ayak üzerinde sathî iki mihrap nişi bulunmaktadır.

Caminin ilk yapısından kalan tek mimari eleman mihrabıdır. Sütunçe ve başlıkları bozulmuş derin mihrap nişinin kavsarası mukarnasla dolgulanmıştır. Nişin etrafını sekizgenlerin kesişmesinden oluşan dörtlü düğüm motifleriyle süslenmiş geniş iki kuşak çevirir. En dışta kademeli silmeli sivri kemerler yer almaktadır. Mihrabın iki yanında iki niş daha mevcuttur. Sağdaki yüksek bir seki üzerinde beş kenarlı ve mukarnas kavsaralı dolap nişi şeklinde değerlendirilmiş, soldaki 1970'te elden geçirilirken içi sıvanarak basit bir niş haline getirilmiştir. Ahşap minber ve müezzin mahfili yenidir. Dış cephelerde görüldüğü gibi iç mekânda da duvar ve pâyeler sade taş örgüsüyle bırakılmış, süslemeye yer verilmemiştir. Küçük tutulan pencereler dıştan dikdörtgen çerçeveli, içten sivri kemerlidir. Caminin kuzeybatısında yükselen minare taş kaide üzerinde tuğladan silindirik gövdeli olup harimin içinde kalmıştır. Kalın ve güdük minare 1971'de yapılan mukarnas altlıklı bir şerefeyle çapı daha dar tutulmuş sivri külâhlı

bir peteğe sahiptir. Erzurum Ulucamii, ilk yapıldığı şekliyle günümüze ulaşamasa da Saltuklular'dan kalan iki mescidden biri olarak önemlidir. Kayseri Ulucamii gibi XII. yüzyılda Anadolu'da yapılan ulucamilerin mihrabın bulunduğu orta mekâna ağırlık veren mimari anlayışı ve geometrik motifli taş süslemesiyle Türk sanatının bütünlüğü içinde yerini almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Nusret, Tarihçe-i Erzurum yahut Hemşehrilere Armağan, İstanbul 1338, s. 31-32; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitâbeleri, İstanbul 1936, s. 98-103; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 260-269; H. F. B. Lynch, Armenia, Travels and Studies, Beirut 1965, II, 212; Doğan Kuban, Anadolu

Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965, s. 128-130; Rahmi Hüseyin Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région, Paris 1968, s. 28-31; a.mlf., "Erzurum İli Dahilindeki İslami Devir Anıtları Üzerine Bir İnceleme", EFAD, VI (1974), s. 51-52; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London 1971, s. 102-103; a.mlf., Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 26-28; Aptullah Kuran, "Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 183-185; Zeki Başar, Tarih Boyunca Çeşitli Hizmetleriyle Camilerimiz, Ankara 1977, s. 131-142; C. F. Ritter, "A Wooden Dome in Turkey", OArt., XV (1969), s. 113-115; Rüçhan Arık, "Erzurum'da İki Cami", VD, sy. 8 (1969), s. 149-159; Halit Karamağaralı, "Erzurum Ulu Camii", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, III, Ankara 1981, s. 137-177; Hüseyin Yurttaş, "Erzurum Ulu Camii'ne Ait Yeni Bir Kitabe ve Yapı Hakkında Bazı Düşünceler", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2001, s. 191-207.

Abdüsselâm Uluçam

Harput Ulucamii.

Harput iç kalesinde bulunmaktadır. Duvarında yer alan ve vergiyle ilgili bir ferman olan kitâbeye göre 541 (1146) yılında Artuklu Hükümdarı Fahreddin Karaarslan tarafından veya bundan bir süre önce yaptırıldığı kabul edilmektedir. Mimari özelliklerine göre minare ile çevresini muhtemelen 515'ten (1121) önce Belek b. Behrâm b. Artuk yaptırmış, öndeki harim bölümü XII. yüzyılın ortalarında ilâve edilmiştir. 1899 ve 1905'te tamir edilen cami, 1964-1967 arasında ve 2000'li yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yeniden elden geçirilmiştir. Yapı revaklı-eyvanlı düzende küçük bir avluya sahiptir. Bazı bölümlerinde kesme taş, duvarlarda moloz taş, destek ve örtü sisteminde tuğla kullanılmıştır.

Ana cephe niteliğindeki batı duvarında bugünkü şeklini son tamirde alan sivri kemerli taçkapı ile minare kaidesini gösteren kemer açıklığı yer almaktadır. Caminin güney cephesinde harimi aydınlatan dört pencere kaldırılmış, doğu köşesindeki kapı haline getirilmiştir. Destek kulesi şeklinde dışa taşan mihrap nişi yerini korumaktadır. Minare kapısının karşısındaki doğu kapısı da sivri kemerli, dikdörtgen çerçeveli basit bir

mimariyle ele alınmıştır. İç avluya uzak kalan harim bölümü üç cephede duvarların üst seviyesinde açılan on bir mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Doğuda ve batıdaki kapılardan avlulu bölüme geçilmektedir. Harime kadar yapının dış duvarları boyunca uzanan dikdörtgen mekânlarla avluyu üç taraftan çeviren revaklar mevcuttur. Revakların kesiştiği kısımlar iki eyvan şeklinde değerlendirilmiştir. Mekânların tamamı beşik tonozlarla örtülüdür. Avlunun kuzeyindeki kemerler arasında kûfî hatla yazılmış Fahreddin Karaarslan'a ait kitâbe bulunmaktadır. Güneyde son cemaat yeri niteliğindeki bölüme altı kemer açıklığıyla geçilmektedir. Enine tek beşik tonozla örtülen bu mekânda yarım daire planlı, dilimli kemerli bir alınlıkla istiridye yivli kavsaraya sahip alçı bir mihrap nişi yer almaktadır. Duvarın iki yanından iki kapıyla girilen, yatık dikdörtgen planlı harim bölümü mihraba paralel iki neften meydana gelmektedir. Mihrap önü 8 m. çapında bir kubbe ile, diğer kısımlar beşik tonozla örtülmüştür. İkinci nefin mihrap aksındaki orta bölümü aynalı tonozu son tamirde kaldırılmıştır. Üç taraftan kemerlerle desteklenen pandantif geçişli kubbe spiral biçimde dizilen tuğlalarla örülmüştür. Caminin asıl mihrabı derin bir niş üzerine kesme taş kaplamayla elde edilmiş olup sivri kemerli ve basit geometrik motifli süslemelidir. Caminin, abanoz ağacından kündekârî tekniğiyle yapılan ve Kazvinli İsmâil oğlu Ebû Saîd'in eseri olan 582 (1186) tarihli minberi bugün Harput Kurşunlu (Sâre Hatun) Camii'nde bulunmaktadır.

Caminin kuzeybatısında yer alan ve kare bir kaide ile silindirik gövdeden meydana gelen minare doğuya doğru eğilmiştir. Meandır motifiyle süslenen kesme taş kaide caminin batı duvarına bitiştirilmiş, bu süslemenin görülebilmesi için geniş bir kemerle önü açık tutulmuştur. Minareye cami içinden ve sonradan yapılan bir merdivenle çıkılmaktadır. Tuğla örgülü kalın silindirik gövdenin kalan kısmında meandır, dairesel motifler ve altıgen yıldızlardan oluşan üç süsleme kuşağı mevcuttur. Minarenin şerefesi süslemesizdir, petek kısmı gövdeye göre incedir. Harput Ulucamii'nin küçük iç avlulu planı Eski Malatya Ulucamii'ni hatırlatsa da yapının iki ayrı planlamayla şekillendiği düşünülebilir. Tamirler sırasında avlu etrafındaki mekânlarda ortaya çıkan ocak nişlerinden bu kısmın belki de bir medrese şeklinde planlanmış olabileceği ve Artuklu mimari anlayışıyla mihrap önü kubbeli bir harim eklenerek ulucami haline getirildiği tahmin

edilebilir. Kalın silindirik gövdeli tuğla minaresi de enine bölümlenmiş süslemeleriyle, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Irak bölgesinde XII-XIII. yüzyıllarda yapılan Selçuklu dönemi minarelerinin öncüsü durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Max van Berchem, Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr, Göttingen 1907, s. 18; Gabriel, Voyages, s. 258-259; İshak Sunguroğlu, Harput Yollarında, İstanbul 1958, I, 306; Nureddin Ardıçoğlu, Harput Tarihi, İstanbul 1964, s. 45-46; a.mlf., "Harput Artukoğullarına Ait Kitabeler", TM, VI (1939), s. 41-42; Doğan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965, s. 126-128; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 10-13; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 27-43, 269-270; a.mlf., "Harput Ulu Camii'nin Durumu", STY, V (1973), s. 79-94; Ömür Bakırer, "Harput Ulu Camii Minaresi", Bedrettin Cömert'e Armağan, Ankara 1980, s. 375-395; Aynur Durukan, "Harput Ulu Camii'nin Düşündürdükleri", Dünü ve Bugünüyle Harput: Sempozyum, 24-27 Eylül 1998-Elazığ (haz. Fikret Karaman), Elazığ 1999, I, 305-337; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, sy. 5 (1962), s. 35-38; a.mlf., "Harput Ulu Cami Duvarındaki Vergi Kitâbesi", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 140-145; İlhan Akçay, "Ulu Cami", Yeni Fırat, sy. 35, Ankara 1967, s. 28-30; Muhammed Beşir Aşan, "Harput Ulu Cami Minberi", Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), I/2, Elazığ 1987, s. 29-45.

Abdüsselâm Uluçam

Harran Ulucamii.

Günümüze sadece minarenin bir kısmı ile harime ait temelleri ulaşan caminin yerinde daha önce Ay Mâbedi'nin (Sin Tapınağı) bulunduğu bilinmektedir. Şehrin Hz. Ömer döneminde 19 (640) yılında İyâz b. Ganm tarafından fethedilmesinin ardından camiye dönüştürülen yapı Firdevs

Camii olarak da anılmıştır. Halife II. Mervân zamanında onarım geçiren ve artan müslüman nüfusun ihtiyacını karşılayacak şekilde büyütülen caminin minaresi de muhtemelen bu tamirat esnasında eklenmiştir. Ayrıca şehri egemenlik alanına katan Zengî Sultanı Nûreddin Mahmud camiyi genişletmiş ve süslemelerini yeniletmiştir. Bu tamirin tamamlanmasına işaret eden 570 (1174) tarihli kitâbe revak kısmındaki bir sütun başlığına işlenmiştir. Çeşitli zamanlarda yapılan kazılar sonucunda yapının revaklı avlusu ile birlikte 104 × 107 m. ebadında kareye yakın bir planı olduğu anlaşılmıştır. Kazılar sırasında yapının girişlerinde Nabonid döneminden (m.ö. V. yüzyıl) kalma, ay tanrısı Sin ile güneş tanrısı Şamas'ı temsil ettiği kabul edilen rölyeflere rastlanmıştır.

Mihraba paralel dört neften meydana geldiği anlaşılan yapıda nefleri ayıran kemerlerin farklı tarzda taşıyıcılara sahip bulunduğu görülmektedir. Birinci ve ikinci nefler üslûp birliği içindedir. İlk iki nefin üst örtüleri diğerlerine göre daha aşağıdadır. Bu iki nef arasındaki asma dalı ve yapraklı motiflerle süslü sütunlar günümüzde Şanlıurfa Müzesi'ndedir. Bundan dolayı yapının ilk başta iki nefli olarak tasarlandığı tahmin edilmektedir. Üçüncü nefte çift sütun ve köşeli taşıyıcılar atlamalı biçimde ele alınmıştır. Dördüncü nefte diğerlerinden farklı bir döşemenin kullanılması, Nûreddin Mahmud'un burada genişletme yaptırdığını düşündürmektedir. Revaklı avluyu harime bağlayan orta akstaki kapı üzerinde âbidevî bir kemer yer almaktadır. Mihrabı giriş aksına göre batıya kaymış olan yapıda harime geçişi sağlayan önü merdivenli toplam on dokuz kapının varlığı anlaşılmaktadır. Mihrabın yanındaki kapı kıble duvarına bitişik odalarla bağlantılıdır. Nûreddin Mahmud'un yaptırdığı revaklı avlu ortasında Anadolu'nun en eski şadırvanı sayılan sekizgen planlı, fıskıyeli havuzlu bir şadırvan mevcuttur. Havuzun köşelerindeki sütunların kaide izleri evvelce üstünün örtülü olduğunu göstermektedir. Avlunun doğu ve kuzey duvarları dışında tesbit edilen tuğla duvarlı küçük odalardan meydana gelen yapı herhalde medresedir. Caminin kuzey duvarına bitişik durumda Halife II. Mervân'ın yaptırdığı düşünülen minare bulunmaktadır. 5,20 × 5,20 m. ölçüsünde kesme taştan kare gövdeli minarenin yüksekliği 33 metredir ve şerefeden yukarısı yıkıktır, üst kısımdaki 11 metrelik bölümü tuğladan yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, Ankara 1993, s. 41-42; Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997, s. 80-81.

İsmail Orman

Hasankeyf Ulucamii.

Hasankeyf Kalesi'nin kuzeybatısında çevreye hâkim bir tepe üzerindedir. Birkaç kitâbesi bulunmasına rağmen ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. 724 (1324) ve 907 (1501-1502) yıllarında Eyyûbîler ve Akkoyunlular tarafından tamir edilip genişletilmiştir. Aynı özellikteki yapılarla karşılaştırılarak XII. yüzyılda Artuklular döneminde inşa edildiği söylenebilir. Yapı bir hayli değişiklik geçirmiş olup bugün terkedilmiş durumdadır. Cami yamuk planlı bir

avlunun güneyinde kurulmuştur. Arazinin meylinden dolayı terasla yükseltilen avluya doğuda ve batıdaki kapılardan girilmektedir. Doğu kapısının önünde dört ayak ve kemer üzerine oturan, günümüzde kubbesi yıkık bir ön giriş yer almaktadır. Altında sarnıca inen kemerli merdiven vardır. Muntazam taş döşemeli avlu antik dönemden bir tapınağa aittir. Ortasında bir havuzla su kuyusu mevcuttur.

Yapıya derin bir eyvandan geçilmektedir. Harim kısmı kubbeli orta mekânla dikdörtgen planlı yan bölümlerden meydana gelmektedir. Kuzey-güney doğrultusunda uzanan, ortası takviye kemerli eyvan ve beşik tonozla örtülmüştür. Batıda iki niş arasında satrançlı kûfî ile taş üzerine yazılmış Ali adı okunmaktadır. Buradan daha dar bir kemerle harim bölümüne geçilir. Kapının iki yanındaki büyük boyutlu kalem işi Allah-Muhammed isimleri tamirler sırasında yazılmıştır. Kapı kemerinin üzeri bitki motifleriyle süslenmiştir. Eyvan kemeri içinde mermere kazılmış üç satırlık tamir kitâbesi vardır. Kapının üzeri mahfil olarak düzenlenmiştir. Kare şeklindeki mihrap önü mekânı tromplara geçilen basık bir kubbeyle örtülüdür. Kubbe sekizgen kasnak üzerinde sekiz dilimlidir. Mukarnas başlıklı iki sütunçeyle sınırlanan mihrap nişi mukarnaslı bir kavsarayla taçlandırılmıştır. Kavsarayı

çevreleyen sivri kemer kubbe eteğine kadar yükselmektedir. Mihrabı sınırlayan geniş kuşakta sathî mukarnas dizileri işlenmiştir. Caminin ahşap minberi bugün Mardin Müzesi'nde bulunmaktadır.

Kubbeli mekânın iki yanında uzanan bölümler farklı kalınlık ve genişlikteki takviye kemerleriyle orantısız bir plan arzeder. Mimarinin şekillenmesinde yerli gelenekle iklimin büyük etkisi olmuştur. Kıble duvarında mihrap nişiyle sonradan kapatılan tek pencere dışında açıklık yoktur. Harimin batı kanadı küçük bir eyvanla irtibatlandırılmıştır. Ayrıca kuzey duvarına bitişen minare kaidesiyle batısında kare planlı bir oda yer almaktadır. İç mekân batıdaki mazgal pencereyle aydınlatılmıştır. Caminin eyvanla bir "T" oluşturan ilk harim bölümünde dökülen sıvanın altında kesme taş malzeme kullanıldığı görülmektedir. Ek mekânları çeviren duvarlar moloz taşla örülmüş, caminin tamamı kalın harç tabakasıyla sıvanmıştır. Vaktiyle kemer ayakları boyunca uzanan kitâbe kuşağından bazı harflerle izleri kalmıştır. Doğu kanadın kuzey duvarına bitiştirilen dikdörtgen bölüm iki mihrap nişiyle ikinci bir harim şeklinde değerlendirilmiştir. Doğudaki takviye kemeri, girişteki büyük eyvan kemeriyle bazı kapı ve pencere açıklıkları son tamirde şekillenmiştir. İkinci harimden küçük bir eyvanla avluya geçilmektedir. İki eyvan arasında ortadaki duvarı sonradan kaldırılan ve avluya dört pencereyle açılan bir oturma mekânı mevcuttur.

Minarenin moloz taş kare kaidesine dışarıdan merdivenle çıkılmaktadır. Esas giriş kapısı üzerinde yer alan ve izlerinden sırlı tuğla süslemeli olduğu anlaşılan silindirik gövdeli tuğla minare yıkılmıştır. Kaidenin avluya bakan cephesinde, Eyyûbî tamiri sırasında yazılan örgülü çiçekli kûfî kitâbe kuşağı ile Bursa Kemeri'nin iki yanında alçı üzerine işlenmiş bitki süslemeleri vardır. Kemer içinde iki satırlık nesih kitâbede 724 (1324) tarihi okunmaktadır. Yapının dış duvarlarında İslâm öncesi döneme ait bezemeli devşirme malzemelerle çoğu okunamayan İslâmî kitâbe parçaları kullanılmıştır. Güney cephesi duvar altındaki mağara ve medrese hücreleriyle hareketli bir görünüşe sahiptir. Hasankeyf Ulucamii karanlıkta kalan tarihi, düzensiz plan ve kalitesiz malzemeyle yapılan kötü onarımlarına rağmen son zamanlara kadar kullanıldığı için günümüze sağlam biçimde gelmiştir. Taştan kare kaideli, fîrûze sırlı, silindirik gövdeli minare tipiyle Cizre ve Musul ulucamileri, saç örgüsü şeklinde aşağı sarkan

mukarnaslı kavsaralarıyla Kuzey Irak bölgesi yapılarına benzemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gabriel, Voyages, s. 61; Ali Kılcı, "Hasankeyf Vakıf Eserleri", V. Vakıf Haftası: Restorasyon ve Vakıfların Ekonomik ve Sosyal Etkileri Semineri (7-13 Aralık 1987), Ankara 1987, s. 161; Hüseyin Yurttaş, "Hasankeyf'te Artuklu, Eyyûbî, Akkoyunlu ve Osmanlı Dönemi Mimarî Eserleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 100-113; M. Oluş Arık, Hasankeyf: Üç Dünyanın Buluştuğu Şehir, Ankara 2003, s. 114-118.

Abdüsselâm Uluçam

Isparta Ulucamii (Kutlu Bey Camii).

İl merkezinde hükümet konağının hemen yanı başında yer almakta, bânisi ve Isparta'nın ilk Osmanlı idarecisi olan Kutlu Bey'in adıyla da anılmaktadır. 833 (1429) yılında inşa edilen ilk yapı 1899'da yıktırılmış ve yerine 1902 yılında tamamlanan yeni bir cami yaptırılmış, 1914 depreminde bu yapının da yıkılması üzerine 1922'de bugünkü cami inşa edilmiştir. Tek şerefeli minaresi 1931 yılında Vakıflar İdaresi tarafından yeniden yaptırılmış ve 1990-1992 yıllarında onarım görmüştür. Kutlu Bey'in camiyi yaptırdığı yerde bir Selçuklu yapısı bulunduğu tahmin edilmekte, Böcüzâde Süleyman bunun 478 (1085-86), Osman Turan ise 699 (1299) tarihli olduğunu söylemektedir. Asıl cami hakkında fazla bilgi yoktur. Böcüzâde tarafından 1908'de yapılan bir çalışmadan yapı hakkında bazı bilgiler elde edilmektedir. Buna göre ilk yapının üzerinin toprak damla örtüldüğü ve tuğladan iki şerefeli bir minaresinin bulunduğu anlaşılmaktadır. 1899 yılında mihrap tarafındaki çürüyen birkaç direğin yenilenmesi için damı açıldığında ahşap direklerinin çoğunun çürüdüğü görülmüş, bunun üzerine dönemin Isparta mutasarrıfı İzmitli Hüseyin Hüsnü Paşa tarafından caminin yıktırılıp II. Abdülhamid'in tahta çıkışının yirmi beşinci yılı hâtırasına Ayasofya'ya benzer kâgir ve çok kubbeli olarak yeniden yapılmasına karar verilmiştir. Halktan toplanan 500 küsur lira ile, Hamidiye adının konması

için izin alınıp yenisinin inşasına başlanmıştır. Ot taşı denilen taştan sütunlar, küfeki taşından

beden duvarları ile cami iki yılda yapılarak 1320 Ramazanında (Aralık 1902) ibadete açılmıştır. Padişah tarafından verilen parayla ikinci minarenin inşasına kadar ulucami diye anılması ve daha sonra ilk kurucusu Kutlu Bey'in adının da eklenmesiyle Kutlu-Hamid şeklinde adlandırılması kararlaştırılmıştır. Caminin mimarı Yanko Efendi'dir. 1914 depreminde büyük hasar gören cami yıkılarak eski temelleri üzerine küfeki taşından yine çok kubbeli olarak 1922'de tekrar inşa edilmiştir. Cami içinde bulunan ağaç sütunlar Sütçüler ilçesinin meşhur Tota ormanlarından getirilmiştir.

Dikdörtgen planlı caminin iki sıra sivri kemerli pencereleri vardır. Yapının doğu, batı ve kuzey cephelerinde düz atkılı dikdörtgen şeklindeki girişler sivri kemerli alınlığa sahiptir ve buraya yüksek tutulmuş birer taçkapı görüntüsü verilmiştir. Taç kısımlarında palmet şeridiyle çevrelenmiş üçgen alınlıklar, yanlarda ise taş silmeli bir çerçeve oluşturulmuştur. Caminin üzeri, ortadan dört sütuna oturan sivri kemerler üstünde pandantiflerle geçişi sağlanan yüksek kasnaklı ve pencereli merkezî bir kubbe ile örtülüdür. Ana kubbenin dört yanında birer oval kubbe, köşelerde ise birer küçük kubbe bulunmaktadır. Kuzey yönünde genişleyen yapıda bu bölüm yine aynı şekilde ortada oval iki, yanlarda birer küçük kubbe ile örtülmüştür. Sivri kemerli bir kavsaraya sahip mihrabın içi empire stilinde yaldızlı alçı kabartma motiflerle süslenmiştir. Mihrabı dikdörtgen bordür halinde çepeçevre dolaşan kuşak yazısında celî sülüs hatla Âyetü'l-kürsî yazılı olup hattatı Bektaşî Mehmed Hilmi Efendi'dir. Yuvarlak kemerli bir kapısı olan minber kesme taştan yapılmıştır, her iki yanında empire üslûbunda çeşitli kabartmalar mevcuttur. Kuzeydeki ana girişin hemen üstünde yer alan kadınlar mahfili tamamen ahşaptır. Harimin üstünü örten kubbelerin iç kısımları akantus yaprakları ile bezenmiştir. Ana kubbeyi dairevî bir kuşak şeklinde celî sülüs hatla Âyetü'l-kürsî çevrelemektedir. Kalem işi süsleme ve yazıların tamamı caminin 1990'daki en son restorasyonundan kalmadır. Sütun başlıkları alçı kabartmalarla bezenmiş olup sütunlarda mermer havası veren yağlı boya kullanılmıştır. Minare caminin kuzeybatı cephesinde binadan bağımsızdır. Sekizgen kaideli, onaltıgen gövdeli minarenin kaide kısmında yer yer üç sıra tuğla hatıllı bir yüzey ve devşirme bir başlık göze çarpmaktadır. Kesme taştan yapılan

minarenin şerefe altı mukarnaslıdır. Korkuluklarda geometrik süslemeli güzel bir taş işçiliği vardır. Külâh kurşun kaplamalıdır. Avlunun kuzeydoğusundaki oyma taşlı, mavi fayans kaplı şadırvan yenidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 10081; Isparta Müftülüğü Arşivi, Camiler Dosyası; J. von Hammer-Purgstall, Osmanlı Devleti Tarihi (trc. Mümin Çevik - Erol Kılıç), İstanbul 1983, I, 181; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, II, İstanbul 1347/ 1929, s. 217; Nuri Katırcıoğlu, Bütün Isparta, Ankara 1958, s. 18; Böcüzade Süleyman Sami, Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi (s.nşr. Suat Seren), İstanbul 1983, s. 73-76; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1996, s. 267; İbrahim Yıldırım, Anadolu Selçukluları, Hamitoğulları ve Osmanlı Dönemi Isparta Camileri (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-55; Bozkurt Ersoy, “Isparta Camileri”, Kültür ve Sanat, sy. 22, Ankara 1994, s. 14.

İbrahim Yıldırım

Kayseri Ulucamii.

XII. yüzyılın ortalarına doğru inşa edilen Dânişmendli camii (bk. DÂNİŞMENDLİLER [Mimari]).

Kızıltepe Ulucamii.

Eski adı Düneysir olan Kızıltepe’de yer almaktadır. Kitâbesine göre Mardin Artukluları’ndan Yavlak (Yoluk) Arslan (1184-1200) tarafından yaptırılmaya başlanmış, onun ölümü üzerine kardeşi Ebü’l-Feth Artuk Arslan tarafından 601 (1204-1205) yılında tamamlanmıştır. XIX. yüzyılda yeni yerleşim merkezi Koçhisar’ın uzağında kaldığından terkedilmiş, zamanla duvar taşları sökülerek yakındaki köylere götürülmüş, XX. yüzyıla harabe halinde gelmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün 1967-1976

yıllarında tamir ettirdiği harim kısmı büyük ölçüde kurtarılmış, ancak avlu etrafındaki yapılarla kazı sırasında ortaya çıkarılan minarelerin kaideleri temel seviyesinde bırakılmıştır.

Yapının duvar ve destek elemanlarında kesme taş, örtü sisteminde tuğla kullanılmıştır. Harimin iki buçuk katı genişliğindeki dikdörtgen avluya beş kapıdan girilmektedir. Bitki motifi çerçeveleriyle doğu kapısı tamir öncesine kadar ulaşabilmişse de batı kapısı tamamıyla tahrip edilmiştir. Diğer üç kapıdan önce avlu etrafındaki mekânlara, ardından avluya geçilmektedir. Harimin kuzey duvarındaki izlerden avluyu çeviren mekânların iki katlı olduğu, bu mekânların medrese veya han şeklinde kullanıldığı tahmin edilmektedir; günümüze kadar temeller ve kuzeybatıda ikinci kata çıkılan merdivenin iki basamağı gelebilmiştir. Köşelerde kare kesitli iki minare kaidesi mevcuttur. Avlunun ortasındaki havuz veya şadırvandan da hiçbir iz kalmamıştır. Avlunun dış duvarları kuzeyden altı, diğer yanlardan dörder payanda ile desteklenmiş, aynı sistem

harim kısmında devam ettirilerek yapıya bir kale görünümü verilmiştir.

Caminin avluya bakan cephesi yedi kapı ve iki mihrap nişiyle hareketlendirilmiştir. Kuzeydoğu köşesinde avluyla ilişkili duvar izleri ve üstten cami mahfiline bağlanan bir kapı bulunmaktadır. Kaval silmeli dikdörtgen bir çerçeve içinde yer alan taçkapı, iki renkli taşla dokuz dilimli kemer başta olmak üzere değişik formlarda işlenmiş kemer sistemleriyle donatılmıştır. Eski resimlerinde iç kemerle kapının düz atkı taşı arasında görülen örgülü kûfî kitâbenin parçaları bugün kaybolmuştur. Taçkapının iki yanındaki mihraplardan batıdaki mukarnas başlıklı sütunçeli ve mukarnas kavsaralı, doğudaki sade ve süslemesizdir; etrafı ise yuvarlak geçmelerle süslenmiştir. Yan kapılar arasındaki boşluklarda kemer seviyesine kadar yükselen ve üstte düğümlü rozet yapan antrölak motifli bezemeler mevcuttur. Ayrıca mihrap nişleriyle kapı kemerleri arasına sekizgen yıldız formlu kabartma rozetler işlenmiştir. Yan kapılar yuvarlak geçmeli süslemelerle çevrelenmiştir ve sivri kemerlere sahiptir. Mihrap nişlerinin yanındaki kapıların kemerleri dilimli olarak düzenlenmiş, yapının doğu ve batı cepheleri de süslemesiz olup üçer duvar payandası ile desteklenmiştir. Kıble duvarında dokuz destek payandası ile mihrap önü kubbeli mekânın iki yanından harime geçilen birer kapı bulunmaktadır. Kuzeydeki kapıda

olduğu gibi etrafı silmelerle çevrilen ve yuvarlak geçme motifleriyle süslenen bu kapılar onarımdan önce taşla örülerek, onarımdan sonra da demir parmaklıklarla geçişe kapatılmıştır. Harim yan cephelerden üçer, kıble duvarından dört pencereyle aydınlatılmaktadır.

Harim mekânı, taş örgülü iki pâye dizisi ve sivri kemerlerle mihraba paralel üç nefe ayrılmış, üzeri beşik tonozla örtülmüştür. Mihrap önünde iki nefi kesen yüksek kasnaklı oval bir kubbe yer almaktadır. Üç dilimli ve mukarnas dolgulu, değişik süslemelere sahip, sivri kemerli trompların üzerinde kubbe geçişini onaltıgene tamamlayan yine mukarnas dizili köşe elemanları mevcuttur. Kubbe eteğinde bir dizi, kasnakta ise dört pencere açılmıştır. Büyük bölümü yıkılan kubbe ve tonozlar restorasyonda tamamlanmıştır. Zengin süslemeli taş mihrabın etrafı tromplara kadar yükselen kaval silmelerle çevrilip kademeli kuşaklarla sarılmıştır. Benzeri olmayan bu çok ünlü mihrap nişe doğru daralan iki kademeli sütunçe ve kemerlerle hareketlendirilmiştir. Mukarnas başlıklı sütunçelerin üst kısımlarında nesihle yazılmış âyet kitâbeleri, altta geometrik örgü motifleri yer almaktadır. Etrafı kaval silmelerle çevrilen yarım daire planlı mihrap nişinin alt bölümünde yıldızlardan çıkan geçme motifli geometrik kompozisyon hâkimdir. Üst bölümün ortasında kaval silmeyle yuvarlak kemerli sathî bir niş daha meydana getirilmiştir. Dört tarafta kitâbe kuşağı, iki yanında geometrik motifli geniş dikdörtgen çerçeve bulunan sathî nişin içine burmalı sütunçeli yeni bir niş işlenmiştir. Ortada zincirle asılmış bir kandil motifi vardır. Aradaki boşluklar ince işlemeli bitki motifleri ve rozetlerle dolgulanmıştır. Nişin üzerini istiridye yivli bir kavsara çevirmektedir. Yedi dilimli dış kemerde tarih kitâbesi mevcuttur. Diyarbakır ve Mardin ulucamilerinde görülen iki katlı revaklı avlulu düzenleme Kızıltepe Ulucamii’nde de gerçekleştirilmiştir. Taçkapısı, mihrap önü kubbesi ve zengin süslemeli mihrabı ile orta mekâna dikkati çekme çabasına rağmen harimdeki mekân bütünlüğü bozulmamıştır. Ayrıca avlunun iki köşesinden yükselen çifte minaresiyle kubbe ve kasnağındaki aydınlatma sistemi Osmanlı sanatındaki klasik uygulamaya bir basamak teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. de Thévenot, Suite du voyage de Levant, Paris 1674, s. 89-90; Gabriel, Voyages, s. 46-52; a.mlf., “Dunaysir”, AI, IV (1937), s. 352-368; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London 1971, s. 97-98; a.mlf., Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 14-16; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 129-132; Ara Altun, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 79-99, 271-272; İbrahim Artuk, “Dunaysır’da Artukoğullarının Ulu Camii”, TTK Belleten, X/37 (1946), s. 167-169.

Abdüsselâm Uluçam

Konya Ulucamii

(bk. ALÂEDDİN CAMİİ)

Küre Ulucamii.

Kastamonu’nun Küre ilçesinde yer alır. Câmi-i Kebîr mahallesindeki caminin (Hoca Şemseddin Camii) 870 (1465-66) tarihli vakfiyesinden Hoca Şemseddin tarafından bu tarihten önce yaptırıldığı anlaşılmaktadır. 1950 yılında tamir görmüştür. Kesme taşla inşa edilen yapı dikine dikdörtgen planlı olup önünde üç birimli bir son cemaat yeri vardır. Orta aksta bulunan büyük sivri kemer altında yay kemerli kapı açıklığı ile içeri geçilmektedir. Yanlarda sivri kemerli alınlık altında dikdörtgen açıklıklı, üstte yuvarlak kemerli açıklıklı pencereler mevcuttur. Son cemaat yerinin üstünü örten kubbeler pandantiflidir ve sekizgen kasnak üzerine oturtulmuştur. Harime geçişi sağlayan kapı yüzeysel mukarnaslı bir yaşmak altında yay kemerli açıklıklıdır. Kemer üzerinde silmelerle oluşturulan bir köşelik düzenlemesi vardır. Ahşap kapı kanatları üç aynalıdır. Üst aynada iki satır halinde kitâbe, orta aynada sekizgenlerden meydana gelen bir kompozisyon, alt aynada yıldızdan gelişen kompozisyon bulunmaktadır. Üst aynanın üstünde ve altında kûfî yazılar, diğer kuşaklarda yıldızdan gelişen bir bordür yer almaktadır. Usta kitâbesinden Muharrem 878’de (Haziran 1473) Abdullah oğlu İlyas tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Kapının iki yanında alçı

süslemeli duvarda yarım daire nişli birer mihrâbiye ve sivri kemerli alınlıklı dikdörtgen

açıklıklı birer pencere görülür. Son cemaat yerindeki ahşap korkuluklar ilk yapımdan kalmıştır.

Harim, geniş ve yüksek tutulan orta aksta kare kesitli dört pâyeye oturan sivri kemerlerin taşıdığı, prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan sekizgen kasnaklı üç kubbeyle örtülüdür. Mihrap önündeki ve kuzeydeki kubbenin kasnakları da prizmatik üçgenlerle dolguludur. Orta aksın iki yanında bulunan alanlar daha alçak tutulmuş olup düz örtülüdür. Çift sıra pencereyle aydınlanan harimde alt sıra pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler yuvarlak kemerli açıklıklıdır. Harimin kuzeyinde yer alan ve geç dönemde yenilenmiş olan ahşap mahfile iki yandan merdivenle ulaşılmaktadır. Yanlarda taş konsollara, ortada dört sütuna oturan mahfil öne doğru bir çıkma yapmaktadır. Beş kenarlı bir niş biçiminde düzenlenen mihrap, nisbetleri bozuk ve oldukça sivri bir yaşmak kemerine sahiptir. Mihrap nişinin üstünde yıldızdan gelişen girift bir kompozisyon bulunmaktadır. Mihrabın solunda değişik levhalardan meydana gelen bir çini düzenleme görülür. Yazılı, geometrik ve bitkisel süslemeli çini karoların yanı sıra ortada asıl kompozisyonu oluşturan Kâbe tasvirli pano yer almaktadır. Üzerindeki kitâbeden çinilerin 1087 (1676) yılında Hüseyin Çelebi b. el-Hâc Mustafa Küreci tarafından Nakkaş Müstecabzâde Süleyman Eşrefî'ye yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Ahşap minberin kapısı ve doğu cephesi zengin bir işçiliğe sahiptir. Dilimli kemerli köşk kısmı ve batı cephesi süslemesizdir. Geometrik süslemelerin esas alındığı minberde bitkisel süslemeler ve yazı da bulunmaktadır. Yuvarlak kemerli kapı açıklığı üzerinde ortası yazılı, etrafı bitkisel dekorlu yüksek bir tepelik vardır. Kapının önünde beş kenarlı, dilimli kemerli ve rûmî süslemeli bir tabure ilk basamağı oluşturmaktadır. Kapı kanatları ve çevresi geometrik düzende ele alınmıştır. Dörde bölümlenmiş kanatlarda üstten ikinci sırada kitâbe görülmekte, kapı bingisi üzerinde de bitkisel süslemeler ve mühr-i Süleyman bulunmaktadır. Yan aynada farklı yıldızlardan oluşan geometrik kompozisyonlar, ortadaki panonun etrafında kıvrık dallı rûmîli bir bordür yer almaktadır. Üstteki üçgen bölümün ortasında tepelikteki yazının bir benzeri mevcuttur. Dilimli kemerli geçiş

açıklığının etrafında ve üzerinde rûmîli kompozisyon devam etmektedir. Üstte iki satır halinde düzenlenmiş bir kitâbe vardır. Yapının batı köşesinde beden duvarı üzerinde yükselen minareye harimin içinden ulaşılmaktadır. Kesme taştan olan minare kare kaide üzerinde silindirik gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Pabuçluktaki prizmatik üçgenler üzerinde bir silme, şerefe altında mukarnas dolgu, geometrik bordür ve iri bir kaval silme bulunmakta, korkuluklarda yıldızlardan meydana gelen bir düzenleme görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Behcet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 81; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia-Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, s. 235-238; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 808-813; Sedat Bayrakal, Erken Dönem Osmanlı Minberleri, İstanbul 2008, s. 108-116.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

Kütahya Ulucamii.

Kütahya şehir merkezindeki Gazikemal mahallesinde Vâcidiye Medresesi'yle (Kütahya Müzesi) II. Yâkub Çelebi İmaret Mescidi (Eski Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi) arasında yer almaktadır. Yapının inşa tarihi kesin şekilde bilinmemekle birlikte arşiv kayıtları, onarım kitâbeleri ve çeşitli kaynaklar ışığında ilk inşasının Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1402) gerçekleştirildiği kabul edilmekte, Fâtih Sultan Mehmed devrinde düzenlenen vakfiyesinden yapının Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Yıldırım Bayezid'in oğlu Mûsâ Çelebi tarafından 813'te (1410) tamamlatıldığı anlaşılmaktadır. Eserin Kütahya Evkaf Defteri'nde Yıldırım Bayezid Han Camii adıyla vakıf kaydına rastlanmaktadır. İnşa kitâbesi bulunmayan camide dördü onarım kitâbesi olmak üzere altı adet kitâbe mevcuttur. Yapının en eski kitâbesi minare kaidesindeki 961 (1554) tarihli onarım kitâbesidir ve minarenin camiye ilâve edildiği bilgisini içermektedir.

Evliya Çelebi Seyahatnâme'de caminin bu dönemde Mimar Sinan tarafından tamir edildiğini belirtmektedir. Cami 1805, 1808 ve 1812 yıllarında onarım geçirmiş, yapı son şeklini II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirilen onarım sırasında almıştır. 1888'de başlayıp 1893'te tamamlanan bu büyük onarım sırasında duvarlar temellere kadar yıkılıp yeniden kesme taştan yapılmıştır. Aizanoi Antik kentinden (Çavdarhisar) getirilen sütunlar ve mermer plakalar yapıda kullanılmış ve cami kubbeli şekilde yeniden inşa edilmiştir. Ulucami 1961 ve 1962'de basit onarımlar geçirmiştir.

Cami, ortalama 45 × 25 metrelik bir oturum alanıyla Kütahya'nın en geniş iç hacmine sahip camisidir. Bugünkü haliyle dikdörtgen şeklindeki harim mekânı iki büyük merkezî kubbe, altı yarım kubbe ve köşelerde dört küçük kubbeden meydana

gelen bir üst örtü sistemine sahiptir. Kuzeyinde beş bölümlü son cemaat yeri vardır. Doğu, batı ve kuzey cephelerinde üç adet girişi bulunan cami avlusuz olup kuzeydoğu köşesinde bir minaresi mevcuttur. Güney ve batısını kaplayan geniş hazîre yakın zamanda kaldırılmış, çevre duvarı içine alınmış boş bir alan haline getirilmiştir. Doğu ve batı cephe düzenleri yapının doğusundaki Vâcidiye Medresesi'ne temas etmemesi için atılan pah dışında simetrik bir düzen gösterir. Her iki cephe iki sıra pencere düzenine sahiptir ve dışarıdan üçer payanda ile desteklenmiştir. Bu cephelerdeki yan girişler baldaken formunda tasarımları ile vurgulanmıştır. Mihrap duvarında da iki sıra pencere düzeni görülmektedir. Mihrap nişi çokgen bir cephe ve piramidal örtüsüyle dışarıdan algılanabilmektedir. Caminin son cemaat yerinin batı tarafındaki bir bölümü XIX. yüzyılda kapatılarak Vahîd Paşa Kütüphanesi şeklinde düzenlenmiştir. Bu kütüphane ile birlikte son cemaat yeri dört mermer sütunla beş birime ayrılmıştır. Ortada bir kubbe, yanlarda birbirine eşit olmayan aynalı tonozların örttüğü son cemaat yeri XIX. yüzyılda camekânla kapatılmıştır. Yapının sivri kemerli cümle kapısı üzerinde iki onarım kitâbesi yer almaktadır. Kubbeler, yarım kubbeler, mihrabın piramidal örtüsü ve payandaların nihayetlendiği kuleciklerin külâhları kurşun kaplıdır. Kubbe kasnaklarının yuvarlak kemerli küçük pencereleri vardır. Yarım kubbeler ise kubbe eteğinde dalgalı bir hatla nihayetlenmektedir. Düzgün kesme taşla inşa edilen yapıda örtü sistemi ve minarede tuğla malzeme kullanılmıştır.

Evliya Çelebi Seyahatnâme’sinde yapıdan ağaç direkli bir cami olarak bahsetmektedir. Bugün dikdörtgen harim mekânı, yüksek kaideler üzerinde iki sıradan maydana gelen altı mermer sütunla üç sahna ayrılmaktadır. Mihrap eksenindeki sahın yan sahınlara göre daha geniş, kemer açıklıkları ise daha yüksek tutulmuştur. Bu haliyle caminin harim mekânı geniş, aydınlık ve ferah bir etkiye sahiptir. Sütun başlıkları sade ve yastıklıdır. Kemerler iki renkli olup kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Camide üç kapının eksenlerinin kesişme noktasında bir şadırvan yer almakta, şadırvanın üzerinde altı sütunla taşınan bir müezzin mahfili yükselmektedir. Harim mekânının kuzey duvarında ise boydan boya mermer sütunlarla taşınan mahfil katı bulunmaktadır. Mihrap, yapının ekseninden kıble yönüne konumlanma prensibi gereğince kısmen sola konumlandırılmıştır. Üçgen bir alınlıkla taçlandırılan mermer mihrap mukarnas dolgulu bir kavsaraya sahiptir ve iki yandan silindirik sütunçelerle sınırlandırılmıştır. Kavsaranın iki yanında dönemin beğenisine göre perde motifli kalem işleri dikkat çekmektedir. Mihrabın sağındaki ahşap minber kündekârî tekniğinde geometrik bir kompozisyona sahiptir ve XV. yüzyıla ait olabileceği düşünülmektedir. Caminin süsleme programında özellikle üst örtü ve pencere çevrelerinde yoğunlaşan kalem işleri dikkat çekmekte, genellikle bitkisel motiflerden meydana gelen kalem işleri devrin dekorasyon anlayışını yansıtmaktadır. Kütahya’nın önemli çini üretim merkezlerinden birini teşkil etmesine rağmen ulucamide mihrabın sağındaki dört karodan oluşan Kâbe tasvirli çini kompozisyonu dışında çini kullanılmaması dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 107-108; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 509-514; Ara Altun, “Kütahya’nın Türk Devri Mimarisi”, Kütahya: Atatürk’ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 199-203; A. Osman Uysal, Germiyanoğulları Beyliği’nin Mimari Eserleri (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 64-73; Kütahya ’98 (haz. Sadık Ölçen - M. Ali Toroğlu), İzmir

1998, s. 36-37; Cevdet Dadaş v.dğr., Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kütahya Vakıfları, Kütahya 2000, II/ 2, s. 371; Mim Kemâl Öke v.dğr., Tarihin Tanıklığında Evliya Çelebi'nin Kütahyası (Belgeler), İstanbul 2006, s. 66.

Fatma Kuş

Malatya Ulucamii.

Eski Malatya şehri merkezinde (bugün Battalgazi ilçesi) yer alan cami Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad tarafından 621'de (1224) yaptırılmıştır. Yapımından kısa bir süre sonra başlayan tamir ve müdahaleler sonucu caminin planı ve mimarisinde değişiklikler meydana gelmiştir. 645 (1247) ve 672 (1273-74) yıllarında yapıya esaslı müdahalelerde bulunulmuş ve kuzeyine bir bölüm eklenmiştir. XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başlarında cami çevresinde "kaysâriye" denilen bir çarşının inşa edildiği anlaşılmaktadır. 1902'de tekrar onarım gören yapı uzun süre bakımsız ve harap durumda kalmış, son olarak 1960'lı ve 1980'li yıllarda tamir edilmiştir.

Bugünkü yapıda tuğladan olan kısımlar ilk camiden kalmış, taşla yapılan bölümler daha sonraki devirlerde ele alınmıştır. Dikine dikdörtgen bir avlu ile bu avlunun güneyinde yer alan ve avluya

büyük bir sivri kemerle açılan eyvana bitişik mihrap önü kubbesi caminin orta eksenini oluşturmaktadır. Avlu-eyvan-mihrap önü kubbesinden meydana gelen orta eksenin iki yanında günümüzde mihraba paralel tonozlu nefler bulunmaktadır. Bu neflerden avlunun iki yanındakilerin ilk yapıda dikine düzenlenmiş revaklar şeklinde ele alınmış olabileceği düşünülmektedir. Orta eksenin doğu yönündeki nefler ortada ikişer, batıdakiler ortada birer pâye ile desteklenmiştir. Batı yönündeki neflerin de ilk yapıda doğudaki nefler gibi ortada ikişer pâye ile desteklendiği sanılmaktadır. II. İzzeddin Keykâvus zamanında Şehâbeddin İlyas'ın Mimar Hüsrev adlı bir sanatkâra yaptırdığı 1247 tarihli batı kapısının ve batı cephesinin bu esnada bir kademe içeri alınarak yeniden inşa edildiği, dolayısıyla bu yönde caminin küçültülmüş olduğu araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Doğu kapısının 1274 tarihli onarımda eklendiği anlaşılmaktadır. 1960'lı yıllarda gerçekleştirilen onarımda bu kapı

özgünlüğünü yitirmiştir. 1966'daki çalışmalar esnasında caminin güney cephesinin doğu ucunda bir taçkapı izine rastlanmıştır. Zeminden 1 m. kadar yükseklikte bir parçası bulunan, yaklaşık 6 m. genişliğindeki taçkapının itinalı taş işçiliği dikkate alındığında caminin ilk yapısından kaldığı söylenebilir. Bu yönde yer alan medrese ile bağlantıyı bu kapının sağladığı veya sultana mahsus özel bir giriş olabileceği düşünülmüştür. Revaklı avluda, avluya açılan eyvan kemerinde ve eyvan içinde, mihrap önü kubbesinde tuğlalar arasında sırlı tuğla ve çini kullanılarak zengin bir süsleme meydana getirilmiştir. Eyvan kemerinin oturduğu konsolda ve mihrap önü kubbeli mekânın kuzeyindeki Bursa kemerli niş içinde "Amelü Ya'kūb b. Ebû Bekir el-Bennâ el-Malatî" yazısıyla çini ustasının adı belirtilmiştir. Eyvan tonozunun kubbeli kısma açılan kemeri üzerindeki âyet kitâbesi altında ve mihrap önü kubbeli mekândaki usta kitâbesinde "Ketebe Ahmed b. Ya'kūb" şeklinde hattatın adı bulunmaktadır.

Büyük bir sivri kemerle kuzeydeki eyvana açılan mihrap önü kubbeli mekânı ikişer sivri kemerli açıklıkla yanlardaki neflerle bağlantılıdır. Kare bir alt yapı üzerinde üç dilimli yonca biçiminde tromplarla geçişi sağlanan kubbe yüksek tutulan ve altta sekizgen, üstte onaltıgen olan kasnağa oturmuştur. Tromplardan itibaren tuğlaların değişik dizilmesiyle zengin bir iç mekân teşkil edilmiş, kubbe içinde sırlı tuğlaların spiral biçimde yerleştirilmesiyle bu etki arttırılmıştır. Kubbe ortasında fîrûze ve mor çinilerle mühr-i Süleyman şeklinde kûfî harflerle "Muhammed" ismi yer almaktadır. Özgün olmayan mihrap, alınlığındaki kitâbeye göre 1902'de yeniden yapılmıştır. Kesme taş kaplamalı mihrap sade ve yuvarlak kemerli, yuvarlak nişlidir. 1966 yılı çalışmaları sırasında camide bulunan zengin kabartmalı, bitkisel süslemeli ve mukarnaslı alçı parçalarının ilk mihraba ait olabileceği düşünülmektedir. Kündekârî ve eğri kesim tekniğinin birlikte kullanıldığı minber Ankara Etnografya Müzesi'ndedir.

Avluya büyük bir sivri kemerle açılan eyvan cephesinde fîrûze ve patlıcan moru renkte mozaik çiniler geometrik geçmelerden ve yıldızlardan oluşan süslemeler meydana getirmiş, eyvan kemerinde yazı, köşe sütunçelerde zikzak düzenlemeler yapılmıştır. Eyvanın arkası üçgenlerle sonlanarak kubbeli mekânla birleşmektedir. Eyvan tonozu, tuğlaların değişik dizilmesiyle meydana gelen ve sırlı tuğla kullanımıyla teşekkül eden iri geometrik şekillerle süslenmiştir. Avlunun yalnızca batı tarafındaki sivri

kemerli tuğla revaklar özgündür. Pâyelerin yüzeyinde ve kemer köşelerinde tuğlaların değişik istifiyle oluşan geometrik kompozisyonlar yer almış, kemer üstlerinde fîrûze sırlı tuğlalarla örgülü kûfî yazılı panolar teşkil edilmiştir. Yapının kuzeyindeki bölüm mihraba paralel dört nefli olarak düzenlenmiş ve camiden kesme taş bir duvarla ayrılmıştır. Burada yer alan ikinci mihrabın önünde biri elips biçiminde iki kubbe bulunmaktadır. İlk yapıda avlunun kuzeye doğru bir kademe daha devam ettiği ve kuzeyde üç nefli bir düzenin, mihrap ekseninde de bir taçkapının olabileceği tahmin edilmektedir. Caminin kütlesi içinde batı duvarına bitişik olan ve günümüze yalnızca gövdesi ulaşan tuğladan silindirik gövdeli minarenin 1224 tarihli ilk yapıda mı yoksa 1247 tarihli onarımda mı eklendiği tartışmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 46-49; E. Baer, “Notes on the Iconography of Inscriptions and Symbols in the Ulu Cami of Eski Malatya”, Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Turkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 136-143; Yıldız Keskin, “Malatya Ulu Camiinin Asli Hali”, 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi: Bildiriler, Ankara 1995, II, 365-377; Aynur Durukan, “Malatya Ulucamisi-Anadolu’da İkinci Bir İran Camisi”, Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, s. 127; a.mlf., “Eski Malatya Ulu Camii”, Kültür ve Sanat, V/16, Ankara 1992, s. 7-10; M. Zeki Oral, “Anadolu’da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, sy. 5 (1962), s. 49-51; Celal Yalvaç, “Eski Malatya Ulu Camii”, TY, V/323 (1966), s. 22-29; Oluş Arık, “Malatya Ulu Camiinin Asli Planı ve Tarihi Hakkında”, VD, sy. 8 (1969), s. 141-149; Yılmaz Önge, “Malatya Ulu Camiinde Bulunan Alçı Tezyinat”, Önasya, sy. 67-68, İstanbul 1970, s. 4-5; Perin Topaloğlu - Bünyamin Uyar, “Eski Malatya Ulu Camii”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 5, Ankara 1983, s. 125-133.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

Manisa Ulucamii.

Cami, medrese, türbe, hamam ve çeşme birimlerini içeren bir külliye programında inşa edilen yapılar Saruhanoğulları'ndan Muzafferüddin İshak Çelebi tarafından yaptırılmıştır. Cami 768 (1366), medrese 780 (1378) tarihlidir. Medresenin kitâbesinde adı geçen Mimar Emet b. Osman'ın diğer birimleri de tasarlamış olması muhtemeldir. Cami, medrese ve kümbet birimleri tek bir kitle içinde toplanmış, cami doğuya, medrese batıya, İshak Çelebi'nin kümbeti camiyle medrese arasına, bunların avlularını birleştiren kapının güneyine minarenin kaidesinin yanlarına da iki çeşme yerleştirilmiştir.

Cami doğu-batı doğrultusunda gelişen, dikdörtgen planlı, eşit büyüklükte bir harim ve bir avludan meydana gelir. Duvarlarda bol miktarda devşirme taşın yanı sıra moloz taş ve tuğla kullanılmıştır. Avlunun kuzey duvarının ekseninde taçkapı yer alır. Taçkapının üzerindeki yarım kubbenin içi yivlerle dolgulanmış, çevresi renkli taş kakmalı bir kemerle kuşatılmıştır. Yanlarda bulunan sivri kemerli nişlerin üzerinde, kırmızı renkli taşlar ve fîrûze renkli çini parçalarıyla kakma olarak yapılmış örgülü yuvarlak birer madalyon vardır. Ayrıca ortada fîrûze sırlı ve yivli bir çini kabara bulunmaktadır. Bütün bu süsleme öğelerine rağmen söz konusu taçkapıda Selçuklu dönemi taçkapılarından farklı şekilde anıtsallık iddiası görülmez. Avlu batı, doğu ve kuzey yönlerinde ikişer sıra halinde kubbemsi çapraz tonozların örttüğü kare planlı birimlerle kuşatılmıştır. Hemen hepsi devşirme olan sütunlara tuğla örgülü ve sıvalı sivri kemerler oturmaktadır. Sütun başlıklarının bir kısmı Roma ve Bizans dönemlerine ait devşirme parçalardır. Bir kısmı da Saruhanlı dönemine aittir ve köşeleri mukarnaslarla bezelidir. Derin bir revak meydana getiren bu iki sıralı birimlerin zemini avluya göre yükseltilmiştir. Avlunun merkezinde bir havuz, batı yönünde medrese avlusuna ve türbeye açılan kapı, güney yönünde harimin duvarı, bu duvarın ortasında taçkapı ve mihrapla aynı eksen üzerindeki harim girişi yer alır. Harimin girişi son derecede gösterişsizdir. Sıvalı duvarların üst kesimlerinde sıralanan küçük boyutlu pencereleriyle cepheler de oldukça durağandır. Harim mekânı enine dört,

boyuna yedi birime ayrılmak üzere yirmi sekiz birim halinde tasarlanmış, mihraptaçkapı ekseni üzerine mihrap duvarına bitişik dokuz birimlik bir bölüm kubbeyle örtülmüştür. Kubbeli bölüm dışında kalan on dokuz birim sivri kemerlere oturan kubbemsi çapraz tonozlarla örtülüdür. 10,80 m. çapındaki kubbe mihrap duvarına gömülmüş iki sütun ve altı pâye tarafından taşınmakta, bu özelliğiyle Anadolu'da kubbesi sekizgen destek üzerine oturan ilk cami örneğini meydana getirmektedir.

Mihrap ekseninde yer alan ve kuzeye (taçkapı yönüne) açılan kemer yivli olarak tasarlanmış, böylece yapının ana ekseni ve mihrap önü bölümünün ayrıcalığı vurgulanmıştır. Mihrabın basitliğiyle ahşap minberin ihtişamı ilginç bir tezat teşkil eder. Beylikler dönemi minberlerinin en güzel örneklerinden biri olan minber bütünüyle ceviz ağacından yontulmuş, kündekârî tekniğiyle meydana getirilmiştir. İçleri rûmî dolgulu, ufak boyutlu geometrik parçaların teşkil ettiği minberde, âyet ve hadis ibareleri içeren kartuşların yanı sıra minberi yapan Antepli Hacı Mehmed b. Abdülazîz İbnü'd-Dakkī'nin adını içeren bir kitâbe kartuşu vardır. Aynı ustanın imzası çeyrek yüzyıl sonra Osmanlı başşehri Bursa'da ulucaminin minberinde de görülecektir. Bu husus Selçuklular devrinde olduğu gibi Beylikler döneminde de gezgin ustaların varlığını kanıtlar. Camide minber dışında herhangi bir özgün süsleme öğesi günümüze intikal etmemiştir. Camiyle medrese arasında kitlenin kuzey sınırında yükselen minare tuğla örgülüdür. Silindir biçimindeki gövdesinde fîrûze sırlı tuğlalarla zikzaklar meydana getirilmiş, ayrıca gövdenin orta kesiminde sırlı tuğlalar yatay ve dikey sıralar halinde kullanılmıştır. Minareyi yanlardan kuşatan çeşmeler sivri kemerli nişlerle donatılmıştır. İshak Çelebi'nin kare planlı ve pandantifli kubbe ile örtülü kümbeti altta tonozlu bir kriptoya sahiptir. İri düğümlü devşirme sütunların kullanıldığı sivri kemerli kapısındaki geometrik bezemeli ahşap kanatlar özgündür. Medrese eyvanlı avlulu ve iki katlı olarak düzenlenmiştir. Çapraz tonozlu geçitle cami avlusuna bağlanan yapıda kuzeyde mütevazi ölçüde sivri kemerli nişli taçkapı avluya bir eyvanla bağlanır. Güneyde sivri beşik tonozlu dershane-mescid eyvanı vardır. İki kat halindeki talebe odaları beşik tonozlarla örtülüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, II, İstanbul 1347/1929, s. 74-75; M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 89-90; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I-II, tür.yer.; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I, 183-190, 212-213; II, 14-15, 152; Ali Kızıltan,

Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 100-103; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl), Ankara 1977, s. 39-40; a.mlf., Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 345-346; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999, s. 32-66; Akdeniz'de İslâm Sanatı-Erken Osmanlı Sanatı-Beyliklerin Mirası (haz. Gönül Öney), İstanbul 1999, s. 86-88; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Manisa, ts., s. 2-6; Nusret Köklü, "Saruhanlılar Devrinde Manisa (4)", Manisa, sy. 7 (1984), s. 7-11.

M. Baha Tanman

Maraş Ulucamii.

Câmi-i Atîk, Câmi-i Kebîr, Süleyman Bey Camii, Alâüddevle Bey Camii isimleriyle de anılır. Yapının esası, Dulkadıroğulları Beyliği döneminde Süleyman Bey tarafından 846-858 (1442-1454) yılları arasında yaptırılmış, daha sonra oğlu Alâüddevle Bozkurt Bey zamanında 907'de (1501-1502) tamir edilmiştir. Buna ait kitâbe taçkapı üzerinde yer almaktadır. Camiyle ilgili 906 (1500), 2 Receb 911 (29 Kasım 1505) ve 14 Muharrem 916 (23 Nisan 1510) tarihli vakfiyeler bulunmaktadır. Çarşıda çıkan bir yangın neticesinde zarar gören cami 1194'te (1780) onarılmış, 1270 (1853-54), 1314 (1897), 1945 ve sonrasında da çeşitli onarımlar geçirmiştir. 1275'te (1858-59) inşa edilen muvakkithâne 1945 yılında yıktırılmıştır.

Enine dikdörtgen alanda mihraba dik yedi nefli plana sahip olan caminin kuzeyinde son cemaat yeri ve camiden ayrı bir minaresi mevcuttur. Yapının önündeki çarpık planlı avlu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Pâyelerin taşıdığı sivri kemerli açıklıklı son cemaat yerinde açıklıklar camekânla

kapatılmıştır. Sola kaydırılan ve mihrap ekseninde bulunmayan kapı diğer açıklıklardan daha yüksek tutulmuş, altta basık kemerli açıklıklı, üstte basık kemerli ve üçgen alınlıklı biçimde düzenlenmiştir. Önceleri ahşap kirişli toprak damla örtülen son cemaat yeri ahşap tavanlı ve kiremit çatılı yapılmıştır. Tavandaki ahşap kirişlerde ve etek kısmında kalem işi süslemeler vardır. Düzgün kesme taşın kullanıldığı köşeleri sütunçelerle yumuşatılan taçkapı yüksektir ve sivri kaş kemer altında mukarnaslı yaşmaklıdır. Üstte iki satır halinde 907 tarihli tamir kitâbesi görülmektedir. Mukarnasın altında iki kartuş içinde kelime-i tevhid yazısı ve arada es-mâ-i hüsnâdan meydana gelen düğümlü madalyonlu bir düzenleme yer almaktadır.

Moloz taş malzemeyle inşa edilen camide yer yer kesme taş malzeme de kullanılmıştır. Beden duvarlarında bulunan ahşap hatıllar cephede hareketliliği sağlamakta, pencerelerin alt ve üst lentolarını oluşturmaktadır. Beden duvarlarındaki dikdörtgen açıklıklı pencereler eğimli araziden dolayı doğu yönünde bir, diğer cephelerde altlı üstlü iki sıra halindedir. Batı ve doğu pencerelerde süslemeli metal şebekeler dikkat çekicidir. Harimde nefler dikdörtgen kesitli iki sıra kesme taş pâyeye oturan sivri kemerlerle ayrılmaktadır. Neflerin üstü içten ahşap tavanla, dıştan kiremit kaplı meyilli bir çatıyla örtülüdür. Harim mekânının ortasında enine dikdörtgen bir alanda yükseltilmiş, bol pencereli ikinci bir çatı yer almaktadır. Doğu yönünde eğimli araziden kazanılan, harimden 3 m. kadar yüksekteki hafif çarpık planlı mahfil bodur sütunlara oturan beş sivri kemerli açıklıklı olarak düzenlenmiştir. Bey mahfili şeklinde düzenlendiği tahmin edilen bu bölüme doğu cephesinin kuzey köşesinde açılan bir kapıdan ve harimin kuzeydoğu köşesindeki merdivenlerle ulaşılmaktadır.

Alçı mihrap mukarnaslı bir çerçeve ile sınırlanmış olup mukarnaslı kavsaralıdır. Mihrap nişinde sivri kemerli üç küçük niş görülür. Yapının orijinal ahşap minberi XVIII. yüzyılın ikinci yarısındaki yangında zarar görmüş, sadece iki parçası günümüze ulaşmıştır. Kitâbesine göre 1317 (1899-1900) yılında Muhammed Esad tarafından yaptırılan bugünkü minber ceviz ağacındandır ve sedef kakmalıdır. Harimin kuzey duvarında taçkapının batı tarafında yer alan müezzin mahfili ile harimin batı tarafında boydan boya uzanan mahfil önceleri ahşapken yakın zamanda betonla yeniden yapılmıştır. Son cemaat yerindeki kapıdan ulaşılan batıdaki

mahfilin 1194 onarımında inşa edildiği kapı üzerindeki kitâbesinde belirtilmektedir. Son cemaat yeri önünde yapıdan bağımsız konumdaki kesme taş minare kare bir kaide üzerinde altta sekizgen, ortada silindirik ve üstte onikigen gövdelidir. Şerefe altı stilize mukarnaslı ve rozetlidir. Her cephede rozetlerin arasında mavi-beyaz renkte sır altı tekniğinde tabaklar mevcuttur. Taş korkuluklar kırık kemerli ikişer nişle süslenmiş olup üstlerinde geometrik ajurlu ahşap şebekeler bulunmakta, şebekeler arasındaki ahşap dikmeler üstteki çatıyı taşımaktadır. Minarenin alt kısmı orijinal olmakla birlikte onikigen kesitli üst kısmı ve yukarısı 1264 (1848) yılında yeniden inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 590, s. 106, sıra nr. 98; Defter, nr. 608, s. 78, sıra nr. 94; Defter, nr. 1966, s. 150, sıra nr. 166; Hamza Gündoğdu, Dulkadırlı Beyliği Mimarisi, Ankara 1986, s. 37-41; a.mlf., “Dulkadirli Cami Minareleri”, I. Kahramanmaraş Sempozyumu: 6-8 Mayıs 2004, İstanbul 2005,

II, 778-779; Yaşar Baş - Rahmi Tekin, Maraş Vakıfları (Dulkadirli ve Osmanlı Dönemi), Konya 2007, s. 83-92; Mehmet Özkarcı, Türk Kültür Varlıkları Envanteri Kahramanmaraş 46, Ankara 2007, I, 289-318; M. Zafer Bayburtluoğlu, “Kahraman Maraş’ta Bir Grup Dulkadiroğlu Yapısı”, VD, sy. 10 (1973), s. 237-241; İbrahim Solak, “916 H./1510 M. Tarihli Alaüddevle Bey Vakfiyesi”, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 15, Konya 2006, s. 523-537.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

Mardin Ulucamii.

On altı değişik kitâbe taşımasına ve hakkında hayli bilgi bulunmasına rağmen inşa tarihi tam olarak aydınlanmamıştır. Minarenin kaidesinde 572’de (1176-77) Diyarbekir Meliki II. Kutbüddin İlgazi tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Caminin doğusunda avlu duvarı üzerindeki kitâbede

ise 582 (1186) tarihi ile Artuklular'dan Hüsâmeddin Yavlak Arslan'ın adı geçmektedir. Başka bir yapıdan getirildiği sanılan Selçuklu dönemine ait kitâbe parçası dışındaki diğer kitâbeler daha sonraki tamirlerle ilgilidir. 803'teki (1400-1401) Timur istilâsında zarar gören ve bir minaresi yıkılan yapı Akkoyunlu ve Memlükler zamanında onarılmış, Osmanlı döneminde 1178 (1764-65), 1287 (1870), 1303 (1886) ve 1306 (1889) yıllarında yenilenmiştir. Bugünkü durumunu 1967-1968'de alan caminin XII. yüzyılın son çeyreğinde yapıldığı kabul edilir.

Çarşı içindeki yapılar arasında kalan cami, kuzeyinde revaklı avlusu bulunan mihraba paralel üç nefli, dikdörtgen planlı bir şemaya sahiptir. Meyilli arazi üzerinde kurulduğundan kıble yönü doldurularak önü dört payanda ile desteklenen duvarla takviye edilmiştir. Avluya doğudan ve batıdan iki kapıyla girilmektedir. Sade mimariyle ele alınan kapı açıklığının ardından eyvan biçiminde ve birer sivri kemerle avluya açılan çapraz tonozlu mekânlara geçilir. Avlunun etrafında sıralanan değişik plan ve mimaride yapılar farklı zamanlarda ortaya çıkmıştır. İlk yapıda avluyu üç taraftan çeviren revaklı ve iki katlı mekânlar mevcuttu. Ancak doğu ve batı kanatları sonradan tek beşik tonozlu odalar şeklinde düzenlenmiştir. Doğudaki bölüm kuzeyde minare kaidesine kadar uzanmakta ve ortadan bir kapıyla avluya açılmaktadır. Cephede on üç satırlık nesih kitâbe ile duvarın her iki yüzünde konsolları birleştiren küçük kaş kemerli bir saçak frizi dikkati çeker. Kuzey köşesinde minarenin kaidesine çıkılan taş bir merdiven vardır. Batıdaki mekânın kuzeyine küçük bir eyvan açılmış, eyvanın önü zamanla örülerek iki katlı hale getirilmiş ve müftülük binası olarak kullanılmıştır. Avlunun kuzeyinde pâye ve kemerlere yaslanan çapraz tonozlu bir revak arkasında sıralanan hücreler yer almaktadır. Kubbeli ana mekânın karşısında içinde selsebili olan küçük bir eyvan bulunmaktadır. Şadırvanın arkasında Osmanlı dönemi onarımını gösteren yedi satırlık kitâbe mevcuttur. Eyvanın batısından itibaren revakların önü kapatılarak Şâfiîler mescidi haline getirilmiştir. Eyvanın bitişiğindeki sivri kemerli bir kapıyla girilen mescidin batıya doğru kaymış ve dışa taşırılmış yarım daire planlı mihrap nişi ile avluya bakan beş penceresi vardır. Mescid ve revaklı bölümün üzeri ikinci kat odaları şeklinde değişik amaçlarda kullanılmaktadır.

Caminin harim kısmına avludan dört kapıyla geçilmektedir. Kuzey

duvarının kapılar arasında kalan bölümü yarı yükseklikte ikinci bir duvarla kaplanmış, kapı kemerleri de son tamirde camekânla kapatılmıştır. Düz taş örgülü kuzey cephesinde ana giriş mekânlarına bakan iki pencere ile ortada sathî mihrap nişi yer alır. Her iki pencerenin yanında Akkoyunlu dönemine ait sekiz ve onar satırlık nesih kitâbeler bulunmaktadır. Dikdörtgen kesitli kalın pâyelerle mihraba paralel üç nefe ayrılan harimin sivri kemerlerle yükseltilen iç mekânı beşik tonozludur. Kıble duvarında beş pencere görülen yapıda mevcut olmayan asıl mihrap önü iki nef genişliğinde bir kubbeyle örtülmüştür. “T” şeklinde dört pâye ile kıble duvarına yaslanan tromp geçişli kubbe kuzeyde tek, yanlarda ikişer kemerle desteklenmiştir. Dört pencereli sekizgen kasnak üzerinde yer alan kubbe dıştan dilimli bir forma sahiptir. Caminin ana mihrabı derin oyulmuş iki kademeli yüksek bir niş şeklinde düzenlenmiştir. Üzeri geç döneme ait kalem işi bitki süslemeli sivri kemerle çevrilen birinci kademeyi yine sivri kemerli ve istiridye yivli kavsaraya sahip ikincisi takip eder. En dışta, testere dişi motifli iki diziyle sınırlanan dikdörtgen çerçeve ile üzerindeki üçgen alınlık ve çelenk motifiyle alışılmamış bir mihrap kompozisyonu sergilemektedir. Artuklu dönemi mihrabı bu garip süslemelerle yok edilmiştir. Daha uzun olan batı kanadındaki ikinci mihrap da yarım daire planlı nişiyle geç dönemden kalmadır. Ahşap minber büyük ölçüde yenilenmiştir. Kapı çerçevesinde Artuklu Hükümdarı Dâvud’un adı yazılıdır.

Aynalıklar geometrik çerçeveli bitki motifleriyle bezenmiştir.

Avlunun kuzeydoğu köşesinde bulunan minarenin uzun kare kaidesinin üst bölümü ile silindirik gövdesi sonradan yapılmıştır. Kaide, kitâbelerin yer aldığı seviyeden itibaren yatay bir silme ile kesilerek daraltılmıştır. İkinci kademeden yine yatay silmelerle pabuç kısmına geçilmektedir. Güney cephesinde kaval silmeli sathî bir Bursa kemeri içinde satrançlı kûfî harflerle yazılmış kabartma kitâbe ile üzerinde yapımla ilgili iki ayrı nesih kitâbe mevcuttur. Yüksek pabuç, köşelerde altlık ve başlıklarıyla zarif süslemeli sütunçelere yaslanan kademeli silmeli sivri kemerlerle sonuçlanmakta, her yüzünde kemer içlerinde satrançlı kûfî harflerle kabartma olarak yazılmış kelime-i tevhid panoları görülmektedir. Batı cephesinde bu panonun altında iri nesih harfli bir kitâbe daha bulunmaktadır. Avludan dar bir merdivenle kaide üzerindeki minare kapısına çıkılır. Kapının iki yanında geometrik geçme motifli süslemeleriyle

kalın sütunçeler iri bitki örnekli başlıklar taşımaktadır. Bunlara yaslanan sivri kemer asma yaprağı ve üzüm salkımlarıyla bezenmiş, etrafı aynı formda kademeli silme kemerlerle kuşatılmıştır. Kemer içine yerleştirilmiş 1306 (1889) tarihli nesih kitâbe yer almaktadır. Silindirik gövde içlerinde kitâbeler görülen kaval silmeli yatay şeritlerle üç süsleme kuşağına ayrılmıştır. Altta içi yazıyla doldurulmuş damla motifleri, ortada sathî nişler arasında yine yazı dolgulu madalyonlar, en üstte silmelerle oluşturulan değişik niş örnekleri işlenmiştir. Mukarnas altlıklı şerefeden sonra gelen sathî nişlerle teşkilâtlandırılmış sekiz köşeli petek üstte dilimli bir külâhla örtülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia, London 1827, I, 338-339; W. F. Ainsworth, Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, London 1842, II, 114 vd.; Kâtib Ferdi, Mardin Mülûk-i Artukiyye Târihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 25 vd.; M. van Berchem, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, Leipzig 1909, nr. 100, 102-104; Gabriel, Voyages, s. 20-24; J. Sauvaget, "Inscriptions arabes", a.e., s. 291-294; İbrahim Artuk, Artuk Oğulları Tarihi, İstanbul 1944, s. 96-98; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 107; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 29 vd.; a.mlf., Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 61-75, 271; a.mlf., "Mardin Ulu Camii ve Çifte Minareler Üzerine Birkaç Not", VD, sy. 9 (1971), s. 191-200; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 9-10.

Abdüsselâm Uluçam

Milas Ulucamii

(bk. AHMED GAZİ CAMİİ)

Niğde Ulucamii

(bk. ALÂEDDİN CAMİİ)

Niksar Ulucamii.

Tokat'ın Niksar ilçesinde XII. yüzyılın ortalarında inşa edilen Dânişmendli camii (bk. DÂNİŞMENDLİLER [Mimari]).

Siirt Ulucamii.

İnşa tarihi kesin şekilde bilinmemektedir. Yapıldıktan kısa bir müddet sonra harap olan yapı 523'te (1129) Irak Selçuklu Hükümdarı Mugīsüddin Mahmûd b. Muhammed Tapar, 658'de (1260) atabeglerden Mücâhid İshak tarafından tamir ettirilerek genişletilmiş, yanına bir medrese ilâvesiyle külliye haline getirilmiştir. Osmanlı döneminde caminin doğu kanadındaki medrese hücreleri kaldırılmış, yerine iki nefli bir mescidle 1905'te bir saat kulesi inşa edilmiş, cami ve minare onarılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce 1957-1980 yıllarında tekrar elden geçirilen caminin ilk yapısından kubbeleri taşıyan orta ayaklarla minaresi kalmıştır. Zamanla doğuya doğru eğrilen minare de 1974-1975'te sökülüp yeniden inşa edilmiş ve yakın zamanda tekrar esaslı bir onarım görmüştür.

Kaynaklara göre ilk cami, eyvanla birleşen mihrap önü kubbeli yapısıyla Büyük Selçuklu mimarisinin plan şemasını sergiliyordu. Daha sonra mihrap önü kubbesinin iki yanına kubbeli iki mekânla eyvana dikey uzanan beşik tonozlu iki nef eklenerek transeptli enine gelişmiş bir cami haline getirilmiştir. Vakıflarca gerçekleştirilen restorasyonda yapı merkezinin asıl planına bağlı kalınarak yan kanatlarda ve çevrede yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Bugün zeminin ortalama 3,5 m. aşağısında kalan caminin etrafı avlu duvarıyla çevrilmiştir. Avluya kuzeyden geniş bir merdivenle inilmektedir. Dikdörtgen planlı camiye geçiş cepheden hafif dışa taşan basık kemerli bir kapıyla sağlanmıştır. Kapının bulunduğu eyvan mihraba dikey olarak uzanmaktadır. İkişer kemerle birbirine ve eyvana açılan kıble duvarına paralel neflerin üstleri beşik tonozla örtülmüştür. Bu mekân doğu ve batıda ikişer, kuzeyde altı pencereden ışık almaktadır. Bu bölümden

birbirine kemerlerle bağlanmış, üstleri üç kubbeyle örtülü ön kısma geçilmektedir. İki yandaki dar uzun dikdörtgen hücreler vakıfların tamiri sırasında yapılmıştır.

Mihraba paralel yan yana üç kubbeden ortadaki diğerlerinden daha büyük tutulmuş,

kalın ayaklarla desteklenen tromp geçişli kubbeler sekizgen kasnak üzerine oturtulmuştur. Yeni yapıda pencere açıklıklarını çeviren sivri kemerlerle geometrik şekilli alçı şebekelerden başka süslemeye yer verilmemiştir. Kıble duvarındaki alçı mihraplar 1962'de inşa edilmiş olup önlerindeki yuvarlak sütunçe ve kemerleriyle yarım daire planlı nişlerden meydana gelmektedir. Ancak eyvanın iki yanında kubbeleri taşıyan orta ayaklardaki tâli mihraplar ilk yapıdan kalmadır. Restorasyon sırasında ortaya çıkarılan bu mihraplar süslemeleriyle birlikte günümüze ulaşmıştır. Aynı özelliği taşıyan mihrapların niş ve kavsaralarına kırmızı tuğla zemin üzerine yerleştirilmiş fîrûze ve lâcivert renkli çinilerden yıldız örnekli geometrik şekiller işlenmiştir. Dış çerçevedeki palmetler ve kûfî yazı kuşağı dökülmüştür. Asıl mihrapların da benzer kompozisyonlu mozaik çinilerle süslendiği sanılmaktadır. Caminin, Ankara Etnografya Müzesi'nde sergilenen ceviz ağacından şahane minberi 611 (1214-15) tarihiyle sekiz sanatçı ve mütevelli adı taşıyan tek örnek durumundadır. Gerçek kündekârî tekniğiyle yapılan minberde beşgen ve beş köşeli yıldız çerçeveli bitki süslemeleri hâkimdir.

Vaktiyle caminin kuzeydoğu köşesine bitiştiği anlaşılan minare bugün camiden uzakta kalmıştır. 1975 restorasyonu sırasında dış kısmı muhafaza edilerek sökülmüş, temel, çekirdek, merdivenler ve iç duvarı betonla yeniden yapılmış ve süslemeleri üzerine monte edilmiştir. Yakın zamanda gerçekleştirilen restorasyonda minaredeki tuğla kaplamalar sökülüp düzenlenerek yeniden monte edilmiştir. Bu çalışmada sırlı tuğlalı motiflerde düzeltmeler yapılmış, eksik kısımlar tuğla olarak tamamlanıp üzerleri boyanmıştır. Minarenin kare planlı, dikdörtgen prizması şeklindeki kaidesi oldukça yüksek tutulmuştur. Kısa bir pabuçtan sonra silindir biçiminde devam eden gövde yukarıya doğru daralır. Kaide ince şeritlerle üç geniş süsleme kuşağına ayrılmıştır. Altta fîrûze sırlı tuğla dizileriyle elde edilen eşkenar dörtgen ve zikzak motifleri, kapı kemeri hizasında madalyon

şeklinde kesilmiş yıldızlarla etrafındaki kollardan oluşan fîrûze mozaik çinili kuşak yer almaktadır. Üstte yine sırlı tuğla malzemenin şekillendirdiği geometrik süslemeler bulunmakta, alt kısımlarda kaidedeki örneklerin tekrar edildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London 1971, s. 94-95; a.mlf., Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 4-5; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 103; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 27-28; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 17, 27; a.mlf., "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, III (1970), s. 136; Ömür Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, I, 417-422; a.mlf., "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Tuğla Minarelerin Konum, Şekil, Malzeme ve Tezyinat Özellikleri", VD, sy. 9 (1971), s. 338-339; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu Selçuklu Dönemi Sanatçıları, Erzurum 1988, s. 102-106; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, sy. 5 (1962), s. 39-41; Ali Saim Ülgen, "Siirt Ulu Camii", a.e., sy. 5 (1962), s. 153-157; İdris Köprülü - Uğur Ünaldı, "Siirt Ulu Camii ve Minaresi", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 5, Ankara 1983, s. 19-36.

Abdüsselâm Uluçam

Silvan Ulucamii.

Diyarbakır'ın ilçesi Silvan'da (Meyyâfârikīn) 422'de (1031) bir caminin yapıldığı bilinmekle beraber günümüzdeki cami, kubbe eteğinde yer alan nesih kitâbeye göre Artuklu Emîri Necmeddin Alpı b. Timurtaş tarafından 547-552 (1152-1157) yılları arasında inşa ettirilmiştir. Güney duvarında doğu tarafında yer alan mihrap Eyyûbî döneminde 624'te (1227) yapılmış bir onarıma işaret etmektedir. 1911-1913 yıllarında büyük bir onarım daha geçiren yapının cephe düzenlemelerindeki değişiklikler sırasında bazı

mimari öğelerin yeri değiştirilmiş, yeni pencere ve kapılar açılmıştır. 1964'te Vakıflar İdaresi tarafından müdahale gören caminin özgün durumu büyük ölçüde ortadan kalkmıştır.

Cami doğu-batı doğrultusunda yatık dikdörtgen planlı, mihraba paralel dört nefli ve mihrap önü kubbelidir. Kuzey cephesi üzerinde görülen izlerden (özellikle köşedeki kapı sövesi) yapının önünde bir avlunun olabileceği düşünülmektedir. Kesme taştan inşa edilen caminin cephelerinde farklı boyutlarda ve formlarda iki sıra pencere yer almakta, saçak hizasında küçük taş konsollara oturan bir silme bulunmaktadır. Kuzey cephesinde eksende iki sütunçeye oturtulan sade düzenlemesiyle mihrap, mihrabın iki yanında birer yuvarlak kemerli pencere, birer kapı ve ikişer dikdörtgen açıklıklı pencere ile simetrik bir düzenleme vardır. Doğudaki kapı oldukça süslüdür. Çift sütunlardan meydana gelen pilastırlar üzerinde yanlarda katlı konsollar ve silmeler, ortada dikdörtgen açıklıklı kapıyı çevreleyen geometrik kompozisyonlu söveler ve üstte kademeli silmelerden oluşan dilimli kemerli düzenlemeye sahiptir. Kemerin altında damla şeklinde bir madalyon, alınlıkta yuvarlak kemerli bir pencere mevcuttur. Batıdaki kapı sade olup dilimli kemerli alınlık altında benzer bir pencere yer alır. Cephede doğu ve batı yönünde kademeli silmelerden meydana gelen sövelere sahip dikdörtgen açıklıklı pencerelerin üzerinde

yüksek kabartma olarak ele alınmış dilimli kemerli bir dizi ve bunların üzerinde konsollu bir düzenleme bulunmaktadır. Bütün cepheyi kapladığı anlaşılan bu süslemenin doğu ucunda bir tonoz başlangıcı ve bir duvar izi görülmektedir. Batı ucunda bu düzenlemenin üzerinde küçük bir kapı vardır. Güney cephesinde mihrap önü kubbeli bölüme denk gelen kısımda dikdörtgen kesitli üç iri payanda yer almaktadır. Bunlardan mihrap nişi hizasındaki düz, diğer ikisi dilimli yarım kubbelerle sonlandırılmıştır. Mihrap önü kubbeli mekânın iki yanında güneye açılan iki kapı mevcuttur. Bu kapılar kuzeydeki kapılarla aynı eksendedir. Kapılardan doğudaki süslü olup silmelerle meydana getirilen üçgen alınlığını içten geometrik geçmeli bir bordür ve istiridye kabuğu motifli bir silme dolaşmakta, alınlığın ortasında bir rozet bulunmaktadır. Yanlarda başlıklı dalgalı pilastırlar üzerinde iki pencere yer alır. Sütunçeleri ve söveleri geometrik süslemeli kapının üzerinde silmelerin teşkil ettiği yuvarlak bir kemer vardır. Doğu ve batı cephesi süslemesiz olan yapıda kapı ve pencerelerde görülen form ve

taş işçiliği bunların XX. yüzyılın başında ele alındığını göstermektedir.

Harimde mihraba paralel sivri kemerli dört nef bulunmaktadır. Bunlardan ikincisi ve dördüncüsü diğerlerine göre daha geniştir. Mihraba paralel üç nef mihrap önünde bir kubbeyle kesilmiştir. 13,50 m. çapındaki kubbe içten pâyelere oturan silmeli kemerler üzerinde iri mukarnas dolgulu tromplarla önce sekizgene, küçük sade tromplarla da onaltıgene oturmaktadır. Dıştan yüksek sekizgen kasnak üzerindeki kubbe kiremit kaplı piramidal bir çatıyla örtülüdür. Kasnağın her cephesine yuvarlak kemerli birer pencere açılmıştır. Mihrap önü kubbeli mekân kuzey, doğu ve batı yönlerinde ortada geniş, yanlarda dar üçer sivri kemerli açıklıkla neflere bağlanmıştır. Kuzeyde dördüncü nefin ortası kubbeli mekân genişliğinde üç çapraz tonozla örtülmüştür. Kubbe eteğinde bâninin ismini veren kitâbe yer almaktadır. Nefleri taşıyan pâyeler sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Yapının çöken nefleri ve kubbesi XX. yüzyıl başında yeniden yapılmıştır. İç mekânda geçirdiği onarımlar ve değişikliklere işaret eden izler bulunmaktadır.

Caminin kıble duvarında dört mihrap nişi vardır. Bunlardan ikisi doğu tarafında, biri orta eksende, diğeri batı tarafındadır. Doğu tarafındaki mihraplardan biri iki dikdörtgen bordür içinde mukarnas kavsaralı nişe sahiptir. Nişin içi bitkisel, geometrik süslemeler ve âyet kitâbeleriyle dolgulanmıştır. Nişi çevreleyen sivri kemer üçlü sütunçeler ve süslemeli başlıklara oturmakta olup kemer üzerinde rûmîli kıvrık dallı zeminde 624 (1227) tarihli celî sülüs Eyyûbî kitâbesi bulunmaktadır. Diğerinde ise geometrik süslemeli dikdörtgen bir bordür içinde halat silmeli, yuvarlak kemerli mihrap nişi sivri yivlerle hareketlendirilmiştir ve köşeliklerinde bitkisel süslemeler kullanılmıştır. Bu mihrabın Eyyûbî devrinde yapıldığını söyleyenler varsa da XV. yüzyıla tarihlendirenler de vardır. Orta eksende yer alan mihrap mukarnaslı olup XX. yüzyıl başında yeniden ele alınmıştır. Batıdaki mihrap niş ise diğerlerinden daha küçük ve sadedir. Yapıda yer alan taş minber de oldukça sadedir. Kuzeydoğu köşesinde yapıdan ayrı ele alınan minare yakın zamanda inşa edilmiştir. Kare gövdeli minare silmelerle üçe bölümlenmiş, üstte mukarnaslı bir silme üzerinde şerefe korkuluğu yer almıştır. Şerefeden sonra silindirik gövdeli devam eden minare koni biçiminde bir külâh ve alemle sonlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 7-8; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 44-60; a.mlf., Anadolu'da İlk Türk Mimarîsi: Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991, s. 6-8; Aynur Durukan, "Mayyafarikin (Silvan) Ulucamisi", Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, s. 96-102; Gülsen Baş, "Silvan Ulu Camii Mimari Süslemeleri", X. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Prof. Dr. H. Örcün Barışta'ya Armağan (3-6 Mayıs 2006), Bildiriler (haz. Muhammed Görür), Ankara 2009, s. 31-46; Süleyman Savcı, "Silvan'daki Tarihi Eserler", Karacadağ, VI/65-66, Diyarbakır 1943, s. 6-8.

Ayşe Denknalbant

Sinop Ulucamii

(bk. ALÂEDDİN CAMİİ ve MEDRESESİ)

Sivas Ulucamii.

XII. yüzyıl içinde inşa edilen Dânişmendli camii (bk. DÂNİŞMENDLİLER [Mimari]).

Sivrihisar Ulucamii.

Eskişehir'in Sivrihisar ilçesinde yer alır. Anadolu'nun en büyük ahşap sütunlu camilerinden biri olan mâbedin yapım tarihi kesin şekilde bilinmemektedir. Çeşitli yerlerinde bulunan kitâbelere göre yapı, ilk defa 629'da (1232) Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın saltanatında Emîr Cemâleddin Ali Bey tarafından inşa ettirilmiştir. 673'te

(1274-75) III. Gıyâseddin Keyhusrev'in nâiblerinden Abdullah oğlu Emînüddin Mîkâil Bey'in yaptırdığı müdahaleyle bugünkü görünümüne kavuşan camiye 812'de (1409-10) bir minare eklenmiştir. Mihrabın da 843 (1439-40) yılındaki onarımda yerleştirildiği düşünülmektedir. 1192'de (1778) bir tamir daha geçiren cami 1956-1959 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır.

Doğu-batı doğrultusunda yatık dikdörtgen planlı caminin kuzey, doğu ve batı cephelerinde birer kapı bulunmaktadır. Kuzey kapısı mermer malzemeden inşa edilmiş olup yay kemerli kapısı üzerindeki üç satırlık sülüs kitâbenin iki yanında geometrik motifli birer kabara yer almakta, kitâbede Abdullah oğlu Mîkâil'in onarımından bahsedilmektedir. Doğu cephesindeki sade mermer söveli kapının üzerinde iki kitâbe ve kitâbelerin solunda stilize Mîkâil sembolü mermer bir levha görülmektedir. Kitâbelerden üstteki 843 (1439-40) tarihli, kare biçimli ve dört satırlık sülüs yazılı tamirat kitâbesi, alttaki ise 1192 (1778) tarihli, dikdörtgen biçimli ve on altı satırlık sülüs yazılı vakfiye kitâbesidir. Doğu cephesinde Sölpük Mescidi olarak adlandırılan, cepheden dışa taşkın birimin kapısının üzerinde buraya sonradan yerleştirildiği düşünülen ve yapının Emîr Cemâleddin tarafından 629'da (1232) yaptırıldığını belirten beş satırlık sülüs yazılı kitâbe mevcuttur. Batı cephesindeki kapı mermer malzemeden sade biçimde ele alınmış, kenarlarında zar başlıklı sütunçeler görülen kapı açıklığı üzerinde üç sıra mukarnas kullanılmıştır. Güney cephesinde alttakiler büyük, üsttekiler küçük, dikdörtgen açıklıklı çift sıra pencere bulunmaktadır. Batı cephesinde tek sıra pencere yer alırken kuzey cephe sağır bırakılmıştır.

Harim ahşap sütunlarla mihrap duvarına paralel altı nefe ayrılmıştır. Sütunlar ahşap konsollarla kirişlere bağlanmış olup üst örtü ahşap tavandır. Ortaya yakın yerde küçük bir aydınlık feneri vardır. Yapı dıştan kiremit kaplı kırma çatıyla örtülüdür. Ahşap sütunlarda kazıma tekniğinde baklava, palmet, zikzak ve halat motifleri bulunmaktadır. Mihrabın önündeki iki sütunda korint üslûbunda devşirme başlıklar kullanılmış, gövdelerinde oyma ve kabartma olarak yine palmet, baklava, hayat ağacı, halat, zikzak gibi motifler yer alırken ayrıca kırmızı, yeşil ve siyah renklerde kalem işiyle süslenmiştir. Harimdeki diğer sütunların bazılarında da devşirme başlıklar ve kaideler vardır. Harimin doğusunda yerden yükseltilmiş korkuluklarla

harim mekânından ayrılan Sölpük Mescidi bulunmaktadır. Harimin kuzey ve batı cephelerinde çıkışları ahşap merdivenlerle sağlanan ahşap kadınlar mahfili görülmektedir.

1339-1440 yılındaki onarımda camiye yerleştirildiği ileri sürülen mihrap kalıpla yapılmış alçı süslemelidir. Beş sıralı mukarnaslı yaşmaklı ve köşeleri sütunçeli mihrap nişi geometrik yıldız geçmeli kompozisyonla dolgulanmıştır. Nişi çevreleyen geometrik kompozisyonlu geniş bordürün iki yanında üzüm salkımları ve dallarından meydana gelen bitkisel süslemeli, sülüs yazılı ikişer bordür yer almaktadır. Geniş geometrik kompozisyonlu bordürde üstte iki, yanda ve tepede dokuz dilimli birer kabara vardır. 643 (1245-46) tarihli olduğu belirtilen minber özgün minber değildir ve 1924'te yıkılan Sivrihisar Kılıç Mescidi'nden buraya getirildiği düşünülmektedir. Minberin gövdesinde ve kapı kanatlarında kündekârî, korkuluklarında ajurlu süslemeler kullanılmış olup taht bölümünün üzeri kırık piramidal bir külâhla örtülüdür. Korkuluklarda altıgenlerden meydana gelen ajurlu geometrik süslemeli panoları ortadan ikiye bölen şeritler üzerinde içleri rûmî ve palmetlerle dolgulanmış sekizgenler bulunmaktadır. Aynalıklarda iç içe geçmiş kırık şeritlerin oluşturduğu kare çerçevelerde dört kollu yıldızla altıgen ve baklavadan geometrik süslemeler kullanılmıştır; bunların içleri de rûmî ve kıvrık dallardan meydana gelen kompozisyonla dolgulanmıştır. Taht kısmının iki yanındaki kare panolarda sekizgenlerden teşekkül eden ajurlu geometrik geçmeler vardır. Minber kapısını üç yönden Âyetü'l-kürsî yazılı bir şerit çevrelemektedir. Sivri kemerli açıklığı örten kapı kanatları kıvrık dal, rûmî ve palmet süslemeli üçer dikdörtgen panodan oluşmuştur. Üstteki panolardan doğudakinde usta olarak Mehmed oğlu Hasan ismi geçmektedir. Minare caminin güneydoğu köşesinde Sölpük Mescidi'ne bitişik, dışa taşkın, kesme taştan kare kaide ve sekizgen pabuçluk üzerinde yer almaktadır. Tuğladan silindirik gövdeli, altı mukarnas dolgulu, tek şerefeli ve külâhlı minare, kaidesi üzerindeki iki satırlık kitâbeye göre Taymış oğlu Hacı Habib tarafından 812 (1409-10) yılında inşa ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aptullah Kuran, “Anadolu’da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarisi”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 179-186; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 73-74; Erol Altınsapan, Sivrihisar’da Türk Mimarisi (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü;

a.mlf., “Sivrihisar’da Selçuklu Eserleri”, Eskişehir 1. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri, Eskişehir, ts. (Eskişehir Valiliği Yayınları), s. 23-27; a.mlf., “Sivrihisar’da Selçuklu Devri Şehir Dokusu”, Eskişehir 2. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri, Eskişehir 1990, s. 21-46; a.mlf., Ortaçağ’da Eskişehir ve Çevresinde Türk Sanatı, Eskişehir 1999, s. 35-47; a.mlf. - Canan Parla, Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları I: Günyüzü, Mihalgazi, Mihalıççık, Sarıcakaya, Seyitgazi, Sivrihisar, Eskişehir 2004, s. 292-311; K. Otto-Dorn, “Die Ulu Dschami in Sivrihisar”, Anadolu: Anatolia, sy. 9, Ankara 1967, s. 161-168.

Ayşe Denknalbant

Tire Ulucamii.

Caminin kuzeydeki kapısı üzerinde yer alan 1287 (1870) tarihli onarım kitâbesinde Aydınoğlu Cüneyd Bey (1405-1426) tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Kuzey-güney doğrultusunda gelişen eğimli bir arazi üzerinde kare planlı bir yapıdır. Arazinin topografik durumu yapının mimarisini etkilemiş, bu sebeple zemine dolgu yapılmış, yan girişlerden kuzey yönüne doğru uzanan kısım ve son cemaat yerinin tabanı doldurulmuştur. Dıştan tamamıyla sıvandığı için duvar işçiliğinin belli olmadığı yapıda ana girişin bulunduğu kuzey cephesinde köşelerde pâye, ortada direkler üzerinde taşınan, düz çatı ile örtülü bir son cemaat yeri mevcuttur. Silindirik gövdeli tuğla minare harimle son cemaat yerinin birleştiği kuzeydoğu köşedesindedir. Caminin doğu, batı ve güney cephelerinde iki sıra halinde yuvarlak kemerli pencereler görülür. Yapının kuzeydeki kapısının dışında doğu ve batıda sade birer kapısı daha vardır. Yapının üzeri kiremit kaplı, çift eğimli kırma bir çatı ile örtülüdür. Doğudan ve batıdan hafif içerlek biçimde ana mekâna bitişen ve zeminden yükseltilen son cemaat yerine bir merdivenle çıkılmaktadır. Ortadaki desteklerden en sağdaki üzerinde yer

alan kalem işi 1340 (1921-22) tarihli kitâbe son cemaat yerinin onarımıyla ilgilidir. Bugün görülen destekler sonradan onarım sırasında konmuştur. Kuzeydeki kapıdan girilerek ulaşılan iç mekân son derece yalın bir görünüşe sahiptir. Dikdörtgen kesitli kalın on altı pâyeden meydana gelen destekler üzerine oturan yuvarlak kemerler mekânı mihraba dik beş nefe böler. Mihrap önünde kubbe yoktur. Süsleme özelliğinin bulunmadığı iç mekânda mukarnas sıralı basit mihrap nişi dikkat çeker.

Camiye dair en eski bilgilere Evliya Çelebi'de rastlanır. Evliya Çelebi'nin bahsettiği 766 (1364-65) ve 1088 (1677) tarihli iki kitâbe bugün mevcut değildir. Caminin tarihini aydınlatacak önemli bir bilgiye, zamanında yapıya bitişik konumdaki Alihan Medresesi'nin günümüzde caminin son cemaat yeri dış duvarına konmuş olan 755 (1354) tarihli inşa kitâbesinde rastlanır. Burada camide görev yapacak imamların medresenin müderrisleri arasından seçildiği ve bu uygulamanın uzun zamandan beri devam ettiği şeklindeki ifade ve medresenin bitişik konumu caminin medreseden daha önce ya da onunla birlikte yapılmış olabileceğini düşündürür. Bu durumda yapının Aydınoğlu Cüneyd Bey döneminden önceye tarihlenmesi ihtimali ortaya çıkar. Belki de söylendiği gibi kiliseden dönüştürülen ya da kilise temellerinin üzerine inşa edilen bu ilk caminin yıkılması veya yenilemeye ihtiyaç duyulmasından ötürü yerine Cüneyd Bey zamanında ikinci cami yapılmıştır. Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği kitâbe caminin bu ilk inşa dönemine ait olabilir. 1932 yılındaki yangında caminin ahşap çatısı zarar görmüştür. Mevcut kitâbelerden caminin Osmanlı döneminde iki onarım geçirdiği bilinmektedir. Bunlardan 1870'teki onarımın genel olduğu ve yapının özellikle dış cephelerinde farkedilen bir değişikliğe yol açtığı anlaşılmaktadır. 1921-1922 onarımı son cemaat yeriyle ilgilidir. Kapılar, pencereler ve son cemaat yeriyle birlikte yapının dış görünümünde son dönem mimarisinin izleri hâkimdir. Buna zaman içinde Cumhuriyet dönemi onarımlarıyla meydana gelen değişiklikleri de eklemek gerekir. Netice olarak ilk inşasının XIV. yüzyılın ilk yarısına kadar inmesi muhtemel olan Tire Ulucamii, Osmanlı döneminde özellikle XIX. yüzyıldaki onarımlarla özgün karakterini yitirerek önemli değişimlerle günümüze ulaşabilmiştir. Caminin yalnızca iç bölümdeki mukarnaslı basit mihrap nişi ve kısmen de minaresinin yapım özellikleriyle Aydınoğlu dönemine uygunluk taşıdığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 163; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu’da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İsanbul 1941, s. 27; Faik Tokluoğlu, Tire Tarihi ve Turistik Değerleri, İstanbul 1957, s. 15; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 113-114; İnci Aslanoğlu, Tire’de Camiler ve Üç Mescit, Ankara 1978, s. 24-26; a.mlf., “Tire Beylik Dönemi Camileri -Çağdaş Beylik Örneklerle Kıyaslamalı Bir Değerlendirme-”, Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 89-96; Tuncer Baykara, “Türk Şehircilik Geleneğinde Tire”, a.e., s. 9-19; Necmi Ülker, “Tire’de Osmanlı Dönemi Türk Kitâbeleri”, a.e., s. 97-112; Selda Kalfazade, Anadolu’da Aydınoğlu Devri Mimarisi (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 136-146.

Selda Kalfazade

Tokat Ulucamii.

Tokat’ın merkezinde kendi adıyla anılan mahallede (Camiikebir) yer alır. Bir deprem veya yangın neticesinde harap olan Selçuklu yapısı 1090 (1679)

yılında aslına sâdık kalınarak yeniden yapılmıştır. Bu yenilemeye ait kitâbe cümle kapısı üzerinde bulunmaktadır. İlk yapının Dânişmendliler tarafından XII. yüzyılda inşa edildiği sanılmaktadır. Bugünkü yapının da ilkinin temelleri üzerinde yapıldığı düşünülmektedir. Düzgün kesme taş malzemeyle inşa edilen yapı 22,5 × 28 m. ölçüsünde dikdörtgen bir plana sahiptir ve üstü ahşap çatı ile örtülüdür. Kuzey cephesi kalenin yer aldığı tepenin yamacına yaslanmıştır. Güneydoğu köşesi önünden geçen yol sebebiyle pahlanmış olup güney kenarına klasik özelliklere sahip bir çeşme, doğu ve batı kenarlarına da birer son cemaat mahalli yerleştirilmiştir. Birer mihrap nişi ile şekillenen bu son cemaat yerlerinden doğudaki kare, batıdaki yuvarlak taşıyıcılara oturan sivri kemerlerin taşıdığı ahşap çatılara sahiptir. Ortaya yakın konumda camiye açılan basık kemerli kapılar bulunmaktadır. Kapıların iki yanında altta dikdörtgen, üstte yuvarlak kemerli açıklıklara

sahip ikişer pencere yer almaktadır. Doğu duvarına kâgir zarif bir kuşevi yerleştirilmiştir.

Harim kısmı, mihraba dik iki sıra halinde yerleştirilmiş sekiz iri ayağa oturan sivri kemerlerle kıbleye dik üç nefe ayrılmıştır. Bunlardan ortadaki nef yanlardaki neflere göre daha geniş tutulmuştur. Arka kısımda ahşap taşıyıcılara sahip “U” şeklinde bir mahfil mevcuttur. Mermer mihrabın son derece sade tasarımına karşılık minberin itinalı ahşap işçiliği dikkat çekicidir. Ancak ahşap süslemenin asıl güzel uygulamaları caminin tavanında yer almaktadır. Yanlarda düz çıtalarla oluşturulan kompozisyonlar orta nefte bu defa renkli çıtalarla oluşturulan içleri boyalı geometrik taksimatlarla zengin bir görünüm sergilemektedir. Caminin nefleri ayıran ayak ve kemerlerin yüzeyleriyle kemer köşelerinde görülen kalem işi süslemeler dönemine ait olup iri madalyonlu kompozisyonlara sahiptir. Kırmızı ve yeşil zemin üzerinde beyaz renkte bitkisel süslemeler çinilerde görülen kompozisyonlarla yakın benzerlik göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 79; Yaşar Erdemir, “Tokat Yöresindeki Ahşap Camilerin Kültürümüzdeki Yeri”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu: 2-6 Temmuz 1986 (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1987, s. 298-300; Ali Osman Uysal, “Tokat’taki Osmanlı Camileri”, a.e., s. 356-360; Mehmet Mercan - Mehmet Emin Ulu, Tokat Kitabeleri, Ankara 2003, s. 86-87; Ali Açıkel - Abdurrahman Sağırlı, Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler, Tokat 2005, I, 233, 247, 256, 353, 428.

İsmail Orman

Urfa Ulucamii.

Urfa çarşı merkezinde Haşimiye ile Sarayönü caddesi arasında yer almaktadır. Caminin yerinde V. yüzyılın ilk yarısına kadar bir sinagog

bulunurken buraya daha sonra Mor Stefanos adlı bir kilise yapılmıştır. Kırmızı renkli mermer sütunlarından dolayı Kızıl Kilise diye de bilinen yapının yerine şehrin fethinden sonra cami inşa edilmiştir. İnşa tarihi kesin olarak bilinmeyen caminin kilisenin ana mekânına mı yoksa avlusuna mı yapıldığı tam belli değildir. Cami, kiliseye ait mevcut kırmızı sütunların kullanılmasından dolayı Mescidü'l-hamrâ, Kızıl Cami, Câmiu'l-hamrâ, Câmiu'l-ahmer gibi adlarla da anılmıştır.

Camide mevcut dört onarım kitâbesi yapının inşa tarihi hakkında fikir vermemektedir. Ancak caminin inşa tarihine ilişkin önemli bir referans noktası, yapının doğu duvarına bitişen ve daha önce inşa edildiği tahmin edilen Eyyûbî Medresesi'nin 586 (1190) tarihli inşa kitâbesidir. Bu bilgi, bölgede Eyyûbîler'den önce egemenlik kuran Zengîler'in camiyi yaptırmış olduğunu düşündürmektedir. Özellikle Nûreddin Mahmud Zengî'nin, XII. yüzyılın ikinci yarısında Urfa Ulucamii ile benzer plan özelliği gösteren ve doğal âfetler sonucu harap olan Halep Ulucamii'ni aslına uygun biçimde yeniden yaptırması bu fikri kuvvetlendirmektedir. Bir başka görüş caminin Artuklu devrinde 497 (1104) yılında inşa edildiği yönündedir. Urfa Ulucamii ile ilgili bilinen en eski belge Hasan b. Alâeddin adında bir emîrden bahseden 786 (1384) tarihli vakfiyedir. Avlunun batı kapısındaki 1096 (1685) tarihli kitâbe ise caminin Ali Paşa tarafından tamir edildiği bilgisini vermektedir. Son cemaat yerinde harim mekânına açılan kapıların

üzerinde 1193 (1779), 1194 (1780) ve 1287 (1870) tarihli üç kitâbe yer almaktadır. Bunlardan 1194 (1780) tarihli kitâbede caminin Hacı Fîrûz Bey tarafından onarıldığı yazılıdır. 1287 (1870) tarihli kitâbe ise Urfa Evkaf müdürü Mustafa Efendi'nin yaptırdığı şadırvanla ilgilidir.

Cami, kıble duvarına paralel gelişen dikdörtgen bir harim mekânı ile düz bir örtü sisteminde mihrap önü kubbesiyle Ortaçağ yapım prensiplerine uygun bir kütle tasarımına sahiptir. Harim, kıble duvarına paralel dikdörtgen kesitli iki sıra düzgün kesme taş pâye ile üç sahna ayrılmıştır. Harim mekânında pâyelerin teşkil ettiği birimlerin üzeri çapraz tonozlarla örtülmüştür. Yapının kıble ekseninden doğuya kaydırılan mihrabının önünde sivri kemerler üzerinde tromplarla geçişi sağlanan bir kubbe yer almaktadır. Mihrabın sağındaki taş minber orijinal değildir. Harim mekânında taşıyıcı unsur niteliğinde çok sayıda pâye kullanılması mekândaki bütünlüğü etkilerken

tavan yüksekliğinin az olması da basık bir hava etkisi bırakmaktadır. Kuzeyde sivri kemerli açıklıklara sahip on dört birimli son cemaat yeri dikdörtgen kesitli düzgün kesme taş pâyeler üzerinde çapraz tonozlarla örtülüdür. Son cemaat yerinden harime geçişi sağlayan, bugün ikisi kapatılmış yedi giriş vardır.

Caminin kuzeyinde içinde minare, hazîre, bir kuyu ve yapıya sonradan eklenen bir şadırvanın bulunduğu, yapının iki katı genişliğinde bir avlusu vardır. Sekiz sütun üzerine oturan yuvarlak kemerli onaltıgen kasnaklı şadırvanda fıskıyeli onaltıgen su havuzu yer almaktadır. Eski kilise yapısının çan kulesi olduğu tahmin edilen sekizgen planlı minare kesme taştan inşa edilmiştir. Avlunun kuzey duvarına bitişik durumdaki minare bugün saat kulesi olarak da kullanılmaktadır. Avludaki hazîrede Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'nin küçük oğlu Şehâbeddin Ahmed'in türbesi ve şehrin Haçlı Kontluğu'ndan geri alınması sırasında şehid düşen bazı kumandanların mezarlarının bulunduğu rivayet edilmektedir. Camideki yapı malzemesi ve işçilik incelendiğinde son cemaat yeri ile harim mekânının batı ve doğu yönlerindeki birer sıranın yapıya sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Yapı bölgeden çıkarılan Urfa taşıyla inşa edilmiştir. Camideki yegâne süsleme unsuru mihrap önü kubbesine geçiş öğesi olarak kullanılan tromplardaki mütevazi taş işçiliğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Anadolu'da İlk Türk Mimarisi: Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991, s. 12-14; A. Cihat Kürkçüoğlu, Şanlıurfa Camileri, Ankara 1993, s. 10-14; a.mlf., "Urfa Mimari Eserlerine Genel Bir Bakış", Uygarlıklar Kapısı Urfa, İstanbul 2002, s. 116-117; Mahmut Karakaş, Şanlıurfa Mezar Taşları, Şanlıurfa 1996, s. 148; Murat Uçkun, Ortaçağ Urfası'nda Mimari Eserler: 476-1517 (yüksek lisans tezi, 2002), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-26; Abdullah Ekinci, Ortaçağ'da Urfa (Efsane,Tarih, İnanç, Bilim ve Felsefe Kenti), Ankara 2006, s. 298-300; Edessa'dan Urfa'ya (ed. Mehmet Çelik), Ankara 2007, II,

408-412; Aynur Durukan, “Şanlıurfa Ulu Camii”, Kültür ve Sanat, IV/14, Ankara 1992, s. 8-10.

Fatma Kuş

Uşak Ulucamii.

Yapım tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak külliye bünyesindeki bir çeşmeye aitken yapının giriş kapısı üzerine sonradan yerleştirildiği kabul edilen Şâban 822 (Ağustos-Eylül 1419) tarihli sülüs hatlı Arapça kitâbe caminin tarihlendirilmesine ışık tutmuştur. Bu kitâbeye göre yapının Germiyanoğlu II. Yâkub Bey’in ikinci saltanatı esnasında (1402-1429) Kavşid (Koşud ?) oğlu Hasan oğlu Mehmed Bey tarafından inşa edildiği kabul edilmektedir. XIX. yüzyılda gerçekleştirilen onarımlarda camiye bir son cemaat yeri eklenmiş ve minaresi yeniden yapılmıştır. Cami 1970’te Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce tamir ettirilmiştir.

Moloz taşla inşa edilen yapı bugün kare bir alana oturmakta olup mihrap önünde büyükçe bir kubbe, bunun önünde tonozlu bir birim ve iki yanda üçer kubbeden meydana gelen bir üst örtüye sahiptir. Üst

örtüyü teşkil eden kubbeler sekizgen kasnaklıdır. Beş birimli öndeki son cemaat yeri pâyelerin taşıdığı sivri kemerler üzerinde sekizgen kasnaklı kubbelerle örtülüdür. Son cemaat yerinde mihrap ekseninde ve pahlanmış köşelerde girişler bulunmaktadır. Yatık dikdörtgen planlı harim dört pâye ile üç bölüme ayrılmıştır. Geniş tutulan orta aksta önde sivri beşik tonoz örtülü bir birimle mihrap önünde merkezî kubbeli bir birim yer alır. Yanlarda farklı boyutlarda üçer kubbeli birim mevcuttur. Büyük sivri kemerler üzerine oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan kubbeli birim kuzey yönünde büyük sivri kemerle tonozlu birime, daha alt seviyede ikişer küçük sivri kemerli açıklıkla yanlara bağlanmaktadır. Harime biri son cemaat yerinde, diğer ikisi yan cephelerde olmak üzere üç kapıyla geçilmektedir. Kuzeyde mihrap eksenindeki kapı diğerlerinden daha geniştir ve yuvarlak kemerli bir açıklığa sahiptir. Kapının etrafı tek sıra mukarnaslı bir frizle çevrelenmiştir. Kapı kanatları demirdir. Harim tek sıra pencere ile aydınlatılmıştır. Harim mekânında kubbe, pandantifler, kemerler ve pâyelerde “C-S” kıvrımlı iri yaprak motiflerinden oluşan barok özellikli

süslemeler bulunmaktadır. Kesme taş malzeme ile ele alınan mihrap geniş bir bordür içerisinde mukarnaslı ve yarım daire nişlidir. Mihrap nişinde iki yana açılan perde motifi görülmektedir. Ahşap minber ise tamamen yenidir. Caminin batı cephesinde kıbleye yakın bir konumda yer alan minare kesme taştan kare bir kaide üzerinde tuğladan silindirik gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Minareye geçiş caminin içinden sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kasım İnce, Uşak’ta Türk Mimarisi, Isparta 2004, s. 19-23; Ali Osman Uysal, Germiyanoğulları Beyliği’nin Mimari Eserleri, Ankara 2006, s. 193-199; Mahmut Akok, “Uşak Ulu Camii”, VD, sy. 3 (1956), s. 69-72, rs. 1-2; Erdem Yücel, “Uşak’ta Türk Devri Yapıları”, TTOK Belleteni, XXX/309 (1971), s. 10-12.

İsmail Orman

Van Ulucamii.

Eski Van şehrinin ortasında yer alan yapı günümüze harabe şeklinde ulaşmıştır. Caminin kitâbesi ya da vakfiyesi yoktur. 1970-1973 yıllarında yapıya ait kazıları yürüten Oktay Aslanapa kazıda ortaya çıkarılan tonoz yıkıntıları, duvar süslemeleri, harç cinsi ve tekniğinden yola çıkarak camiyi Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf’un saltanatında 1389-1400 yıllarına tarihlendirir. Ahlatşahlar döneminde inşa edilmiş olduğunu belirtenler de vardır. 1655’te yapıyı ziyaret eden Evliya Çelebi, Van Ulucamii yanında bir de medresesinin olduğunu belirtir. Caminin 1913 yılında yayımlanan fotoğrafları eldeki en eski fotoğraflardır ve cami o tarihte de harabe durumundadır.

Tesbitlere göre 22,30 × 26,30 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı yapı günümüze kadar temel seviyesinde duvarları ve kısmen minaresiyle gelebilmiştir. Mihrap önünde birbirine sivri kemerlerle bağlanmış 9 m. çapında kubbe ile diğer kısımlar sekizgen pâyeler tarafından taşınan,

kuzeyde üç, doğu ve batıda iki sıra halinde yıldız tonozlarla kapatılmıştır. Doğu duvarı üç kademe halinde güneye doğru genişler. Yapı doğuda beş, güney ve batıda dörder, kuzeyde üç adet büyük pencere ile aydınlatılmıştır. Kuzeybatıda dışa taşkın minare kaidesi görülür. Zeminden yaklaşık 2,90 m. yukarıya uzanan kaide 4,61 m. çapındaki silindirik minareye geçişi sağlar. Minarenin kuzey yönüne mazgal penceresi açılmıştır. Bugün minarenin külâhı ve kapısı yıkık vaziyettedir. Ancak 1911'de şerefesinin ayakta olduğu ve şerefeye geçişin mukarnaslarla sağlandığı bilinmektedir.

Cami asıl önemini zengin süslemelerinden alır. Kazıdan çıkarılarak Van Müzesi'n-de sergilenen parçalarda bitkisel, geometrik desenler, bunların aralarındaki yazı kuşakları, kabaralar, derz motifleri ve üç dilimli süsleme kemerleri bulunmaktadır. Yapı ayrıca yoğun biçimde alçı süslemeye sahipken çini görülmez. Camide tuğla ve alçı birlikte kullanılmış, doğal renklerinin yanı sıra sarı, yeşil, kırmızı ve mavi renk boyalı görsel etki yükseltilmiştir. Yapının kademeli sivri kemerin çevrelediği cümle kapısında üstte yıldız kompozisyonu, bunun altında kûfî harflerle yazılmış kitâbe kuşağı yer alır. Mihrap önündeki kubbenin içi her biri ayrı geometrik motifler taşıyan mukarnaslarla doldurulmuştur. Mukarnaslara geçişi sağlayan köşe dolguları ve üst örtüyü meydana getiren tonozların iç bükey yüzeylerinin çok çeşitli bitkisel kompozisyonlarla bezendiği görülmektedir. Yapının diğer birimleri gibi mihrabı da parçalar halinde günümüze ulaşmıştır. Van Müzesi'ne kaldırılan bu parçalar elverişsiz koşullar yüzünden yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bachmann'ın yayımladığı fotoğraflar ve G. Schneider'in çizimleri esas alınarak kazı sırasında çıkan parçaların tesbiti mümkün görülmektedir. Tuğla ve alçı ile hazırlanmış mihrap dış cepheye dikdörtgen biçiminde taşar. Malzeme ve süsleme yönünden İran'daki Büyük Selçuklu camileri ile benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IV, 121; W. Bachmann, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, s. 69-74; Abdüsselam

Uluçam, “Eski Vanda Selçuklu İzleri”, IV. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri

(25-26 Nisan 1994), Konya 1995, s. 53-67; a.mlf., Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı I-Van, Ankara 2000, s. 28-34; a.mlf., “Eski Vandaki Mimari Anıtlar”, Kültür ve Sanat, sy. 32, Ankara 1996, s. 19-24; Faiz Demiroğlu, “Vanda Ulu Cami”, İkinisan Gazetesi, sy. 119, Van 07 Mart 1958; a.mlf., “Vanda Ulu Cami”, a.e., sy. 120, 08 Mart 1958; G. Schneider, “Rekonstruktionen Seldschukischer Moscheen”, STY, II (1968), s. 134-141; Oktay Aslanapa, “1970 Van Ulu Camii Kazısı”, a.e., IV (1971), s. 1-15; a.mlf., “Kazısı Tamamlandıktan Sonra Van Ulu Camii”, a.e., V (1973), s. 1-25; Selçuk Mülayim, “Van Ulu Camii Süsleme Özellikleri”, Erdem, VI/16, Ankara 1990, s. 231-234; Mehmet Top, “Van Mihrapları”, Dünyada Van, sy. 11, Van 1998, s. 16-19.

H. Banu Konyar

Zile Ulucamii.

Tokat’ın Zile ilçesinde yer almaktadır. Nasuh Paşa Camii adıyla da tanınan yapının son cemaat mahallinde bulunan ve ilk yapıya ait olan inşa kitâbesinden, Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev’in saltanatı esnasında 665 (1266-67) senesinde Muhammed Zalûlî b. Ebû Ali tarafından yaptırıldığı anlaşılmakta ve Sadrazam Nasuh Paşa’nın Zile voyvodalığı sırasında (1611-1614) onun sağladığı maddî imkânlarla tamir edildiği bilinmektedir. Bu tamire ait kitâbe de son yenileme esnasında inşa kitâbesinin altına yerleştirilmiştir. XX. yüzyılın başlarında harap duruma gelen yapı yıktırılarak yerine bugünkü cami inşa edildiğinden ilk yapının mimarisi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Zile Kaymakamı Süleyman Necmi Bey’in girişimi ve yöre halkının yardımlarıyla 1909’da yaptırılan bugünkü yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Kare planlı olan yapı yüksek sekizgen kasnağa oturan tromplu kubbe ile örtülüdür. Köşelerdeki yüksek tutulmuş sekizgen gövdeli ağırlık kuleleri de kubbe ile örtülmüştür. Harimi pandantiflerle geçişi sağlanan üç kubbe ile kuzeye doğru genişletilen caminin önünde üç bölümlü son cemaat mahalli

yer alır. Dört mermer sütun üzerinde ortada ikisi mukarnaslı, yanlarda diğer ikisi baklavalı başlıklara oturan yuvarlak kemerli açıklıklı son cemaat yerinin üstü pandantiflerle geçişi sağlanan üç kubbe ile örtülüdür. Orta bölümde yer alan taçkapının tasarımında renkli taş panolar, iri silmeler ve mukarnas taklidi düzenleme dikkat çekicidir. Geniş bir niş içine alınan kapı kemeri üzerinde ve yan duvarlarda yenilemeye ait tarih kitâbeleri yer almaktadır. Nişin iki köşesi koyu renkli mermer sütunçelerle yumuşatılmıştır. Ahşap kapı kanatları iri madalyonlu üçer aynalı olarak düzenlenmiş, bitkisel dekorlu bordürle çevrelenmiştir. Üstteki iki aynayı ayıran yüzeyde kûfî kitâbeler mevcuttur.

Eklektik etkiler taşıyan dış cephede, dolanan konsol dizili saçakta ve alt pencereleri çevreleyen kaş kemerli çökertme çerçeveler dışında süsleme bulunmamaktadır. Üst sırada yuvarlak kemerli üçlü pencerelere sahip yapıda yüksek kasnağın her yüzünde yuvarlak kemerli ikişer pencere açılmıştır. Son cemaat yerindeki taçkapı dışında iki yanda yer alan yuvarlak kemerli kapıların üstleri yarım kubbe ile örtülü ahşap saçaklarla zenginleştirilmiştir. Harimde merkezî kubbeyi kuzey yönünde taşıyan iki serbest pâye kare kesitli olup köşeleri ve altlı üstlü çevresi kaval silmelerle yumuşatılmıştır. Kesme taş malzemeyle yapılan mihrap üç yönde kıvrık dallı, bitkisel süslemeli geniş bir bordürle sınırlandırılmıştır. Nişin iki yanında ikişer burmalı sütunçe yer almaktadır; bunların başlıkları bir konsolla birleştirilerek üstlerine birer ışınsal düzenleme işlenmiştir. Geometrik kompozisyonlu geniş bir bordür içinde iki yanı rozetli mihrap âyeti bulunmaktadır. Mukarnaslı mihrap nişi altta kaş kemerli sathî nişlerle yedi kenarlı olarak yapılmıştır. Geç dönem özelliklerini yansıtan kesme taştan minber oldukça sadedir. Kaş kemerli kapı açıklığı üzerindeki alınlıkta kabarık iri bir çiçek, yan aynaların ortasında birer kabara, alt kısımlarda kabarık çiçek, çarkıfelek motifleriyle alternatif biçimde yerleştirilmiş dilimli kemerli ve ajurlu açıklıklarla sathî nişler işlenmiştir. Geçiş açıklığı dilimli kemerli olup yuvarlak kemerli açıklıklı köşk kısmı piramit bir külâhla örtülmüştür. Caminin yenilenen minaresi de eklektik tarzdadır ve hafif içbükey yüzeylere sahip onaltıgen şeklinde düzenlenmiştir. Bu çokgen düzenleme şerefede ve petek kısmında aynen devam ettirilmiş ve alemli armudî bir kubbecikle sonlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ersal Yavi, Tokat, Niksar, Zile, Artova, Erbaa, Turhal, Reşadiye, Almus, İstanbul 1986, s. 165; Semra Meral - Yusuf Meral, Her Yönüyle Zile, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 23, 25; Halit Çal, “Zile Ulu Câmisi”, Sanat Tarihi Dergisi, VII, İzmir 1994, s. 27-52.

İsmail Orman - Ahmet Vefa Çobanoğlu

ULUÇ ALİ

(bk. KILIÇ ALİ PAŞA).

ULUÇAY, Mustafa Çağatay

(1908-1970)

Tarihçi, yazar.

Çankırı'ya bağlı Çerkeş kasabasında doğdu. Babası Ârif Bey, annesi Hatice Hanım'dır. Aile lakabı Kadıkıranlar olup bazı yazılarında Kıranoğlu mahlasını kullanmıştır. İlkokulu Çerkeş'te bitirdikten sonra 1925'te İzmir Erkek Muallim Mektebi'ne girdi. Burada okulun müdür yardımcısı Faik Tolunay herkese bir Türkçe ad verirken ona da Çağatay ismini uygun gördü ve daha sonra bu isimle tanındı. 1929'da Ankara'daki Gazi Orta Muallim Mektebi ve Terbiye Enstitüsü Tarih-Coğrafya Bölümü'ne girdi. İlk yazılarını bu okulda el yazısıyla çıkarılan İHİ adlı dergide yayımladı. 29 Şubat 1933'te mezun olunca Burdur Ortaokulu tarih öğretmenliğine tayin edildi. Bir öğretmen arkadaşıyla birlikte Gül isimli bir mecmua çıkardı. 24 Kasım 1935'te uzun yıllar görev yapacağı Manisa Ortaokulu'na geçti. Bu sırada Kültür Bakanlığı'nın, tarih-coğrafya öğretmenlerinin görev yerlerinde Türk Tarih Kurumu'nun yardımcı üyeleri sıfatıyla faaliyet göstermelerini istemesi ve halkevlerinin bu yöndeki çalışmaları teşvik etmesi Çağatay Uluçay'ın araştırmaya ve yerel tarihe yönelmesinde etkili oldu. 1945'te Manisa Ortaokulu'n-dan dönüştürülen Manisa Lisesi'nde iki yıl tarih dersleri verdi; burada çıkarılan Bizim Lise adlı derginin yayın direktörlüğünü yaptı. Uluçay'ın Manisa yılları çok verimli geçti. Genç Kızılaycılar adlı öğrenci mecmuasının yazı işleri müdürlüğünü yaptı; Manisa'da halkevi tarafından çıkarılan Gediz isimli dergiye yazılar yazdı. Ayrıca Manisa Halkevi'nin Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi başkanlığını, Mart 1943'ten itibaren Manisa Halkevi'nin yayın organı Gediz'in yazı işleri direktörlüğünü yürüttü. Daha 1938'de mahzen ve depolarda kötü şartlar altında muhafaza edilen Manisa şer'iyye sicillerine dikkat çekti ve yaptığı girişimlerle bu önemli tarih kaynaklarını yok olmaktan kurtardı. 433 deftere ulaşan sicilleri önce Manisa Müzesi'ne naklettirdi, ardından temizleyip tasnif etti. Pek çoğu dağınık vaziyette bulunan defterleri ciltletti. Daha sonra bu defterlerden faydalanarak özelde Manisa ve genelde Batı Anadolu tarihini aydınlatan pek çok orijinal eser ve makale yazdı.

6 Ocak 1947'de Balıkesir Necati Bey Eğitim Enstitüsü tarih öğretmenliğine tayin edildi. Ancak buradaki görevi kısa sürdü; aynı yıl içerisinde Marif Vekâleti tarafından iki yıllığına Londra'ya gönderildi. İngiltere'de özellikle British Library ve Public Record Office'de araştırmalar yaptı; tesbit ettiği bazı yazmaları daha sonra ilim âlemine tanıttı. Ayrıca Paul Wittek'le çalıştı. Londra'da İngiliz okullarını, tarih eğitim yöntemlerini ve ders kitaplarını inceledi. İngiltere'de on sekiz ay kaldıktan sonra Türkiye'ye döndü. Dönüş sırasında birkaç gün Fransa'da Bibliothèque Nationale ile İtalyan arşivlerinde çalıştı ve araştırmacıların dikkatini İtalyan arşivlerinde bulunan Türkçe belgelere çekti. İngiltere'deki çalışmaları ve gözlemlerine dair 1950 yılında "İngiliz Okullarında Tarih Öğretimi" başlıklı bir makale yazdı ve iki ülkedeki tarih eğitimi sistemini karşılaştırdı. Aynı yıl Manisa milletvekilliği için Cumhuriyet Halk Partisi'nden aday olmak istediyse de Ankara'da yapılan merkez yoklamasından geçemedi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'n-deki belgeleri tasnifle görevlendirildi. Lajos Fekete'nin başlattığı tasnif çalışmalarını tamamlama yolunda "H-Z" harfleri arasındaki belgelerin katalogunu hazırladı; ancak biraz aceleye getirildiğinden katalogun yeniden gözden geçirilmesini istedi. Muhtemelen bu sebeple veya başka bir sebepten dolayı katalogların yayımından daha sonra vazgeçildi. Uluçay, bir yandan belge tasnifiyle uğraşırken bir yandan da özellikle Avrupalılar'ın yüzyıllardan beri hakkında gizemli ve hayal mahsulü hikâyeler ürettiği Osmanlı haremiyle ilgili kaynaklara dayanarak ciddi eserler vermeye başladı. 1951'de İstanbul'da açılan Çapa Yüksek Öğretmen Okulu tarih öğretmenliğine getirildi ve ölünceye kadar burada hocalık yaptı. Bu görevi esnasında Darüşşafaka Lisesi'nde dersler verdi. Hayatı boyunca sürekli öğretmenlik görevinde bulundu ve idareciliğe iltifat etmedi. 4 Ağustos 1970 tarihinde geçirdiği bir beyin kanaması neticesinde öldü. Ölümünden önce birkaç cilt olarak planladığı "Türkler Devri Manisa Tarihi Kronolojisi" üzerinde çalışmaktaydı; eserin ancak 337 sayfalık kısmını yazabilmişti. Neşeli, mütevazi, sohbet ehli, dürüst ve çekingen bir kişiliğe sahip olan Çağatay Uluçay, Türk Tarih Kurumu'nun muhabir ve Türk Dil Kurumu'nun aslî üyesiydi. 1971'de Manisa'da öğretime açılan bir ilkokula adı verilmiştir.

Eserleri. Sosyal ve mahallî tarih alanında yaptığı öncü çalışmalarla dikkat çeken bir araştırmacı olan M. Çağatay Uluçay'ın kitap, makale ve bildiri

şeklinde yayımladığı eserlerinin sayısı 300'ü geçmektedir. Şer'iyye sicillerinin mahallî ve sosyal tarih açısından önemini vurgulayarak bunlara istinaden eşkıyalık hareketlerini, bölgesel güvenlik sorunlarını, nüfus durumunu, âyan ailelerini, günlük yaşamı, tarımı, ticareti, esnaflığı ve toplumun farklı kesimlerini inceleme konusu yapmıştır. Uluçay'ın eserlerini birincisi Manisa ve Batı Anadolu bölgesiyle, ikincisi Osmanlı harem hayatıyla, üçüncüsü de hem kendi tecrübeleri hem İngiltere'deki gözlemleri ve edindiği birikimlerle tarih eğitimiyle ilgili kitap ve makaleler olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür. Manisa Tarihi (İstanbul 1939, İbrahim Gökçen ile birlikte), Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar (I-II, İstanbul 1940-1946), Manisa'daki Saray-ı Âmire ve Şehzadeler Türbesi (İstanbul 1941), XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı (İstanbul 1942), XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri (İstanbul 1944), Manisa Ünlüleri (Manisa 1946), 18. ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri (İstanbul 1955) adlı kitapları birinci; Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları (İstanbul 1950), Harem'den Mektuplar I (İstanbul 1956), Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İçyüzü (İstanbul 1959), Harem II (Ankara 1971), Padişahların Kadınları ve Kızları (Ankara 1980) isimli eserleri ikinci kategoriye

girmektedir. Çağatay Uluçay'ın ölümünden sonra yayımlanan, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki belgeleri kullanarak hazırladığı son iki eseri ve daha önce neşredilen bazı makaleleri padişahların haremi, haremin yapısı, hiyerarşisi, padişahların kadınları, kızları ve haremdeki yaşantı hakkında bilgi veren öncü eserlerdir. Bu konular hemen hemen ilk defa onun tarafından güvenilir biçimde ele alınıp incelenmiştir.

Uluçay'ın mahallî tarihi önemseyen bakış açısı onun tarih eğitimi anlayışının temelini oluşturur. Çevre İncelemeleri-Tarih Öğretimi adlı eseri (İstanbul 1958) gerek kendi tecrübelerine gerekse İngiltere'de yaptığı çalışmalara dayanmakta ve tarih eğitimiyle ilgili bakış açısını yansıtmaktadır. Uluçay, tarih derslerinde aktif olmalarını isteği öğrencilerin dikkatinin çevrelerinde bulunan tarihî eserlere çekilmesi ve çevrenin tarih öğretmeni için bir laboratuvar vazifesi görmesi gerektiği düşüncesindeydi. Esnek bir yöntemin uygulanmasını ve tarih eğitimi için resim, harita, model, sergi, müze, kütüphane, gezi, canlandırma gibi araçların kullanılmasını savunan Çağatay Uluçay, Himmet Akın'la birlikte kaleme

aldığı ilkokul dört ve beşinci, ortaokul bir, iki ve üçüncü, Niyazi Akşit'le beraber yazdığı lise dördüncü sınıfların tarih kitaplarıyla bu düşüncelerinin hayata nasıl geçirileceğini ortaya koymuştur. Bunların dışında Hikâyelerle Tarih Serisi, Meşhur Hükümdarlar Serisi, Ünlü Padişahlar Serisi, Kahramanlar Serisi, Seyyahlar ve Kâşifler Serisi, Mucitler Serisi gibi adlarla popüler kitaplar kaleme alarak tarihi kuru bir bilgi yığını olmaktan kurtarmaya çalışmış, ilk ve ortaokullar için Tarih Ansiklopedisi hazırlamıştır (İstanbul 1961). Uluçay'ın Manisa Kadıları ve Kadılık Teşkilâtı ile Saruhan'ı İdare Eden Şehzadeler, Maiyetleri ve Devirlerinde Yapılan Eserlere Dair Bir Araştırma başlıklı eserleri Türk Tarih Kurumu'na verilmişse de bugüne kadar basılmamıştır. Ayrıca âyanlıktan sürgünlere, sultan düğünlerine, Celâlî isyanlarına, folklorik derlemelere ve günlük gazete yazılarına kadar geniş bir yelpazede yazılar ve makaleler kaleme almıştır. Ali Ufkî Bey'in Mecmûa-i Sâz ü Söz'ünü ilim âlemine ilk defa onun tanıttığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bayram Eyüp Ertürk, Mustafa Çağatay Uluçay, Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği (yüksek lisans tezi, 1993), Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü; a.mlf., "Cumhuriyet Devri Erken Dönem Türk Tarihçiliğinden Önemli Bir İsim: Mustafa Çağatay Uluçay", TT, XX/118 (1993), s. 9-20; a.mlf., "Mustafa Çağatay Uluçay Bibliyografyası Denemesi", Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, III/8, İzmir 1998, s. 385-406; Mahmut H. Şakiroğlu, "M. Çağatay Uluçay", TTK Belleten, XXXIV/136 (1970), s. 653-664; Kürşat Ekrem Uykucu, "Mustafa Çağatay Uluçay ve Eserleri", TD, sy. 25 (1971), s. 201-212; Halil İnalcık - Bahaeddin Yediyıldız, "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", TTK Bildiriler, XIII (2002), I, 156-157; Bahri Ata, "Bir Çankırılı Tarihçi: Mustafa Çağatay Uluçay ve Tarih Eğitimine Katkıları", Çankırı Araştırmaları, sy. 2, Çankırı 2007, s. 35-41.

Ali Akyıldız

ULUDAĞ, Osman Şevki

(1889-1964)

Türk tıp adamı, bestekâr.

15 Şubat 1889'da Bursa'da doğdu. Babası Mahmud Efendi, annesi Ayşe Hanım'dır. Ailesi Kanburoğlu lakabıyla anılıyordu. İbtidâiye ve rüşdiyeyi 1905'te Bursa'da tamamladıktan sonra aynı yıl girdiği İstanbul'daki Mektebi Tıbbiyye'den 1913'te yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Askerî doktor olarak Balkan, I. Dünya ve İstiklâl savaşlarına katıldı. Balkan savaşlarında Edirne cephesinde Vize ve Lüleburgaz'da, I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale, Dobruca, Romanya ve Bulgaristan cephelerinde bulundu. Dönüşünde Edirne merkez hekimliğiyle görevlendirildi. Kasım 1918'de İstanbul'da Harbiye Nezâreti Askerî Sıhhiye Dairesi IV. Şube istihbarat ve istatistik şefliğine tayin edildi. 1921'de Târîh-i Harb-i Sıhhî Encümeni umumi kâtipliğinin ardından Ankara'da Millî Müdafaa Vekâleti Sıhhiye Dairesi reis muavinliğine, aynı zamanda Sahra Sıhhiye Dairesi IV. Şube müdür muavinliğine getirildi.

Osman Şevki Bey, daha sonra Garp Cephesi'nde I. Fırka Sıhhiye Bölüğü başhekimliğine tayin edildiyse de IV. Alay'a tabip olarak gönderildi ve bu alayla Büyük Taarruz'da Kütahya, İnönü, Bozüyük, Kayancı ve Bursa savaşlarına katıldı. Bu sırada gözlerinde ve akciğerlerinde ortaya çıkan hastalık üzerine tedavi için İsviçre'ye gönderildi. İsviçre'de bulunduğu sırada Cenevre'de Eugène Pittard'dan antropoloji dersleri aldı. Yurda dönüşünde İstanbul'da Erkân-ı Harbiyye Coğrafya Encümeni'nde bir süre görev yaptı (1925); ardından kendi isteğiyle Gülhane Askerî Hastahanesi dahiliye müdürlüğüne tayin edildi. Coğrafya Encümeni üyesi iken ilmî araştırma için Millî Müdafaa Vekâleti adına Cumhuriyet tarihinde Keşiş dağına ilk tırmanışı gerçekleştirdi ve dağın heybetinden etkilenip "ne ulu dağ!" ifadesini kullandı. İstanbul'a dönünce Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye'ye verdiği raporda Keşiş dağının adının Uludağ olarak değiştirilmesini istedi. Bunun üzerine Mareşal Fevzi Çakmak'ın emriyle Keşiş dağının adı Uludağ'a çevrildi; soyadı kanunuyla da (1934) kendisi

Uludağ soyadını aldı. Gülhane Askerî Hastahanesi'nde dahiliye şefi iken ihtisasını tamamlayıp röntgen mütehassısı olduysa da 1930'da binbaşı rütbesiyle mâlûlen emekliye ayrıldı. Ardından Bursa'da verem dispanseri röntgen uzmanı oldu; İstanbul'da Eyüpsultan Verem Dispanseri'n-de başhekimlik yaptı. Bu görevde iken Konya'dan milletvekili seçilerek (1935) V, VI, VII. dönemde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bulundu. 1936'da Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu başkanlığını yürüttü. 1946'da milletvekilliğinden ayrılınca İstanbul Zehirli Gaz İşleri Müdürlüğü'nde, bir müddet Cibali Tütün Fabrikası tabipliğinde, nihayet Sıhhiye Müdürlüğü emrinde İstanbul İş Yerleri Müfettişliği'nde çalıştı ve tekrar emekliye ayrıldı (1953). 1953'ten beri yürüttüğü İstanbul Verem Savaş Derneği'nin dispanserler müfettişliği görevinde iken 19 Mart 1964 tarihinde Levent'teki evinde öldü ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Türkiye'nin ilk radyologlarından, aynı zamanda tıp tarihi ve antropolojiyle ilgili yazı yazan ilk kişi olan Osman Şevki Uludağ, Türk Tıp Tarihi Kurumu'nun kurucu üyelerindendir. Çoğunluğu Bursa ve Osmanlı dönemi tıp tarihi hakkında olmak üzere pek çok araştırması vardır; bunların büyük bir kısmını kitap ve risâle halinde neşretmiştir. Kitaplarının başlıcaları şunlardır: Osmanlı Tabâbeti Tarihi (İstanbul 1334); Harb-i Umûmîde Sıhhî Tecrübeler (İstanbul 1338); Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi (İstanbul 1341/ 1925, 2. bs., sadeleştiren: İlter Uzel, Ankara 1991); Bursa ve Uludağ (İstanbul

1928); Yeşil Cami (Bursa 1932); Uludağ Tapınakları, Keşişleri ve Dervişleri (İstanbul 1936); Çocuklar, Gençler, Filimler (İstanbul 1943). 1920-1962 yılları arasında bir tıp dergisi çıkaran Uludağ gazete ve dergilerde tıpla ilgili yazılar yazmıştır (bunlardan ellinin üzerinde risâle ve makalesinin listesi için bk. Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, sadeleştiren: İlter Uzel, s. 9-13). Ayrıca Hafiye Gözü ve Meslek İntihabı adlı iki piyesi sahnelenmiş, ancak yayımlanmamıştır.

Osman Şevki Uludağ güzel sanatlarla da ilgilenmiştir. Sol elle yazmasına rağmen başarılı ta'lik ve nesih yazılarıyla tanınmış, sulu boya resimleri ve şiirleriyle takdir toplamıştır. Ancak onun en önemli özelliği mûsikişinaslığı olup çocukluk yıllarında güzel sesiyle dikkati çekmiştir. Babasının kendisini tekkeye götürdüğünden ve şeyh efendinin vakit ezanlarını ona

okuttuğundan bahseder. Mektebi Tıbbiyye'nin idâdî kısmında talebe iken arkadaşlarıyla kurduğu küçük bir grupla başlayan fasıl meşkleri onun mûsiki çalışmalarının başlangıcını teşkil etmiştir. Mektebi Tıbbiyye'den Beşiktaşlı Necati adlı bir öğrencinin idaresindeki bu çalışmalar daha sonra Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin talebelerinden İsmâil Efendi adlı bir Mevlevî dervişiyle sürmüştür. Mûsiki çalışmalarını öğrenimiyle birlikte sürdürmüş, bir süre Mektebi Tıbbiyye'deki mûsiki topluluğunu yönetmiştir. Kendisi tıbbiyeden mezun olduğunda yirmi dört faslı ezbere bildiğini söyler. Bursa'da iken Bolâhenk Nûri Bey ve Zekâi Dede'nin arkadaşı Sıtkı Efendi'den fasıllar geçmiş, Mehmed Bahâ Bey'den (Pars) mûsiki bilgilerini geliştirmiştir. İstanbul'a geldiğinde Rauf Yektâ, Muallim İsmail Hakkı, Ali Rifat (Çağatay) ve Zekâizâde Hâfız Ahmed (Irsoy) beylerle tanışarak onlarla birlikte Türk Ocağı'nda mûsiki faaliyetlerinde bulunmuş, ardından Rauf Yektâ ve Muallim Kâzım (Uz) beylerle kurdukları mûsiki topluluğunda çalışmalarını devam ettirmiştir. Bu sırada tanıştığı Hüseyin Sadeddin Arel'le başlayan arkadaşlıkları vefatına kadar sürmüştür.

İyi bir kanun icracısı ve İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı Derneği'nin idare kurulu üyesi olan Osman Şevki Uludağ, milletvekilliği döneminde meclis müzakereleri esnasında Türk mûsikisini savunan konuşmalarıyla tanınır. 1940'ta mecliste Devlet Konservatuvarı ve Tiyatrosu Kanunu üzerinde görüşmeler yapılırken dönemin Millî Eğitim bakanı Hasan Âli Yücel'le konservatuvarda bir Türk müziği bölümünün açılması için uzun tartışmalara girdiği bilinmektedir. İstiklâl Marşı'nın günümüzde icra edilen Osman Zeki Üngör'e ait bestesinin "Carmen Silva" adlı bir şarkıdan, Cemal Reşit Rey'in bestelediği Cumhuriyet Onuncu Yıl Marşı'nın Jean Jacques Rousseau'nun "Le Devin du Village" adlı operasından akor transpozisyonu ile alındığını, dolayısıyla bu iki marşın millîlik özelliğinin bulunmadığını ileri sürmüştür. 1952-1962 yılları arasında Musiki Mecmuası'nda yayımlanan makaleleri onun mûsiki sahasındaki bilgisini ortaya koymaktadır. Osman Şevki Uludağ, Aydın yöresinden derlediği "Genç Osman" adlı türkünün yanı sıra çoğu klasik üslûpta, bir kısmının güftesi kendisine ait 120 civarında eser bestelemiştir. Bunlardan saz semâisi, beste, semâi, şarkı, oyun havası, marş ve mersiye formundaki otuz sekiz tanesinin listesini Yılmaz Öztuna ansiklopedisinde vermişse de Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında sadece üç şarkısının notası mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 238-239; Veli Behçet Kurdoğlu, Şâir Tabîbler, İstanbul 1967, s. 394-398; TSM Sözlü Eserler, s. 15, 32, 62; Yılmaz Karakoyunlu, Parlamenter Bestekârlar, Ankara 1999, s. 257-262; Öztan Öncel, "Bursalı Dr. Osman Şevki Uludağ ve Eserleri", Bursa Halk Kültürü: Uludağ Üniversitesi I. Bursa Halk Kültür Sempozyumu (4-6 Nisan 2002), Bildiri Kitabı, Bursa 2002, II, 775-781; İrem Ela Yıldızeli, Bir Kültür Savaşçısı Dr. Osman Şevki Uludağ -Musiki Yazıları-, İstanbul 2009; a.mlf., Büyükdedem Dr. Osman Şevki Uludağ-1915 Çanakkale ve 1936 Viyana Günlükleri, İstanbul 2010; Etem Üngör, "Dr. Osman Şevki Uludağ'ı Kaybettik", MM, sy. 195 (1964), s. 87-89; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Evliyalar Şehri Bursa'nın Türk Tıp Tarihindeki Yeri ve Tıbbî Folklorumuz Bakımından Önemi", TDA, sy. 89 (1994), s. 7-9; "Uludağ, Osman Şevki", TDEA, VIII, 457; Öztuna, BTMA, II, 459-460.

Nuri Özcan

ULÛFE

(علوفة)

Osmanlılar’da saray hizmetlileriyle yeniçeri ve kapıkulu askerlerine ödenen düzenli maaş.

Sözlükte “binek hayvanlarına verilen yem” mânasına gelen alef kelimesinin çoğuludur. Osmanlı bürokratik yazışmalarında ulûfe kelimesi mevâcib terimiyle de karşılanmıştır. Bunun yanında ulûfe tabirinin Osmanlı hânedan mensuplarına verilen düzenli parayı ve paralı askerlere ödenen ücretleri de kapsayan geniş bir kullanımı vardır. Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinden itibaren günlük şeklinde akçe üzerinden hesaplanan ulûfeler üç ayda bir ödenir, “kıst” adı verilen bu ödemeler, ait oldukları ayların baş ya da son harflerinin bir araya getirilmesinden ortaya çıkan bir kısaltma ile anılırdı. Muharrem, safer ve rebîülevvel aylarının ulûfesine “masar”; rebîülâhir, cemâziyelevvel, cemâziyelâhir ulûfesine “recec”; receb, şâban, ramazan ulûfesine “reşen”; şevval, zilkade, zilhicce ulûfesine “lezez” mevâcibi denirdi. Kullanılan kamerî takvimin özelliğinden dolayı her kıst seksen sekiz buçuk gün olarak hesaplanırdı (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 136). Devlet hazinesinin para sıkıntısı çekmediği dönemlerde masar ulûfesi muharrem ayında, recec ulûfesi cemâziyelevvelde, reşen ve lezez ulûfeleri de iki kıst bir arada ramazandan hemen önce şâban ayı içinde ödenirdi. Ancak devletin malî bunalıma düştüğü dönemlerde aksamalar olmuştur.

Padişahın hizmetinde bulunan kâtiplerin, ulemânın, kapıkullarının ve çeşitli görevlilerin ücretleri görevlerinin önemine, süresine ve bu süre içinde gösterdikleri yararlılıklara göre belirlenirdi. Kıdem ya da yararlılık sebebiyle olan ulûfe artışlarına “terakki” adı verilir, terakkilere her grubun kendi âmirleri karar verirdi. Meselâ XVII. yüzyılda yeniçeri ağasının her üç ayda bir 30,5 akçe, sekbanbaşının 12 akçe terakki dağıtma hakkı varken çorbacıların 1’er akçe dağıtma hakkı vardı. Diğer üst kademedeki zâbitlerin de rütbelerine göre terakki dağıtma hakları bulunurdu. Bunun yanında kapıkulları için en önemli terakki kazanma yeri savaş meydanlarıydı. Sefere çıkılırken teşvik maksadıyla bütün yeniçerilere 1’er 2’şer akçe terakki

verildiği olurdu. Ayrıca savaş sırasında tehlikeli görevler için serdengeçti ve dalkılıç yazılan kapıkullarına belli oranlarda terakki vaad edilirdi (Cevdet Paşa, s. 78-80). Bazan padişahların tahta çıkışlarında cülûs bahşişinin yanı sıra bütün kapıkullarının ulûfelerine I. Ahmed'in tahta geçişinde olduğu gibi cülûs terakkisi adı altında zam yapılırdı (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 96).

Kapıkullarına ve özellikle yeniçerilere ulûfe dağıtımı Topkapı Sarayı'nda debdebeli bir törenle gerçekleştirilirdi. Ulûfe divanı adı verilen bu tören genellikle salı günleri yapılırdı. Dîvân-ı Hümâyun toplantısı ile birlikte gerçekleştirilen, başta sadrazam bütün devlet erkânının hazır bulunduğu ulûfe dağıtımından önce yeniçerilere Bâbüssaâde önüne serilen sofralarda çorba, pilav ve zerdeden ibaret bir yemek verilirdi. Bu esnada sarayın orta kapısı

Bâbüsselâm'da saf tutmuş olan yeniçerilerin yemek işareti verildiği andan itibaren sofralara koşarak gitmeleri beklenir, onların göstereceği bir isteksizlik belirtisi mevcut idareden memnun olmadıkları şeklinde yorumlanırdı. Yeniçerilerin verilen yemeği istekle yemeleri itaat ve memnuniyet işareti kabul edilir, bunun için şükran kurbanları kesilirdi (Cevdet Paşa, I, 72). Yine yemek dağıtımından önce Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli zâbitlerinden muhzır ağasının bir tabak içerisinde sadrazama ve diğer devlet erkânına akide şekeri ikram etmesi de yeniçerilerin mevcut yönetimden memnuniyetlerinin bir işareti sayılırdı. Bütün bu sembolik hareketlerin amacı, kapıkullarına padişahın ekmeğini yediklerini ve karşılığında ona sadakatle hizmet etmeleri gerektiğini hatırlatmaktı. Yemek bitiminde yeniçeriler tekrar orta kapısına gidip saf tutarlardı. Bektaşî usulünce çekilen gülbangin ardından yeniçeri ortaları sırayla Dîvân-ı Hümâyun önünde dizilmiş ulûfelerini almak için çağrılır, yemek dağıtımında olduğu gibi yeniçeri neferlerinin keseleri almaya koşarak gitmeleri beklenirdi. Her ortanın ulûfesi keseler içinde görevli karakollukçular ve zâbitleri tarafından alınır, kışlalara götürülerek orta mensubu yeniçerilere dağıtılırdı. Yeniçerilere odalarında ulûfe dağıtımı "esâme kâğıdı" ya da "memhûr" adı verilen belgeler karşılığında yapılırdı.

Yeniçeriler dışındaki topçu, cebeci ocaklarına ve diğer ocaklara ulûfeleri yine ulûfe divanında verilir, ancak ulûfeler bu ocakların kışlalarında

dağıtılmak üzere kâtiplerine toptan teslim edilirdi. Kapıkullarına ulûfe dağıtımına halk arasında "kese divanı" denilmekteydi (Câbî Ömer Efendi, I, 471). Kapıkulu süvarilerini oluşturan altı bölük halkına ulûfeleri önceleri Topkapı Sarayı'nda verilirken Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığında yapılan bazı suistimallerin önlenmesi amacıyla Bâb-ı Âsafî'de sadrazam divanında verilmesi uygulaması başlatılmıştır (Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 187). "Sergi" adı verilen kapıkulu süvarilerinin ulûfe dağıtımı eğer dağıtılan ulûfe bir kıst ise cumartesi gününe, iki kıst birlikte ise pazar gününe kadar devam ederdi. Ulûfe dağıtımının sonunda Bâb-ı Âsafî'de bütün kapıkullarının ulûfe hesaplarının tamamlanıp kapatılması işlemine "devir" ismi verilirdi (BA, HH, nr. 197/9900).

Osmanlı Devleti'ne yeni bir elçi geldiğinde elçinin saraya resmî kabulü ulûfe divanı gününe rastlatılmaya çalışılır ve bu divana "galebe divanı" denirdi. Normal zamanlarda yapılan ulûfe divanlarına göre daha gösterişli olan bu divanın amacı elçiye Osmanlı Devleti'nin gücünü ve zenginliğini göstermekti. Bu törene niçin galebe divanı adı verildiği hususunda kesin bilgi yoksa da diplomasiyi savaşın farklı yollardan devamı şeklinde gören anlayışın Osmanlılar'ın diplomasi uygulamalarını şekillendirmiş olduğu kabul edilebilir. Yeni gelen elçi divan günü önce çavuşbaşı ağa eşliğinde Alay Kasrı'nın altında sadrazamın saraya gidişini seyreder, ardından Bâbüsselâm'a getirilip nöbet odasında bekletilirdi. Elçinin bu kapıdan içeri alınışı yeniçerilerin sofralara koşarak gitmesiyle aynı zamanda gerçekleştirilirdi. Elçinin divanhâneye getirilip oturtulmasından sonra sadrazam Divit Odası'ndan etkileyici bir tavırla divanhâneye girerken herkes ayağa kalkardı. Ardından divana arz için gelen kimselerin işleri görülürdü. Daha sonra ulûfe dağıtımına geçilirdi. Bunun arkasından elçilik heyetine ziyafet verilir, başta yeniçeri ağası olmak üzere devlet erkânı padişaha arza girer, nihayet kendisine ve maiyetine hil'atler giydirilen elçi padişah tarafından Arz Odası'nda kabul edilirdi (Cevdet Paşa, I, 75-78). Galebe divanları uzun süren törenlerdi. XIX. yüzyılın başında II. Mahmud tarafından kabul edilen bir Fransız elçisinin kabul töreni elçilik binasından saraya gidiş geliş dahil yaklaşık on iki saat sürmüştü (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 306).

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Yeniçeri Ocağı'na "bedergâh" edilen bir yeniçeri neferinin başlangıç ulûfesinin kaç akçe olduğu konusunda

çeşitli bilgiler vardır. Bu döneme ait defterlerin bir kısmının günümüze ulaşmaması, geri kalanların da 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yaktırılması bilgilerin kontrolünü imkânsız hale getirmektedir. Ancak XVII. yüzyıl başlarında I. Ahmed'in tahta geçişi sırasında 2 akçe olan yeniçeriliğe başlangıç ulûfesinin 3 akçeye çıkarıldığı, en yüksek nefer maaşının 8 akçeden 9 akçeye yükseltildiği görülmektedir. Bu miktarların IV. Murad devrinde de geçerli sayıldığı ve Sultan İbrâhim'in padişahlığı döneminde en yüksek yeniçeri neferi maaşının 12 akçeye kadar çıktığı anlaşılmaktadır (Koçi Bey, s. 43, 84). Akçenin tağşîşler yüzünden değer kaybetmesinin ve fiyat artışlarının yeniçeri ulûfelerinin alım gücünü düşürmesine rağmen merkezî yönetimin ulûfelere zam yapmadığı, ancak yeniçerilerin askerlik dışı mesleklere yönelmesine de karşı çıkmadığı belirtilmektedir. XVIII. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde yeniçeri ulûfelerinin 7-8 akçe arasında seyretmesi ulûfelerde herhangi bir iyileştirmenin yapılmadığını göstermektedir. Bu tarihten itibaren özellikle ocağın aktif personelini oluşturan eşkinci yeniçerilerin maaşlarında bazı artışlar yapılmaya çalışıldı, ayrıca sefere giden yeniçerilerin ve eşkincilerin maaşları daha düzenli biçimde ödendi. Yeniçeri ulûfelerinin bir miktar artması yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar devam etti. XIX. yüzyılın başlarında yeniçeriliğe yeni başlayan bir karakollukçunun yevmiyesi değişmemekle birlikte en yüksek yeniçeri neferi yevmiyeleri 27 ile 29 akçe seviyelerine yükseldi (BA, D.YNÇ.d, nr. 34839, s. 2; nr. 34946, s. 2; nr. 34971, s. 2). Bunun dışında bazı devlet hizmetlerinde çalışanların ya da emekli olmuş askerî sınıf mensuplarının gümrük ve mukātaalardan aldıkları düzenli paraya "vazife" adı verilirdi. Bu görevlilerin maaş işlemleri devletin farklı kalemleri tarafından takip edilerek düzenlenirdi.

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlılar'ın Avrupa savaş meydanlarındaki gelişmelere uyum sağlayabilmek için kapıkullarının sayısını arttırmak zorunda kalması ulûfe miktarlarının artması ve hazineye büyük bir yükün binmesiyle sonuçlandı. Siyasetnâme müellifleri tarafından devamlı eleştirilen bu zorunlu değişim kapıkullarının ulûfesini zamanında ödemeyi de önemli ölçüde engelledi. Kapıkullarının sayısının artması ulûfe konusunda yapılan yolsuzlukların takibini de zorlaştırdı. Bunların başında, bazı kapıkullarının sefere gitmemek için rüşvet karşılığında kendilerini korucu sınıfına dahil ettirip korucu ulûfesi almaya başlaması gelmekteydi. Fakat devlet hazinesi için en önemli konuyu önceleri "oturak" ya da

“mütekāid” denilen emekli kapıkullarının ulûfeleri teşkil etmekteydi. İlk zamanlarda emeklilik hakkını kazanan yeniçerilerin ulûfeleri selâtin camileri vakıflarının gelir fazlasından verilirken II. Selim devrinden itibaren diğer kapıkulları ile birlikte hazineden ödenmeye başlandı (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 117). Emekli ulûfeleri sayının az olduğu devirlerde ulûfelerin ödenmesi büyük bir sorun teşkil etmezken II. Viyana Kuşatması’nın ardından on altı yıl süren savaş dönemi sonrasında sayıları giderek artan emekli kapıkullarının ulûfelerinin ödenmesi meselesi başlıca sıkıntı konularından birini teşkil etti. Emekli kapıkullarının sayısı, XVIII. yüzyıl boyunca kapıkulları ocaklarında zaman zaman yapılan tensîkata rağmen artmaya devam etti ve

yüzyılın sonlarına doğru aktif görevdeki kapıkullarının sayısının yaklaşık altı katına ulaştı (BA, D.YNÇ.d, nr. 34780, 34793). Emekli ulûfelerinin miktarı II. Mahmud devrinde, özellikle Alemdar Vak‘ası’nın ardından ve 1807-1812 Osmanlı-Rus savaşı sırasında büyük bir hızla arttı ve bu defa aktif görevdeki eşkinci ulûfelerinin sekiz katına çıktı (BA, D.YNÇ.d, nr. 35005). Bu artışın asıl sebebi ölen kapıkullarına ait ulûfelerin mahlûl ilân edilmeden başkalarına satılmasıdır. Ulûfelerin alım satımına I. Mahmud döneminde devlet tarafından izin verilmesi bu uygulamanın daha da yaygınlaşmasına yol açtı (BA, HH, nr. 293/17465).

Emekli ulûfelerinin sayısındaki artışın yanı sıra bu ulûfelerin yevmiyelerinin 30 ile 120 akçe arasında olması yüzünden her üç aylık ulûfe dağıtımında ödemelerin yaklaşık % 95’i emekli ulûfelerine gitmekteydi. Emekli ulûfelerinin büyük bir bölümü de yüksek dereceli devlet görevlilerinin hizmetinde ya da himayesindeki kişilerin elinde toplanmıştı. Bunların ekserisi, ya intisap ettiği görevlilerin gücünü kullanarak ya da rüşvet karşılığında kendilerine yüksek yevmiyeli turnacı, haseki ve çorbacı emekli ulûfesi çıkartan veya satın alan kimselerdi (BA, Cevdet-Askeri, nr. 5197). Bu rütbelerden emekli ulûfesi elde etmek ocak mensuplarının da rağbet ettiği bir şeydi. Meselâ 1807’deki Kabakçı İsyanı’n-dan sonra Kabakçı Mustafa’nın yakın adamlarından ikisine ödül olarak yevmiyesi 120 akçeden haseki ve turnacı emekli ulûfeleri verilmişti.

Ulûfe yolsuzluklarının önlenememesinin ve Yeniçeri Ocağı’nda istenen reformların yapılamamasının asıl sebebi, kapıkulu ulûfelerinin yüksek

dereceli devlet görevlilerinin ve hizmetkârlarının elinde bulunmasıydı. 1783'te Rusya'ya karşı savaş açılması ihtimali ortaya çıkınca toplanan meşveret meclisinde Yeniçeri Ocağı'nın durumu ve mevcudu söz konusu edilmiş, ocakta 5000 kadar eşkinci askerine karşılık 40.000'e yakın emekli bulunduğu ve bunların ancak üçte birinin yeniçeri olduğu belirtilmişti (Vâsıf, s. 68). Alemdar Mustafa Paşa'nın kısa süren sadâretinde bu tür ulûfeleri ellerinde bulunduranlara belli bir süre verilerek bunları Bâbıâli'ye teslim etmeleri ve ulûfe değerlerinin yarısına karşılık gümrükten verilecek vazifelere razı olmaları, aksi takdirde ulûfelerinin tamamen iptal edileceği tehdidinde bulunulmuş, ancak bir sonuç alınamamıştı (Câbî Ömer Efendi, I, 230, 239). Bu sorun II. Mahmud tarafından Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasına kadar devam etti. Ellerinde ulûfe bulunan devlet görevlilerinin yeniçerilere karşı desteğini almak isteyen II. Mahmud, esâme sahiplerinin Yeniçeri Ocağı lağvedilse bile hayat boyu ulûfe alabileceklerini ilân etti (Esad Efendi, Üss-i Zafer, s. 66). Ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra II. Mahmud yönetimi sözünde durmadı; Vak'a-i Hayriyye'yi izleyen korku ortamında esâmelerini gümrükten vazifeye çevirmek için gelmeye cesaret edenlerin ulûfelerinin büyük bir kısmı iptal edildi (Esad Efendi, Târih, s. 775-776). Bu sırada emekli ulûfelerinin beş yıl gecikmeyle ödendiği göz önüne alındığında Yeniçeri Ocağı'nın lağvıyla devletin büyük bir borç yükümlülüğünden kurtulduğu anlaşılır. Osmanlı Devleti'nde ulûfe tabiri Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması üzerine kullanımdan düşmüş, bunun yerini "mâhiye" ve "maaş" kelimeleri almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.YNÇ.d, nr. 34705, 34729, 34785, 35371; BA, HH, nr. 1401/56742; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, tür.yer.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 43, 84; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 69-70; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 174; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 332-333;

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 66-68; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 66; a.mlf., Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 775-776; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, tür.yer.; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1327, III, 85-91; Yayla İmamı Risalesi (nşr. Fahri Ç. Derin, TED, sy. 3 [1973] içinde), s. 213-272; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, II, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 289-306; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 368-381.

Mehmet Mert Sunar

ULÛFECİYAN

Osmanlı askerî teşkilâtında kapıkulu süvarilerinden iki bölüğün adı.

Sözlükte “ücret, maaş” anlamındaki ulûfe kelimesinin sonuna getirilen Türkçe “ci” ekine Farsça “ân” çoğul ekinin ilâvesiyle oluşturulmuştur. Ulûfeciler, altı bölük halkı da denilen kapıkulu süvarilerinin orta bölüklerinin yahut sipah ve silâhdar bölükleri dışındaki dört bölük (bölükât-ı erbaa) halkının ilk iki bölüğüdür. XV. yüzyılda, bir rivayete göre I. Murad döneminde hassa süvari askeri olarak “ebnâ-yi sipâhiyân bölükleri” adıyla kurulan birliklerdendir. Taşıdıkları yeşille yeşilli kızıllı veya yeşil beyaz ya da sarılı beyazlı bayraklarıyla da anılan ulûfeciler, daha ziyade padişahın maiyetinde çıktıkları sefer esnasında ordugâhta bulundukları yere göre ulûfeciyân-ı yemîn (sağ ulûfeciler) ve ulûfeciyân-ı yesâr (sol ulûfeciler) diye de adlandırılırdı. Bunların kaynağı, temelde pencik veya devşirme kanunlarına göre toplanan hıristiyan ailelerinin çocuklarıdır. Bu bölüklere yeniçerilerin ödüle hak kazananları ile Galata Sarayı, Edirne Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı gibi hazırlık mekteplerinde yetişen iç oğlanlarından nefer alınırdı. III. Murad döneminden itibaren “veledeş” denilen süvari oğullarının da genellikle ulûfeci bölüklerine verildiği anlaşılmaktadır. Sağ ulûfeciler bölüğü 120, sol ulûfeciler bölüğü 100 küçük bölüğe ayrılıyordu. Sayıları zaman içinde değişen ulûfecilerin Fâtih Sultan Mehmed devrinde bir rivayete göre 600, diğer bir rivayete göre ise 1000’erden toplam 2000 kişi civarında oldukları (Yıldırım, s. 61), zâbitlerinin her birine günde 2,5, neferlere ise yarımşar altın yevmiye verildiği belirtilmektedir. Dışarıdan da nefer alımının yapıldığı III. Murad döneminde sayıları üç misli artmış, buna bağlı olarak ulûfeleri de üçe katlanmıştır. XVII. yüzyıl başlarında sağ ulûfecilerin 2055, sol ulûfecilerin 1423 nefer olduğu, yüzyılın ortalarında Tarhuncu Ahmed Paşa’nın yaptığı tensîkatla 175 ve 153 kişiye düştükleri kaydedilmektedir.

Ulûfeciyanın kendilerine ait kışlaları yoktu. Bir kısmı İstanbul ve çevresinde köylerde otururken diğerleri at beslemek için Bursa ile Edirne arasında köy ve kasabalarda ikamet ederlerdi. İstanbul’da bulunanlardan evli olanlar evlerinde, öbürleri hanlarda ve özellikle Kurşunlu Han’da

kalırlardı. Maaşlarını süvari mukabelesi kaleminden alan ulûfecilerin ücretleri zaman içinde azalıp çoğalmıştır. Maaşlarını yeniçeriler gibi törenle değil “sergi” veya “sergi döşemek” adı altında vezîriâzam huzurunda alırlardı. Ayrıca cülûslarda ve büyük seferlerde kendilerine yüksek miktarda bahşiş verilirdi. Ulûfeciyân-ı yemîn savaşta vezîriâzamın ve diğer devlet ileri gelenlerinin, ulûfeciyân-ı yesâr hükümdar sancağı ile hazinenin muhafazasıyla görevliydi. Bu işi gece gündüz nöbetleşe ifa ederlerdi. Silâhları pala, mızrak ve eyerlerinde asılı gaddâre denilen keskin kılıçtı.

Hezarfen Hüseyin Efendi subaşılığın da bu iki bölükten yedi kişiye mahsus olduğunu, devlet alacaklarının tahsilinde istihdam edilen, bölük subaşısı veya bâki kulu denilen bu görevlilerin dördünün sağ, üçünün sol kola tayin edildiğini, ayrıca “otakçı” adı verilen üç seçilmiş ulûfecinin hükümdara ve hazineye ait eskimiş otakları satma işiyle görevlendirildiğini belirtir (Telhîsü’l-beyân, s. 155). Bunlardan biri emin, ikincisi kâtip, üçüncüsü nâzır konumundaydı. Bazı kıdemli ulûfeciler, haraççı veya cizyedar unvanıyla bir dönem devlet gelirlerini toplamakla görevlendirilmiştir. Ulûfecilerden biri merkezin emrini taşradaki idarecilere bildirmek, orduya erzak sağlamak, taşradaki kalelerde görevli mevâcib ehlini yoklamak, bazı kalelerde muhafızlık hizmetinde bulunmak ve taşradan kürekçi celbetmekle de meşgul olabilirdi. Gerekli durumlarda bir ulûfeci bölüğünün tamamı bir kalenin muhafazasıyla görevlendirilebilirdi. Diğer kapıkulu askerleri gibi ulûfeciler de XVI. yüzyılın sonlarına kadar sadece padişahın maiyetinde sefere çıkarken III. Murad zamanından itibaren vezîriâzamlarla da sefere çıkmaya başlamışlardır. Ulûfeci bölüklerinin en büyük zâbitleri ulûfeciyân-ı yemîn ve ulûfeciyân-ı yesâr ağaları idi. Birincisi rütbece daha yüksek konumdaydı. Bunların altında kethüdâ, kethüdâ yeri ve kâtip, daha alt kademede başçavuş ve çavuş gibi zâbitler bulunurdu. Seferlere emri altındaki atlı ulûfecilerle katılan bu ağaların bir görevi de cülûs bahşişi dağıtımı sırasında düzeni sağlamak ve maiyetlerindeki kuvvetlerle birlikte kalelerdeki kapıkulu askerlerine nakit götürmekti. Bazan kethüdâ veya bir müteferrika ulûfeciyan ağası olabildiği gibi sağ ulûfeciler ağası silâhdar bölüğü ağalığına, hatta cebecibaşılığa yükselebilirdi. Sağ ulûfeciler ağası şehremini görevine de getirilebilirdi.

Törenlerde teşrifat kuralları gereği ulûfeciler müderrislerden, sipah ve silâhdarlardan sonra yer alır, bunların ardında gurebâ bölükleri bulunurdu.

Sağ ulûfeciler ağası sancağa 200.000 akçe has ile, sol ulûfeciler ağası dış hizmete defter kethüdâlığı ile çıkardı. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde sefere çıkılırken mülâzım adıyla 300 ulûfeci sarayın güvenliği için ayrılır, dönüşte bunlar, evkaf mütevelliliği yahut büyük mîrî mukātaaların bir yıllık yönetimine bakma ve cizye tahsil etme görevlerinde istihdam edilirlerdi. Bu uygulama zamanla kanun haline gelmiş, bu arada mülâzım ulûfeciler de oldukça zenginleşmiştir. XVI. yüzyılın sonlarında para meselesi yüzünden bazı isyanlara karışan ulûfeciler XVII. yüzyılda II. Osman Vak'ası'na da katılmıştır. Daha sonra değişen savaş usullerinin de etkisiyle önemlerini kaybetmeye başlamışlardır. Ulûfeciyan bölükleri diğer kapıkulu birlikleri gibi II. Mahmud tarafından 1826'da ortadan kaldırılmış, fakat mağdur olmamaları için kendilerine bir miktar maaş bağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 21, 40, 123, 166, 168, 227, 282, 321, 347, 493, 532, 603, 647, 671; nr. 6, s. 207, 622, 661, 665, 666, 669; nr. 7, s. 2, 38, 64, 260, 459, 462, 690, 963, 974; nr. 12, s. 502, 514, 569, 602; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/ 1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 60; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve 12321 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 14, 132, 137, 168, 175, 177, 183, 302; 3 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 150, 156, 641; O. G. de Busbecg, Türkiye'yi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 140-141; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, bk. İndeks; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 91; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, bk. İndeks; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 95, 155-156, 181; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 36, 50; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 184, 239; Çeşmîzâde, Târih (haz. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 21, 22; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 186, 211; D'Ohsson, Tableau général, VII, 365-368; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 131; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer,

İstanbul 1243, s. 237; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 91; Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1328, I/2, s. 234-235; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 151-152; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 98; Muhammed İbrahim Yıldırım, İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Behişt'ine Göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi (doktora tezi, 2010), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61.

Abdülkadir Özcan

ULUĞ BEY

(ö. 853/1449)

Matematikçi ve astronomi âlimi, Timurlu hükümdarı (1447-1449).

19 Cemâziyelevvel 796'da (22 Mart 1394) Azerbaycan'ın Sultâniye şehrinde doğdu. Babası Timur'un küçük oğlu Şâhruh, annesi Gevher Şad'dır. Uluğ Bey unvanı Timurlular'daki "emîr-i kebîr"in Türkçe karşılığıdır. 1394-1405 yılları arasında sarayda geleneksel dinî ilimler, ardından mantık, matematik ve astronomi tahsili gördü. 1404'te Timur tarafından Muhammed Sultan'ın kızı Öge Begüm ile (Biki) evlendirildi. Babası Uluğ Bey'e 1409 yılında Semerkant merkezli Mâverâünnehir bölgesinin yönetimini verdi. Henüz on altı yaşında iken devleti yönetme sorumluluğunu üstlenen Uluğ Bey, kuzeybatıda Ceyhun ırmağından Soğanak'a ve kuzeydoğuda Asparay şehrine kadar otuz sekiz yıl bu geniş coğrafyanın emîri olarak yönetimini sürdürdü. Ancak vaktinin çoğunu bilimsel faaliyetlere adadığı için devlet işlerini babasına bağlı şekilde ve onun yardımıyla yürütüyor, diğer emîrler gibi o da hutbelerde ve sikkelerde Şâhruh'un adını kullanıyordu. Uluğ Bey döneminde Semerkant naklî ve aklî ilimlerin, sanat ve edebiyatın en parlak günlerini yaşadığı bir merkez haline geldi. Kendisinin ilgi derecesi bilinmiyorsa da onun zamanında tasavvuf kültürü ve özellikle Nakşibendîlik bu bölgede hızlı biçimde yayıldı.

Şâhruh'un 850'de (1447) vefatından sonra taht kavgaları başladı. Uluğ Bey babasının ölüm haberi üzerine Semerkant'ı küçük oğlu Abdülaziz'e bırakarak Horasan'a hareket ettiyse de ancak Belh'i ele geçirebildi. 1448'de büyük oğlu Abdüllatif'in desteğiyle Herat şehrine girdi ve şehre dokunmadıysa da dış mahallelerin düşmanla iş birliği yaptığı gerekçesiyle askerler tarafından yağmalanmasına izin verdi. Bu sırada Ebülhayr Han'ın Semerkant'a saldırdığını ve sarayını tahrip ettiğini öğrenince geride Abdüllatif'i bırakıp Herat'tan ayrıldı. Ancak Uluğ Bey yönetime geldiğinde hazineden verilmesi gereken hisseyi Abdüllatif'e vermemesi, ayrıca Herat'a Abdüllatif'in yardımıyla girdiği halde bunu fetihnâmelere küçük oğlu

Abdülaziz'in yardımı olarak kaydettirmesi yüzünden baba ile oğlu arasında bir soğukluk ve kırgınlık meydana gelmişti. Uluğ Bey'in Herat'tan ayrılmasını fırsat bilen Abdüllatif

babasına karşı bir ordu hazırlayarak Ceyhun kenarında onunla birkaç defa çarpıştıysa da yenildi. Bu olaydan sonra Semerkant'a dönerken oğlunun kendisini takip ettiğini öğrenen Uluğ Bey tekrar Abdüllatif'in üzerine yürüdü, fakat bu defa yenilerek geri çekilmek zorunda kaldı. Bu sırada yanında yetişen Ebû Said Mirza Han Semerkant'a saldırdı. Abdüllatif ise Tirmiz ve Keş'i ele geçirip Semerkant'a yürüdü ve 853 Şâbanında (Eylül-Ekim 1449) Uluğ Bey'i Semerkant'ın dış bölgesi Dımaşk'ta mağlûp etti. Uluğ Bey şehre dönmek istediyse de kendi kumandanı kale kapılarını kapattırarak onu içeri almadı. Nihayet Abdüllatif'e teslim olmak zorunda kaldı. İran asıllı ve Abdüllatif yanlısı Abbas adlı bir kişinin başkanlığında kurulan mahkeme kendisini ve Abdülaziz'i şeriata muhalefetten idama mahkûm etti. Uluğ Bey, hükümdarlık hak ve iddiasından vazgeçip oğlunun egemenliği altında yaşamaya razı oldu ve Abdüllatif'ten hacca gitmek için izin istedi. Verilen izin üzerine Semerkant'tan ayrıldıysa da kumandanlar, bu durumun sakıncalı olduğu hususunda Abdüllatif'i ikna ederek Semerkant'a bir iki günlük mesafede onu öldürdüler. İki gün sonra da yine bir suikast sonucu Abdülaziz öldürüldü. Devletşah Uluğ Bey'in ölüm tarihini 8 Ramazan 853 (25 Ekim 1449) şeklinde gösteriyorsa da (Tezkire, s. 433) mezar taşında 10 Ramazan yazılıdır. Semerkant'ta Gûr-ı Emîr'de defnedilen Uluğ Bey'in hükümdarlığı iki yıl sekiz ay sürdü. Onun hayatının bir trajediyle sona ermesinin başlıca sebepleri, hükümdar olunca oğlu Abdüllatif'in Herat'ı istemesine rağmen onu Belh valiliğine tayin etmesi sonucu aralarının açılması, diğer hükümdarların aksine halktan toplanan vergileri kumandanlarına ve çevresindekilere dağıtmayıp halkın yararına ve ilmî araştırmalara, medrese, kütüphane ve rasathâne yapımına harcamasıdır. Kumandanlar bu sebeple Abdüllatif'i babası aleyhine kışkırtmış ve Uluğ Bey'i bırakıp karşı safa geçmiştir (Abdülmüteâl es-Saîdî, s. 339).

Uluğ Bey matematikçi, astronom, edip ve şair olmasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'i yedi kıraat üzere okuyacak kadar kıraat ilmine vâkıftı. Döneminin her alanda başarılı din, ilim, sanat ve edebiyat âlimlerini davet ederek bol ihsanlarda bulunmuş, kendisi de onlardan çok istifade etmiştir. Kadızâde-i Rûmî, Cemşîd el-Kâşî ve Ali Kuşçu bunların en meşhurlarıdır. Uluğ Bey'in

saray şairleri arasında İsmet-i Buhârî ile Çağatay şiirinin ilk önemli şairi Sekkâkî'nin özel bir yeri vardı. Sekkâkî, Uluğ Bey için yazdığı kasidede, "Felek ne kadar dönerse dönsün / Ne senin gibi âlim bir hükümdar ne de benim gibi bir Türk şairi gelecektir" diyerek hem onu hem kendini övmüştür. Matematik ve astronomi alanındaki üstün başarılarının yanında Uluğ Bey'in mimaride bıraktığı eşsiz eserlerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. 1417-1420 yılları arasında biri Buhara'da, diğeri Semerkant'ta iki medrese yaptırmış ve geniş vakıflarla bunları desteklemiştir. Ayrıca Semerkant'ın Registan'ında bugüne kadar gelmeyen bir hankah, bir hamam ve geniş bahçeler içinde iki saray inşa ettirmiştir. Gıyâseddin el-Kâşî'nin Semerkant Medresesi'ndeki ilmî faaliyetleri konu alan mektubundan anlaşıldığına göre her alanda çağının en meşhur ilim adamlarının ders okuttuğu bu medresede riyâzî ilimlere ayrı bir değer verilmekteydi. Uluğ Bey'in de bu derslere iştirak ettiği ve zaman zaman ders verdiği bilinmektedir (Sayılı, Uluğ Bey, s. 78-79). Uluğ Bey döneminde faaliyetlerini sürdüren bu medrese onun ölümünden sonra giderek önemini yitirmiştir (bk. ULUĞ BEY MEDRESESİ). Mimari alanında Uluğ Bey, dedesi Timur'un da ihtimam gösterdiği ve sahâbe kabrinin bulunduğu Şah Zinde Mezarlığı'ndaki yapıları onartmış, Gûr-ı Emîr'e bir taçkapı (dervâze) yaptırmış ve yeni galeriler ilâve ettirmiştir.

Üstün bir zekâya sahip olan Uluğ Bey başarılı bir matematikçi ve astronomdu. Henüz küçük denecek yaşta Merâga Rasathânesi'ni görmüş ve zihninde ona bir yer ayırmıştı. Bu sebeple Merâga'dan sonra en büyük rasathâneyi Semerkant'ta kurmuştur. Bu yapı, Kadızâde-i Rûmî ile Cemşîd el-Kâşî'nin gözetiminde inşa edilmekteydi. Ancak bu iki âlim rasathâne tamamlanmadan vefat etmiş, onların yerine Ali Kuşçu getirilmiştir. Uluğ Bey'in ölümüne kadar otuz yıl faaliyetini sürdüren rasathâne ve burada oluşturulan astronomi tabloları teleskopun icadına kadar ilim dünyasında etkili olmuştur (bk. SEMERKANT RASATHÂNESİ). Uluğ Bey, kullandığı Zîc-i İlhânî'de gördüğü bazı ölçüm hatalarını ve eksiklikleri gidermek için hem İslâm dünyasında hem Avrupa'da alanında kaynak eser kabul edilen Zîc-i Uluğ Bey'i meydana getirmiştir. Ayrıca onun geometri alanında ve özellikle üçgenler konusunda araştırmalar yaparak tanjant ve

sinüs cetvelleri oluşturduğu bilinmektedir (bk. ZÎC-i ULUĞ BEY). Uluğ Bey'e isnadı şüpheli olan Târîẖ-i Ulus-i Erbaʿa Farsça olarak kaleme

alınmış, fakat tamamı günümüze kadar gelmemiştir. Hükümdarın çevresindeki tarihçilerden birinin yazmış olabileceği ileri sürülen bu eser Moğol İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra kurulan Çin ve Moğolistan, Altın Orda Devleti (Cuciler), İran ve Çağatay Türkleri'nin Orta Asya'daki devletlerini konu almıştır (Göker, s. 120-121).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, s. 148, 408, 429, 433; Bâbür, Bâbürnâme (trc. Reşit Rahmeti Arat), İstanbul 1970, I, tür.yer.; W. Barthold, Uluğ Bey ve Zamanı (trc. Tahiroğlu Akdes Nimet), İstanbul 1930; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 260-268; a.mlf., Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu, Ankara 1985; Lütfi Göker, Uluğ Bey, Rasathanesi ve Medresesi, Ankara 1979; T. N. Kari-Niazov, "Ulugh Beg", DSB, XIII, 535-537; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 18-19, 47-48; Saffet Bilhan, Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat, Ankara 1988, s. 44-55; Muammer Dizer, Ali Kuşçu, Ankara 1988, s. 7-10; Yavuz Unat, Ali Kuşçu'nun Risâlat al-Fathiyya Adlı Eserinin, Gök Küreleri Üzerine Olan Dördüncü ve Beşinci Makaleleri Üzerine Bir Çalışma (yüksek lisans tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim, İstanbul 2008, s. 81-92; a.mlf., Ali Kuşçu, Çağını Aşan Bilim İnsanı, İstanbul 2009, s. 18-24; a.mlf., "Timurlular Devri ve Uluğ Bey'in Bilimsel Çabaları", Bilim ve Ütopya, sy. 131, İstanbul 2005, s. 21-25; Arabic Science and Medicine, London 1993, s. 112-113; Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (haz. Songül Boybeyi), Ankara 1996; Oktay Aslanapa, "Uluğ Bey", a.e., s. 56-57; Müjgan Cunbur, "Devletşah'a Göre Uluğ Bey", a.e., s. 109-121; Y. Hüsnü Livatyalı, "Uluğ Bey Zamanında Eğitim ve Öğretim Hayatı", a.e., s. 225-236; B. Rosenfeld, "Ulugh Bêg", Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 993; a.mlf. - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul

2003, s. 277-279; Sevim Tekeli v.dğr., Bilim Tarihine Giriş, Ankara 1999, s. 213-214, 224-226; ayrıca bk. İndeks; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkiye (haz. Melek Dosay Gökdoğan v.dğr.), Ankara 2004, III, 121-122; Baturhan Valihocayev, Uluğ Bey Devri Medreseleri (trc. Kishimjan Eshenkulova), İstanbul 2004; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 339; M. Shevchenko, “An Analysis of Errors in the Star Catalogues of Ptolemy and Ulugh Beg”, Journal for the History of Astronomy, XXI/2, Cambridge 1990, s. 187-201; Beatrice F. Manz, “Ulugh Beg”, EI^{2} (İng.), X, 812-814; Züheyr el-Kütübî, “Ulûġ Bek”, el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2001, III, 304-305.

Yavuz Unat

ULUĞ BEY MEDRESESİ

Semerkant’ta XV. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen medrese.

Timur’un torunu, ünlü âlim ve devlet adamı Uluğ Bey tarafından yaptırılmıştır ve bugün Registan adıyla anılan, zamanında pazar yeri olarak kullanılan meydanda yer almaktadır. Timurlu geleneğine uygun biçimde kervansaray, hankah ve diğer bölümlerden meydana gelen bir külliye teşkil eden yapılardan sadece medrese ayakta kalmıştır. Bugünkü şekliyle 1619-1636 tarihli Şîrdâr ve 1646-1660 tarihli Tillâkârî adlı iki Özbek medresesiyle birlikte meydanın bir köşesini bütün ihtişamıyla dolduran Uluğ Bey Medresesi diğer iki medresenin de ilham kaynağı olmuştur. Giriş kapısı üzerindeki kitâbede medresenin Uluğ Bey Gürgân tarafından 820 (1417) yılında yaptırıldığı belirtilmektedir. Mescid kısmı üzerindeki kitâbeden bu kısmın 822’de (1419), âbidevî ölçülerdeki cümle kapısı üzerindeki kitâbeden de kapının 823’te (1420) tamamlandığı anlaşılmaktadır. Bina başka medreseler de yaptıran Uluğ Bey’in en muhteşem eseridir. Özellikle 820 (1417) tarihli Buhara’daki medreseyle yakın irtibatı bulunan bu medresenin yanında diğerleri çok mütevazi kalmaktadır.

Dinî ilimlerle birlikte diğer ilimlerin de okutulduğu medrese bu faaliyetini uzun bir müddet sürdürmüş, XVIII. yüzyılda depo olarak kullanılan yapı daha sonra tekrar medreseye çevrilmiştir. XX. yüzyılın başlarında büyük ölçüde tahribata uğramış, 1930 yılından başlayarak tamir ve restorasyona tâbi tutulmuş, özellikle 1950 yıllarında canlılık gösteren bu faaliyet son zamanlara kadar sürmüştür. Çalışmalar esnasında sadece harap olan kısımlar değil binanın zengin mimari tezyinatı da restore edilmiştir. 56 × 81 m. ebadında olup tipik bir dört eyvanlı medrese planına sahip yapının köşelerinde yüksek minareler bulunmaktadır. Sivri kemerli devâsâ cümle kapısından geçilerek avluya açılan eyvandan başka bu eyvanın iki tarafında yer alan ve dik açılı birer dirsek teşkil eden koridorlarla avluya ulaşılmaktadır. Binanın meydana bakan köşelerinde bir kenarı 30 m. uzunluğunda, kare planlı ve üzerleri kubbeyle örtülü iki dershane vardır. Bu dershaneler ayrıca doğrudan dışarıya açılan kapılarla da meydanla

bağlantılıdır. Avluya bakan giriş eyvanının tam karşısında yer alan kıble eyvanının arkasındaki

mescid, enlemesine kemerlerle kıble duvarına dikey biçimde beş bölüme ayrılmış uzun dikdörtgen bir mekân teşkil etmektedir. Mescid, medresenin kıble tarafındaki köşelerinde yer alan ve meydana bakan cephenin köşelerinde bulunanlara benzeyen kubbeli dershanelerle doğrudan bağlantılıdır. Merkezî avlunun yanlarında iki kat halinde talebe odaları mevcuttur. Medresenin meydana açılan muhteşem cümle kapısı binanın iki katı bir yüksekliğe sahiptir ve iki taraftan büyük ve yüksek tuğla payandalarla desteklenmiştir. Cümle kapısı sivri kemerli, geniş ve yüksek bir eyvan şeklinde düzenlenmiştir. Cephenin büyük bir bölümünü kaplayan cümle kapısı köşelerdeki minarelerle birlikte medreseye heybetli bir görünüm vermektedir. Medrese ayrıca iç ve dış kısımlarında değişik tekniklerle yapılmış çini tezyinatıyla göz doldurmaktadır. Farklı yazı örnekleri ve geometrik şekillerin yaygın biçimde kullanıldığı, fîrûze ve lâcivert çinilerin hâkim olduğu tezyinata değişik kısımlarında kullanılan mermerlerin de katılmasıyla binanın ihtişamı daha da arttırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

D. Hill - O. Grabar, Islamic Architecture and its Decoration, London 1964, s. 53; D. Brandenburg, Samarkand, Berlin 1972, s. 190-200; E. Knobloch, Beyond the Oxus, London 1972, s. 133; V. I. Oumniakov - Y. Aleskerov, Samarqand: Guide Illustre, Moskva 1973, s. 150-155; The Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, tür.yer.; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 142; L. Golombek - D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, s. 263-265; A. P. Kolbincev - L. Y. Mankobskaya, Po Drevnim Gordam Uzbekistana, Moskva 1988, s. 161; J. Feeney, "Memories of Samarkand", Aramco World, XXXV/4, Houston 1984, s. 37-41; J. Lawton, "The Golden Road", a.e., XXXIX/ 4 (1988), s. 27-35.

A. Engin Beksaç

ULÛMÜ'l-HADÎS

(bk. MUKADDİMETÜ İBNİ's-SALÂH).

ULÛMÜ’l-HADÎS

(علوم الحديث)

Hadis usulü veya onun alt disiplinleri anlamında terim.

Hadis ilmi rivâyetü’l-hadîs ve dirâyetü’l-hadîs diye iki kısma ayrılır. Kabul veya red açısından râvi ve mervînin durumunu bildiren kaideler ve meseleler bütününü ifade eden dirâyetü’l-hadîs aynı zamanda “ulûmü’l-hadîs, mustalahu’l-hadîs, kavâidü’l-hadîs, usûlü’l-hadîs” şeklinde de adlandırılır (M. Accâc el-Hatîb, s. 13). Dirâyetü’l-hadîs ilminin birden fazla adla anılmasının çeşitli sebepleri vardır. Dirâyetü’l-hadîs içinde birbirinden farklı çok sayıda ilim bulunduğundan bazı âlimler çoğul olarak ulûmü’l-hadîs terkibini kullanmıştır. Yine rivâyetü’l-hadîs ilmine asıl teşkil ettiği göz önüne alınarak usûl-i hadîs adını verenler de vardır. En genel anlamıyla hadislerin sıhhat açısından durumunu tesbite yarayan kaidelerle bu kaidelerden ortaya çıkan terimlerden oluştuğu için dirâyetü’l-hadîs yerine kavâidü’l-hadîs ve mustalahu’l-hadîs terkiplerine de yer verilmiştir. Erken dönemde rivayet hadislerin naklini, dirâyet ise hadislerden mâna çıkarmayı ve fıkhî yönlerini anlamayı ifade eder. Hadis ilminde dirâyetin usûl-i hadîs veya ulûmü’l-hadîs yerine kullanılması oldukça geç dönemlere rastlar. Nitekim Râmhürmüzî’nin el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl’ında (s. 238, 312) ve Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’inde (s. 63-85) rivayet-dirâyet ayırımı hâlâ erken dönemdeki anlayışı yansıtır. Hatîb el-Bağdâdî’ye kadar dirâyet senedle değil metinle ilgili bir kavram sayılmıştır (Görmez, s. 99).

Hadis ilmini rivâyetü’l-hadîs ve dirâyetü’l-hadîs şeklinde iki başlık altında ele aldığı bilinen ilk âlim İbnü’l-Ekfânî’dir (ö. 749/1348). Ona göre rivâyetü’l-hadîs Resûl-i Ekrem’in söz ve fiillerinin zabtı, rivayeti ve nakliyle ilgili iken dirâyetü’l-hadîs rivayetin hakikati, şartları, çeşitleri ve hükümleri, râvinin halleri ve taşıması gerekli şartları, merviyyâtın nevileri ve ilgili meseleleri konu edinir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 77). Taşköprizâde rivâyetü’l-hadîsi kıraat ilmiyle beraber nakle dayalı şer‘î ilimler arasında zikrederken dirâyetü’l-hadîsi Kur’an tefsiri ilmiyle birlikte nakillerin anlaşılmasına yönelik bir ilim diye kaydetmektedir (Miftâḥu’s-saʿâde, II, 5).

Ona göre de rivâyetü'l-hadîs ilmi, hadislerin Hz. Peygamber'e muttasıl şekilde nasıl dayandırıldığını, râvilerin zabt ve adalet yönünden durumlarını, senedin ittisâl ve inkıtâ bakımından keyfiyeti gibi hususları ele alır. Bu ilmin konusu, kendisinden sâdır olup olmadıklarının tesbiti bakımından Hz. Peygamber'in sözleridir. Delâletleri açısından hadisleri konu edinen dirâyetü'l-hadîs ise Arap dili kaidelerine ve şeriatın temel ilkelerine dayanmak suretiyle hadislerin lafızlarından murat edilen mânayı araştıran bir ilimdir (a.g.e., II, 60, 128). İsnad ilmiyle hadis ilmini birbirinden ayıran Tehânevî de isnad ilminin aynı zamanda usûlü'l-hadîs şeklinde adlandırıldığını söyler ve onu "sıhhat ve zayıflık, tahammül ve eda yönünden hadislerin durumunu bilmeyi sağlayan ilkeler" biçiminde tanımlar (Keşşâf, I, 36). Hadis ilmine dair Şîa'dan günümüze ulaşan en eski eserin müellifi kabul edilen Şehîd-i Sânî (Dâiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, V, 6), dirâyetü'l-hadîs ilmini "hadisin metninin yanı sıra illetli, zayıf veya sahih olsun bütün tariklerinin araştırıldığı ve makbul olanla merdud olanını birbirinden ayırt etmeyi sağlayacak hususların incelendiği ilim" şeklinde tarif eder (er-Riʿâye, s. 45; ayrıca bk. DİRÂYETÜ'l-HADÎS; RİVAYET).

Gerek Sünnî gerek Şiî literatüründe hadis ilmine ilişkin tanımların ortak noktası bu ilmin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hareketlerini, bunlar hakkında nakledilen rivayetleri ve bu rivayetlerin zaptedilmesini, nihayet sahih olanların olmayanlarından ayrılmasını konu edinmesidir. Erken dönemlerde hadis ilmini tanımlamada ve onun amacını belirlemede hadisin senedine yoğunlaşan rivayet ilmine mahsus ölçülerin esas alınması hadis ilmini sadece rivayete indirgemeyi gerektirmez. Hadis ilmi açısından hadisin metni de önemlidir. Tarih boyunca hadis ilmine dair yapılan bazı tanımlamalarda metinlerin önemini vurgulayan açıklamalar da geliştirilmiştir. Nevevî hadis ilminin gayesini sadece hadisleri öğrenip kaydetmek ve başkalarına aktarmaktan ibaret görmez, onun asıl maksadının metinlerin anlamları üzerinde düşünmek olduğunu söyler (Şerḥu Müslim, I, 47). Buhârî şârihi Kirmânî de hadis ilmi için, "Resûlullah'ın söz, fiil ve hareketlerini bildiren ilimdir. Bu ilmin konusu Resûlullah'ın zatıdır" der (Süyûtî, s. 41). Bedreddin el-Aynî'ye göre de hadis ilminin

konusu Allah'ın resulü olması sıfatıyla Hz. Peygamber'in zatıdır; onun ilke ve esasları, hadisin halleri ve sıfatları, gayesi ise iki dünya mutluluğunu

elde etmektir (ʿUmdetü'l-ḳārî, I, 11).

Hadis ilminin temel ıstılahları ve rivayet usulleriyle ilgili yönünü ifade etmek üzere literatürde yaygınlık kazanan bir başka kavram usûl-i hadîstir. Hatîb el-Bağdâdî el-Kifâye'yi hadis talebesinin bilmesi, öğrenmesi ve ezberlemesi gereken hadis ilmine dair usul ve şartları açıklamak amacıyla telif ettiğini söyler (el-Kifâye, s. 7). Bağdâdî'ye gelinceye kadar hadis usulü hadislerden, râvilerin adalet ve zabt itibariyle durumlarından, rivayetlerin muttasıl veya münkatıʿ olması bakımından Hz. Peygamber'e nisbetinden bahseden bir ilim, ondan sonra ise kabul ve red yönünden râvi ile rivayet edilen hadislerin durumunun bilinmesi şeklinde anlaşılmıştır (Uğur, s. 114). Hatîb el-Bağdâdî'den sonra kaleme alınan ulûmü'l-hadîs kitaplarında dirâyetü'l-hadîs, daha çok rivayet teknikleri ve usullerine ilişkin terimler üzerinde yoğunlaşan bir literatüre dönüşmüştür. Sözlükte "bir şeyin temeli" anlamına gelen asl (çoğulu usûl) aynı zamanda bir ilmin cüz'iyyâtına uygulanabilecek kuralları ifade eder. Buna göre hadis usulü için "hadisleri sonraki nesillere aslına uygun biçimde nakledebilmek ve sahihiyle zayıfını birbirinden ayırmak için ihtiyaç duyulan kurallar ve bunlarla ilgili terimlerden bahseden ilim" şeklinde daha kapsamlı bir tanım yapmak mümkündür (Yücel, s. 90). Bir muhaddisi herhangi bir râviden ayıran husus, bu tanımda belirtilen ilke ve kuralları bilmesidir.

Usûl-i hadîsle eş anlamlı olarak mustalahu'l-hadîs terimi de kullanılmaktadır (Koçyiğit, XVII [1969], s. 117-136). Hadis ilmindeki terimler belli bir tarihî birikimin ve ilmî faaliyetin neticesinde doğup gelişmiş, hadis ilmine konu olan kelime ve kavramlar belirli merhalelerden sonra istikrar kazanıp terim halini almıştır. Şâfiî'nin er-Risâle'de haber-i vâhidin kabul şartları için koyduğu esasların müteahhirîn döneminde sahih hadisin tanımlanmasında belirleyici rol oynaması (Müsâid Müslim Âlü Caʿfer, s. 338, 340-341) bu aşamalı gelişimin bir örneğidir. Rivayet döneminin başlangıcından itibaren râviler adalet ve zabt yönünden, rivayetler ise onları ilk söyleyene nisbeti, râvi silsilesinde inkıtâ bulunup bulunmaması, râvilerin hal ve hareketlerinin hükmü vb. açılardan titizlikle incelenmiş, bunun sonunda hadislerin makbul veya merdud olmasına ilişkin çeşitli terimler doğmuştur. Hadis âlimleri, her biri hadis ilminin farklı bir yönünü ilgilendiren bu terimlerin anlaşılması için özel çaba harcamış, hatta birçoğu hakkında müstakil eserler yazmıştır. Bu eserlere hadis terimlerini

kapsaması bakımından mustalahu’l-hadîs adı verilmiştir.

Hadisleri ezberleme, rivayet etme, kaydetme, tedvîn ve tasnif gibi adlarla bilinen sistematik hadis faaliyetlerinin kendine özgü terimleri, usul ve kaideleri hakkında müstakil bir literatür meydana gelmiştir. Mustalahu’l-hadîs / usûl-i hadîs literatürünün doğuşu hadis rivayetinin eskisine nazaran ihmal edilmeye başlandığı, hadis rivayeti ve yazımında mütekaddimîne ait ölçülerin terkedildiği bir döneme rastlamaktadır. Hadis rivayeti açısından mütekaddimîn döneminin sonlarında yer alan, usûl-i hadîs ilmi açısından ise mütekaddimînin başlangıcı sayılan (DİA, XXXII, 187) ve yaygın kabule göre usûl-i hadîsin ilk müdevven örneğini sunan Râmhürmüzî eserinin girişinde hadisleri sevmeyen, hadisçilere dil uzatan bir grubun ortaya çıktığını söylemekte (el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl, s. 159), böylece eserini bunlara bir tepki şeklinde telif ettiğini göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî de Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’i bid‘atların çoğalması, insanların sünnetlerin usulüne dair yeterli bilgiye sahip olmaması, haberleri yazma ve araştırma konusundaki gaflet ve ihmalkârlıkları gibi sebeplerle kaleme aldığını zikretmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 1-2).

Ulûmü’l-hadîs, mustalahu’l-hadîs ve usûl-i hadîs ile aynı anlamda kullanılan bir terimdir. İlim kelimesi âyet ve hadislerde çokça geçmekle birlikte çoğulu olan “ulûm” Kur'an'da ve hadis külliyatında yer almamaktadır. İlk asırlarda ilim kelimesiyle daha çok hadisin kastedildiğine dair birçok örnek vardır. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb’in Kitâbü’l-ʿİlm’i içindeki bilgiler hadis ilmi ve rivayetiyle ilgilidir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki “Kitâbü’l-ʿİlm”inde umumiyetle hadis ilmiyle ilgili meseleler konu edilmekte, bazı rivayetler hadisle ilmin aynîleştiğine işaret etmektedir. Meselâ Ebû Hüreyre’nin ilme düşkünlüğünü anlatan rivayetin (el-Müsned, II, 307) Buhârî’deki tarikinde ilim yerine hadis kelimesi kullanılmıştır (Buhârî, “ʿİlim”, 33). Burada ve başka örneklerde hadis mutlak mânada ilim diye nitelendirilmiştir (İbn Abdülber enNemerî, I, 761-763). Yine İbn Sîrîn’e nisbet edilen, “Şüphesiz ki bu ilim dindir. Öyle ise dininizi kimlerden aldığınıza dikkat edin” sözünde (Müslim, “Muḳaddime”, 5; Dârimî, “Muḳaddime”, 38) kastedilen ilim, hadis rivayetiyle elde edilen naklî bilgileridir.

İlim kelimesi ve çoğulu ulûm ilke ve kurallarıyla tedvîn edilmiş ve

düzenlenmiş ilim dallarını ifade eder. Bu anlamda mustalahu'l-hadîs, usûl-i hadîs veya ulûmü'l-hadîs başlıkları altında teşekkül eden literatürle birlikte hadis ilmi konusu, meseleleri ve kaideleri belirlenmiş müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Ancak her ilmin bir konusu, ilkeleri ve amacının bulunması gerektiği göz önüne alındığında ulûmü'l-hadîs başlığı altında yer alan ilimlerin büyük çoğunluğunun müstakil birer disiplin değil hadise dair birtakım mesele ve kaidelerden meydana gelen konu başlıkları olduğu söylenebilir. Hadislerin rivayeti, derlenmesi, sahihinin zayıfından ayırt edilmesi, cerh ve ta'dîl yönünden râvilerin durumu, hadislerdeki garîb kelimelerin, nâsih ve mensuh rivayetlerin açıklanması, birbiriyle ihtilâflı hadislerin izahı, mâna yönünden hadislerin şerhi ve onlardan çıkarılacak hükümlerin tesbiti gibi daha birçok ilim konusu ulûmü'l-hadîsin kapsamına girer (Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, s. 23). Kādî İyâz hadis öğrencisinin âdâbından hadisin garîbini, nâsih-mensuhunu ve müşkilini bilmeye varıncaya kadar hadisle ilgili bütün konuların hem kendi başına birer ilim, hem de eser ilminin birer dalı sayıldığını belirtmektedir (el-İlmâʿ, s. 5). Hadis ilimlerini belirleyen Hâkim en-Nîsâbûrî elli iki, bunları geliştiren İbnü's-Salâh altmış beş ilimden bahseder. Her ikisi de hadis ilimlerini "nev'" şeklinde ifade etmiştir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın eserinin adı Maʿrifetü envâʿi ʿilmi'l-ḥadîs̱'tir. Çoğu hadislerin senedlerine ilişkin olan bu nev'lerin sayısı Hâzimî'ye göre yüz, İbnü'l-Mülakkın'a göre iki yüz, Süyûtî'ye göre ise doksan üçtür (Tedrîbü'r-râvî, s. 5, 53).

Ulûmü'l-hadîs, hadis ilmine dair çeşitli konuları kapsayan literatürün genel adı olmakla beraber bu ilim içerisinde gelişmiş müstakil disiplinleri de ifade eder. Hadis tedvîn ve tasnif faaliyetiyle eş zamanlı gelişen bu ilimlerin ekseriyeti erken dönem muhaddislerince hadis metinlerinin mâna ve içeriğine yani dirâyetü'l-hadîse verilen önemi yansıtmaktadır. Bunlardan cerh-ta'dîl ve kısmen ilelü'l-hadîs isnadla ilgili ilimlerdir. Hadis metinlerini anlamaya yönelik olanlar ise garîbü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû,

fıkhü'l-hadîs ve esbâbü vürûdi'l-hadîs ilimleridir. Son ikisi hadis ilimleri arasına diğerlerinden çok sonra girmiştir. Râvilerin güvenilirliğini tesbit etmeyi amaçlayan cerh ve ta'dîl ilminin temel dayanağı ricâl eserleridir; buna ilmü'r-ricâl de denir. İlelü'l-hadîs ise isnadda veya metinde yer alan ve hadislerin sıhhatini zedeleyen gizli kusurları inceleyen ilim dalı olup erken

dönemlerden itibaren bu hususta çeşitli eserler telif edilmiş, ancak İbn Receb el-Hanbelî'nin Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî'yi kaleme almasından sonra müstakil bir disiplin haline gelmiştir. İsnada ilişkin ilimlerle birlikte hadislerde yer alan garîb kelime ve ifadeleri izah etmeyi amaçlayan garîbü'l-hadîs ile, anlam bakımından birbiriyle çelişkili gibi görünen rivayetleri uzlaştırmayı hedefleyen muhtelifü'l-hadîs ilimleri II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda ilk ürünlerini vermiştir. Nâsih ve mensuh ilmi ise daha çok muhtelifü'l-hadîsle birlikte değerlendirilmiştir. Fıkhü'l-hadîs hadisleri anlamayı, hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in amacını kavramayı konu edinen ilim dalıdır. Bu yönüyle fıkhü'l-hadîs ilk asırlarda kullanılan ilmü dirâyeti'l-hadîs (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 635), Taşköprizâde'nin hadis ilimleri arasında zikrettiği ilmü te'vîli akvâli'n-nebî (Miftâḥu's-saʿâde, II, 378) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin sözünü ettiği ilmü esrâri'l-hadîs (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 463) terkipleriyle yakınlık taşır. Fıkhü'l-hadîsten bir ilim olarak ilk söz eden Hâkim en-Nîsâbûrî'dir; ancak Cemâleddin el-Kāsımî'ye kadar bu alan yeterince işlenmemiştir. Esbâbü vürûdi'l-hadîs hadislerin hangi sebep, vesile veya durum dolayısıyla söylendiğini araştıran ilim dalıdır. Kur'an'ı anlamada esbâb-ı nüzûl bilgisi ne kadar önemliyse hadisleri anlamada da esbâb-ı vürûd o derece önemlidir. Bununla birlikte hadis tarihinde esbâbü vürûdi'l-hadîsin diğer ilim dalları gibi müstakil bir disiplin haline geldiğini söylemek zordur. Bu ilmin müstakil bir disiplin haline gelmesi için hadis ve sünnetin hangi olay üzerine söylendiğini ve ortaya konduğunu sadece hadis kitaplarındaki rivayetlerle değil tarih, coğrafya, sosyoloji ve psikolojiden yararlanarak ilmî yöntemlerle tahlil etmek gerekir. Ayrıca sünnetin yerelliği ve evrenselliği, zaman ve mekân boyutu, örfî olup olmadığı, hangilerinin hâs ve âm olduğu gibi hususlar da bu ilim tarafından tesbit edilmelidir. Bu ilim, Hz. Peygamber'in bir sözü hangi vesile ile söylediği yanında bu sözü hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediğini de ele almalıdır (Görmez, s. 114).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 36; II, 1219 vd.; Müsned, II, 307; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut

1404/1984, s. 159, 238, 312; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 1-2, 63-85; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî elMedenî), Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 7; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm (nşr. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, I, 761-763; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1970, s. 5; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 2009, s. 6; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 47; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 11; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, s. 5, 40-41, 53; Şehîd-i Sânî, er-Riʿâye fî ʿilmi’d-dirâye (nşr. Abdülhüseyin M. Ali Bakkal), Kum 1408/1987, s. 45; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 5, 60, 128, 378; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 635; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 122, 129-130; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 463; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱, Beyrut 1414/ 1993, s. 77; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 326; a.mlf., “İlmü Usûli’l-Hadîs veya İlmü Mustalahi’l-Hadîs”, AÜİFD, XVII (1969), s. 117-136; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve musṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 23, 30; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 114; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 99, 114; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 13; Ahmet Yücel, Hadis Tarihi ve Usûlü, İstanbul 2010, s. 90; Müsâid Müslim Âlü Caʿfer, “İstiḳrârü’l-ıṣṭılâḥ fî ʿulûmi’l-ḥadîş”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XXV, Bağdad 1979, s. 338, 340-341; E. Dickinson, “Uṣūl al-Ḥadīth”, EI² (İng.), X, 934-935; İsmail L. Çakan, “Dirâyetü’l-hadîs”, DİA, IX, 366-367; İlhan Kutluer, “İlim”, a.e., XXII, 111; Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, a.e., XXXII, 186-187; “Uṣûlü’l-ḥadîş”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 2002, V, 5-94.

Mehmet Görmez

ULÛMÜ’l-KUR’ÂN

(علوم القرآن)

Kur’ân-ı Kerîm’le ilgili ilimler anlamında bir tabir; bu ilimlere dair yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “Kur’an ilimleri” anlamına gelen terkibin ıstılahî mânasıyla ilgili olarak klasik döneme ait kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Özellikle XX. yüzyılda yazılan eserlerde yapılan tariflerde ise bu ilmin muhtevası ve maksadı göz önünde bulundurulmuştur. Bunlardan birine göre ulûmü’l-Kur’ân, çeşitli açılardan Kur’an’la ilgili olan ve her biri ayrı ilim dalı kabul edilebilecek önemli küllî bahisleri bir araya getiren bir ilimdir (İbnü’l-Cevzî, neşredenin girişi, s. 71). Bu tanımlarda terimin çerçevesi çizilirken Kur’an’ın nüzûlü, tertibi, toplanması, yazılması, kıraati, tefsiri, i‘câzı, nâsih ve mensuhu, dil, üslûp ve belâgatı gibi konular zikredilmiştir (Zürkānî, I, 27). Bununla birlikte ulûmü’l-Kur’ân tabirinin çerçevesinin ne olduğu -hangi konuları içine aldığı, hangilerini dışarıda bıraktığı- hususunda birlik yoktur. Esas itibariyle Kur’an’la doğrudan alâkası bulunmayan, fakat bir şekilde Kur’an âyetlerinin açıklanması için faydalanılan ilimlerin Kur’an ilimlerinden sayılıp sayılmayacağı üzerinde durulması gereken bir meseledir. Nitekim jeoloji, biyoloji, botanik ve astronominin ulûmü’l-Kur’ân dahilinde bir yerinin olup olmayacağı tartışmaya açıktır. Kur’ân-ı Kerîm’i her türlü ilmin kaynağı gibi görenler tıp, mühendislik, astronomi, matematik, cebir, mantık vb. ilimlerin de Kur’an’da yer aldığını söylemişler ve bunlarla ilgili bazı âyetler zikretmişlerdir.

Tabirin yaygın biçimde kullanıldığı dönem dikkate alındığında Kur’an’la doğrudan ilgisi bulunmayan, ancak Kur’an’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında dolaylı olarak yararlanılabilen ilimlerin Kur’an ilimlerinden sayılmaması gerekir. Ayrıca “Kur’ânî ilimler” (el-ulûmü’l-Kur’âniyye) tamlaması ulûmü’l-Kur’ân terkibinin anlamını tam karşılamadığı ve bir terim niteliğini kazanmadığı için onun yerine kullanılmamalıdır. Çünkü astronomi, matematik, biyoloji gibi ilimler

Kur'ânî oldukları halde müfessirlerin örfünde Kur'an ilimlerinden sayılmaz. İlimleri tasnif eden kitaplarda "Kur'an'dan istinbat edilen ilimlerin bilgisi ilmi" başlığı altında tıp, matematik ve astronomi gibi ilimlerin yanında marangozluk, demircilik gibi alanlar bile Kur'an'dan çıkarılan ilimlerden kabul edilmektedir (Taşköprizâde, s. 879-881).

"Usûlü't-tefsîr" adıyla yazılan eserlerde genellikle Kur'an ilimleri de tanıtılmakla birlikte bunlar ulûmü'l-Kur'ân terkibinin yerini alabilecek bir yaygınlığa ulaşmadığından kullanımları bazı karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Zira bu terkipte özellikle Kur'an tefsirinin esasları çağrışımı öne çıktığından daha çok tefsir yöntemi akla gelmektedir. Ayrıca Kur'an tefsiri için fıkıh ilminde olduğu gibi kapsamlı bir usulün varlığından söz edilemez. "İlmü't-tefsîr" veya "ulûmü't-tefsîr" terkiplerinin ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığına da rastlanmaktadır. Meselâ gerek Taşköprizâde gerekse Tehânevî, ilimleri tanıttıkları eserlerinde "ilmü tefsîri'l-Kur'ân" ve "ulûmü't-tefsîr"

tabirlerini kullanmışlar ve Kur'an ilimleri konularını bu başlıklar altında saymışlardır. Her iki âlimin de ulûmü'l-Kur'ân bahislerini tek tek tanıtmasına rağmen ulûmü'l-Kur'ân terkibine yer vermemesi açıklanması güç bir durumdur (Miftâḥu's-saʿâde, s. 72-73, 285-328; Keşşâf, I, 31-35).

Ulûmü'l-Kur'ân terkibinin terim anlamıyla ilk defa ne zaman ortaya çıktığı, bu başlığı taşıyan ilk eserin hangisi olduğu hususu belli değildir. Zürkānî ulûmü'l-Kur'ân'dan söz ederken bu fenni, Kur'an'a dair önceden yaygınlaşan muhtelif ilimleri topluca ifade etmek üzere ve kendisine sonradan ihtiyaç duyulan âdeta bir "fihrist" anlamında kullanmaktadır. Bu terkibin terim anlamının VII. (XIII.) yüzyılda oluştuğu kabul edilse de ona göre bu alandaki ilk eser Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'nin (ö. 430/1038) el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı kitabıdır (Menâhil, I, 33-35). Ulûmü'l-Kur'ân tabirine bundan önceki dönemlerden itibaren yer verilmişse de bununla günümüzde anlaşılan türden bir mânanın kastedildiğini söylemek zordur. İbnü'n-Nedîm, Kitâbü's-Sebʿa müellifi İbn Mücâhid'i (ö. 324/936) tanıtırken onun ulûmü'l-Kur'ân'ı bildiğinden de söz etmiştir (el-Fihrist, s. 34). Aynı terkibi, "Ulûmü'l-Kur'ân'da meşhur olanlardan biridir" diyerek Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil b. Halef için de kullanan ve bu zatın her biri Kur'an ilimlerinden sayılan eserlerini kaydeden İbnü'n-Nedîm (a.g.e., s.

35), ulûmü'l-Kur'ân tabirinin ıstılahî mânada kullanılışının bir hayli eskilere gittiğini göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte onun, eserinde "Ulûmü'l-Kur'ân" adıyla bir başlık açarak Kur'an ilimlerine dair eserleri bu başlık altında tanıtmaması terimin o dönemde henüz tam yerleşmediği şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim Kur'an ilimleriyle ilgili eserleri müstakil başlıklarla kaydettikten sonra bu başlıklar altına girmeyen eserler için "Kur'an'daki çeşitli mânalar hakkında kaleme alınmış eserler" diye ayrı bir başlık açmış ve burada ulûmü'l-Kur'ân terkibini kullanmamıştır (a.g.e., s. 41). Onun İbnü'l-Merzübân el-Muhavvelî'ye (ö. 309/921) nisbet ettiği ve yirmi yedi cüzden meydana geldiğini söylediği el-Ḥâvî fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı kitap (a.g.e., s. 166-167) ulûmü'l-Kur'ân tabirinin bir eser ismi olarak oldukça eskilere dayandığını göstermektedir. Ancak -genel kanaate göre bir tefsir kitabı sayılsa da-eserin mahiyeti hakkındaki bilgi yetersizliği sebebiyle onun Kur'an ilimlerini bir araya toplayan ansiklopedik bir kitap mı yoksa bir tefsir kitabı mı olduğu hususu açık değildir. Fakat o dönemde birçok âlim tefsirle ilgili hacimli eserler meydana getirmiş olup Muhammed b. Ali el-Üdfüvî'nin (ö. 388/998) el-İstiġnâ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı bu tür eserlerden biridir ve bazı araştırmacılara göre, başlığında "ulûmü'l-Kur'ân" terkibinin yer aldığı kitaplardan günümüze ulaşanların en eskisidir; eser mushaf tertibine göre düzenlenen, her bir âyetle ilgili Kur'an ilimlerini aktaran farklı bir telif şeklini temsil etmektedir (Mertoğlu, sy. 25 [2011], s. 56). Üdfüvî'nin öğrencisi Havfî'nin el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı da terkibin ıstılahî mânasıyla ilk defa geçtiği çalışmalardan biridir. İbn Hayr el-İşbîlî, Havfî'nin bu eserinin yüz "sifr" olduğunu söylemektedir (Fehrese, s. 71). Otuz ciltten meydana geldiği söylenen eserin günümüze ulaşan on beş cildine dayanarak muhtevasını inceleyenler Havfî'nin kitabını da farklı tarzda yazılmış bir Kur'an tefsiri şeklinde nitelemişlerdir. Havfî eserinde Kur'an'ın tefsiri yanında âyetlerde geçen i'rab, garîb, müşkil, kıraat gibi Kur'an ilimlerine de işaret etmiştir (Zerkeşî, neşredenin girişi, I, 54; Zürkānî, I, 35; İbnü'l-Cevzî, neşredenin girişi, s. 73). Bazı kaynaklarda ulûmü'l-Kur'ân literatürünün erken örnekleri arasında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) el-Muḫtezen fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) ʿAcâʾibü ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eserlerinden de söz edilmektedir (Subhî es-Sâlih, s. 122). Ancak yapılan incelemelerde İbnü'l-Enbârî'ye nisbet edilen kitabın Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye ait Fünûnü'l-efnân ile aynı eser olduğu anlaşılmıştır (Dâmin, İbnü'l-Enbârî, s. 80-81; Hâlid b. Osman es-Sebt, I, 42). Diğer taraftan Dâvûdî'nin, İmam

Eş‘arî’ye ait olup Kehf sûresine kadar gelen hacimli bir tefsir diye tanıttığı (Ṭabaḳāt, I, 398) el-Muḫtezen fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ın, bizzat Eş‘arî’nin el-ʿUmed adlı eserinde kendisine sadece el-Muḫtezen şeklinde atıf yapmasından ve kelâma dair bir eser olarak nitelemesinden hareketle onun Tefsîrü’l-Ḳurʾân’ı ile karıştırılan ve ulûmü’l-Kur’ân’la ilgisi bulunmayan bir eser olduğu değerlendirmesi yapılmıştır (Hâlid b. Osman es-Sebt, I, 33-34).

İsminde ulûmü’l-Kur’ân terkibi geçmediği halde Kur’an ilimlerine dair bazı konuları içeren ilk eseri Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) el-ʿAḳl ve fehmü’l-Ḳurʾân’ının teşkil ettiği söylenebilir (nşr. Hüseyin Kuvvetlî, Beyrut 1391/1971). Alemüddin es-Sehâvî’nin Cemâlü’l-ḳurrâ ve kemâlü’l-iḳrâ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Kahire 1987; nşr. Abdülkerîm ez-Zübeydî, Beyrut 1993), Ebû Şâme el-Makdisî’nin el-Mürşidü’l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç, Beyrut 1390/1975; Ankara 1406/1986) adlı eserleri de başlığında bu terkip yer almamakla birlikte kıraat bahisleri yanında Kur’an ilimlerinin çeşitli meselelerini ele alan önemli eserlerden sayılmaktadır (a.g.e., I, 35). Necmeddin et-Tûfî’nin el-İksîr fî ʿilmi’t-tefsîr adlı kitabında (nşr. Abdülkādir Hüseyin, Kahire 1977) belâgat konuları geniş yer tutsa da eser tefsir usulü ve Kur’an ilimleri hakkındadır.

Kur’an’ın doğru tefsir edilmesi ihtiyacından doğduğu anlaşılan ulûmü’l-Kur’ân, müfessirin âyetleri açıklarken müracaat edeceği ilimler şeklinde düşünüldüğünden ilk dönemlerden itibaren yazılan bazı tefsirlerin girişlerinde bunlar hakkında bilgi verildiği görülmektedir. Meselâ Taberî meşhur tefsirinin girişinde Kur’an ilimlerinin konularına temas etmiştir. Bu konudaki en önemli çalışmalardan biri de Râgıb el-İsfahânî’ye aittir. Müellif, Câmiʿu’t-tefâsîr adını verdiği eseri için giriş niteliğinde yazdığı Muḳaddimetü Câmiʿi’t-tefâsîr’ini (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Küveyt 1984) Kur’an ilimlerinin ve tefsir usulünün bazı meselelerine ayırmıştır. İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz adlı tefsirinin girişinde daha çok konuya yer vermiştir ve eser daha sistematiktir. Arthur Jeffery, bu mukaddime ile müellifi meçhul el-Mebânî adlı kitabın mukaddimesini Muḳaddimetân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân ve hümâ muḳaddimetü Kitâbi’l-Mebânî ve muḳaddimetü İbn ʿAṭıyye adıyla neşretmiştir (Kahire 1954). Kurtubî’nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân adlı hacimli tefsirinin mukaddimesi de küçük bir ulûmü’l-Kur’ân kitabı sayılabilir.

Adında ulûmü’l-Kur’ân tabirinin geçtiği ilk sistematik eserin Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) yirmi bir Kur’an ilmini tanıttığı Fünûnü’l-efnân adlı kitabı olduğu (bk. bibl.) söylenebilir. İbnü’l-Cevzî’nin eserinden sonra hem terimin yerleştiği hem de bu terim altında ele alınacak ilimlere dair bir anlayışın geliştiği görülmektedir. Zerkeşî’nin el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı bu ilmin sınırlarını açıklığa kavuşturmuştur. Zerkeşî, eserinin mukaddimesinde Kur’an ilimlerinin bu kitaba aldıkları ile sınırlı olmadığını söyleyerek (I, 104) alanla ilgili zengin literatüre de işaret etmektedir. Ardından Süyûtî et-Taḥbîr fî ʿulûmi’t-tefsîr adıyla (nşr. Fethî Abdülkādir Ferîd, Riyad 1982) Kur’an ilimleriyle ilgili bir kitap telif etmişse de onun muhtasar olduğunu düşünmüş, o zamana kadar bilmediği Zerkeşî’nin el-Burhân’ını

görünce büyük bir memnuniyet duymuştur ve kendi çalışmasını yeterli görmediğinden el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı telif etmiştir. Mecmaʿu’l-baḥreyn adlı tefsirine giriş niteliğinde yazılan ve geniş bir muhtevası bulunan el-İtḳān önceki eserlerden daha çok şöhret kazanmıştır. el-Burhân’da ulûmü’l-Kur’ân konuları kırk yedi başlık altında ele alınırken el-İtḳān’da seksen başlığa ulaşılmıştır. Günümüze kadar şöhret bakımından Süyûtî’nin eserine ulaşılamamışsa da İbn Akīle el-Mekkî’ye ait ez-Ziyâde ve’l-iḥsân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ın (nşr. Muhammed Safâ Hakkı v.dğr., I-X, Şârika/Sharjah 1427/2006) tertip ve hacim itibariyle el-İtḳān’ı geride bıraktığını söylemek gerekir. 154 başlıktan oluşan eser her ne kadar el-İtḳān üzerine yazılmışsa da müellif hem el-İtḳān’daki bilgileri tashih etmiş hem de eserine çok sayıda yeni konu ve başlık eklemiştir. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkānî ve Subhî es-Sâlih’in eserleri ise (bk. bibl.) Kur’an ilimleri çalışmalarının modern dönemdeki örneklerindendir.

Günümüze kadar yazılan ulûmü’l-Kur’ân’a dair eserler incelendiğinde bunlarda iki önemli problemin bulunduğu görülür. Birincisi, muhtevada yer verilen konu ve ilimlerden bir kısmının gerçekte ulûmü’l-Kur’ân tanımı içinde yer alıp almayacağıdır; ikincisi de Kur’an ilimlerinden sayılan bahislerin bu eserlerde tutarlı biçimde tertip ve tasnif edilip edilmediğidir. el-Burhân, el-İtḳān ve ez-Ziyâde ve’l-iḥsân gibi kitaplarda bir konunun ilmî bir niteliğinin olup olmadığına ve ilimler tasnifi içinde bir yerinin bulunup bulunmadığına bakılmaksızın Kur’an’a dair hemen her meseleye yer

verilmiştir. Bazı konular aslında gerek çerçevesi gerek muhtevası itibariyle müstakil olmadığı halde asıl konusundan ayrılarak müstakil bir ilim gibi sunulmuştur. Meselâ kıraat ve tecvid ilminin bazı tâli bahisleri bu eserlerde müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Kur'an'ın nüzûlünden ya da usûl-i fıkhın lafız bahislerinden söz eden başlıklar için de aynı durum söz konusudur. Ulûmü'l-Kur'ân genel başlığı altında kaç ilmin bulunduğu hususunda da bir birlik yoktur. Ansiklopedik ulûmü'l-Kur'ân kitaplarının telifinden önce yaşayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/ 1148) ulûmü'l-hadîsin altmış ilim, ulûmü'l-Kur'ân'ın ise bundan daha fazla olduğunu söyleyerek (Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 193) sayı konusunda beklentileri arttırmaktaysa da bununla nasıl bir tasnifi kastettiği tam belli değildir. İbnü'n-Nedîm'in 377'de (987) telif ettiği kitabında ulûmü'l-Kur'ân'a dair 250 kadar kitabın adından bahsetmesi, bu alandaki literatürün zenginliğini göstermektedir (muhtelif ilimlere göre verilen eser sayıları için bk. Hamed, s. 8-9).

Oluşum bakımından Kur'an ilimleri içerisinde hangisinin önceliğinin bulunduğu hususu da açık değildir ve bakış açısına göre değişiklik arzetmektedir. Kur'an'ın sözlü iletilen, kendisine has okuma usulüne sahip bir kitap olması sebebiyle ilk ilmi kıraat ilminin teşkil etmesi gerektiği söylenebilir. Ancak okuma, anlama ile aynı anda gerçekleştiğinden tefsir ilminin de bir önceliğinin bulunduğunu ileri sürmek mümkündür. İlk inen âyetten başlayarak vahyin iniş şekli gündeme geldiği için Kur'an'ın nüzûluyle ilgili ilimlere de bir öncelik tanınabilir. Buna göre oluşum veya köken itibariyle pek çok Kur'an ilmi için hemen hemen aynı derecede öncelik bulunduğundan söz etmek mümkündür. Zira Kur'an ilimlerinin büyük bir kısmının kökeni yine Kur'an'ın kendisi, Resûl-i Ekrem'in açıklamaları ve uygulamalarıdır (Birışık, s. 39-68).

Ulûmü'l-Kur'ân başlığı altında yer alan Kur'an ilimlerinin tedvin tarihine bakıldığında Kur'an âyet ve sûrelerinin dağınık halden kurtarılıp iki kapak arasına girmesi ve mushaf şeklini almasıyla buna dair ilimlerin doğduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle Hz. Osman'ın girişimiyle 25-30 (646-651) yılları arasında tamamlanan Kur'an'ın istinsahı resmü'l-mushaf ilminin doğmasına kaynaklık etmiştir. Sonraki yıllarda yapılan harekeleme ve noktalama faaliyeti sonucunda bu ilim gelişmiş, Kur'an âyetlerinin muhtelif gruplara ayrılması ve bunların arasına çeşitli işaretlerin

konulmasıyla da tamamlanmıştır. Bunlar hicretin ilk asrı içinde başlayan çalışmalardandır. Bu faaliyetleri ve sebeplerini açıklayan ve bunların yazıya geçirildiğini gösteren eserler de aynı dönemlerden itibaren telif edilmiştir. Kur'an'ın harekelenmesi işini ilk defa Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) ele alması sebebiyle bu konuda ona ait bir kitaptan söz edilmişse de (Zerkeşî, II, 5) bu kesin değildir. Ebû Amr ed-Dânî'nin onun bu ilk uygulamasını zikretmesi (el-Muḥkem, s. 6, 47, 210) konunun yanlış anlaşılmasına yol açmış olmalıdır. Ancak daha sonra gelen birçok âlimin bu konuda eserleri vardır (İbnü'n-Nedîm, s. 38; Zerkeşî, II, 5-10). Katâde b. Diâme'ye nisbet edilen ʿAvâşirü'l-Ḳurʾân ve Amr b. Ubeyd'e ait Eczâʾü selâs̱e miʾe ve sittûn bunların en erken örnekleri arasında sayılabilir (Sezgin, I, 4).

En erken ortaya çıkan Kur'an ilimlerinden bir diğeri kıraat ilmidir. Zira Hz. Osman, Kur'an'ın doğru yazımına ve istinsahına olduğu kadar doğru okunmasına da önem vermiş; Kur'an nüshalarını Mekke, Kûfe, Basra ve Dımaşk gibi merkezlere gönderirken bunları doğru okuma ve okutma yeterliliğine sahip kārîler de yollamıştır. Gerek bu ilk dönem kārîleri gerekse onların talebeleri sağlam bir isnadla Resûl-i Ekrem'e ulaşan kıraat tercihlerini ve bunların usullerini şifahî nakille birlikte yazıya da geçirmeye başlamış, böylece muhtelif tarzda kıraat kitapları ortaya çıkmıştır. Kıraat ilmine dair ilk eser İbn Yaʻmer'e ait (ö. 89/708 [?]) el-Ḳırâʾe olsa gerektir (İbn Atıyye, s. 275; Sezgin, I, 5). İbn Âmir, Ebân b. Tağlib, Mukātil b. Süleyman, Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Yaʻkūb el-Hadramî ve Vâkıdî gibi dil ve kıraat âlimleri de kıraate dair eserler kaleme almıştır. Kur'an ilimleri arasında esbâb-ı nüzûlün de büyük önemi vardır. Kur'an âyet ve sûrelerinin iniş sebeplerinden bahseden bu ilmin asıl kaynağını nakil teşkil ettiğinden ilk bilgiler hadis rivayetleri içerisinde varlığını sürdürmüş, daha sonra müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. İbn Şihâb ez-Zührî'den müfessir Sülemî rivayetiyle gelen Tenzîlü'l-Ḳurʾân adlı eser (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, 2. bs., Beyrut 1980) bu konuda ilk çalışma olsa gerektir. Buhârî'nin hocası Ali b. Medînî de Esbâbü'n-nüzûl adıyla bir eser yazmıştır. Müfessir Vâhidî ve Süyûtî tarafından kaleme alınan eserler ise bu sahanın en meşhur kitaplarıdır.

Kur'an âyet ve sûrelerinin birbiriyle ilişkisini inceleyen nazmü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ilimleri de haklarında ilk dönemden itibaren

eserler kaleme alınanlar arasındadır. Câhiz’in bugün mevcut olmayan Naẓmü’l-Ḳurʾân adlı kitabı konunun ilk çalışması olmalıdır (İbnü’n-Nedîm, s. 41). Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî, Hasan b. Ali b. Nasr et-Tûsî, Ebû Ali Hasan b. Yahyâ b. Nasr el-Cürcânî, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Zeyd el-Belhî ve İbnü’l-İhşîd de bu hususta günümüze ulaşmayan eserler yazmıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 41, 153; Dâmin, Buḥûs̱, s. 127-128). Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet konusunda ise ilk çalışmanın Bağdat’ta İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) tarafından ortaya konulduğu belirtilir (Zerkeşî, I, 132). Bu alandaki düzenli teliflerin tarihi VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllara gitse de müfessirler Kur’an’ı tefsir ederken âyetler ve sûreler arasındaki ilgiyi göz önünde bulundurduğundan söz konusu ilim varlığını

ilk dönemlerden itibaren sürdürmüştür. Kur’an sûre ve âyetlerinin faziletlerinden bahseden ilim de tedvîn bakımından eskidir. Bu alana dair bilgiler rivayetler halinde Resûl-i Ekrem dönemine kadar ulaşmaktadır. Bu rivayetler bir yandan müstakil teliflere konu olurken öte yandan hadis mecmualarında bir araya getirilmiştir. İbnü’n-Nedîm’in bu konudaki eserleri sayarken sahâbî Übey b. Kâ‘b‘a bir eser nisbet etmesi dikkat çekicidir (el-Fihrist, s. 39). Ca‘fer es-Sâdık ve İmam Şâfiî yanında Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve İbnü’d-Düreys gibi ilk dönem âlimlerinin de kitapları vardır.

Rivayete dayanan bir başka Kur’an ilmi neshi konu edinir. İslâm hukuku ile tefsirin ortak konusu olan nesih, daha çok hangi âyetin hangi âyeti neshettiğiyle ilgili rivayetleri bir araya getirdiği için Kur’an ilimleri içinde mütalaa edilmektedir. Genellikle “en-Nâsih ve’l-mensûh” başlığıyla telif edilen çok sayıda kitap vardır. Bu alanda ilk telifler arasında şunlar sayılabilir: Katâde b. Diâme, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ fî kitâbillâh (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1403/1983); İbn Şihâb ez-Zührî, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1988); Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyad 1411/ 1990); Nehhâs, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ fî kitâbillâhi ʿazze ve celle (Kahire 1323, 1938; nşr. Şa‘bân Muhammed İsmâil, Kahire 1986).

Kur’ân-ı Kerîm’in dil ve üslûp özelliklerini inceleyen ve ilk dört asır içinde ortaya çıkan tehlikeli fikir akımlarına karşı onun anlamını korumayı

amaçlayan ilimler de önemlidir. İ‘râbü’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, emsâlü’l-Kur’ân, teşbîhâtü’l-Kur’ân, el-vücûh ve’n-nezâir, üslûbü’l-Kur’ân ve i‘câzü’l-Kur’ân gibi konulara dair birçok eser vardır. Bunlarda bir yandan bu terimlerin bir ilim dalı şeklini alması için prensipler konulurken öte yandan Kur’ân-ı Kerîm inceden inceye taranarak elde edilen örnekler yardımı ile konular ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Ebân b. Tağlib, Mukātil b. Süleyman, Kutrub, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Hakîm et-Tirmizî, Müberred ve Zeccâc gibi çok sayıda dil âliminin günümüze ulaşan kitapları bu konuda ortaya konan çabanın büyüklüğünü göstermektedir. Klasik dönemde özellikle Kur’an’daki garîb kelimeleri izah etmeye yönelik bir ilim dalı ve bu dala ait eserler de oluşmuştur ki Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ı bu literatürün en meşhur örneklerinden biridir. Modern dönemde sadece garîb kelimeleri değil Kur’an’da geçen bütün harf, edat, kelime, kavram ve tabirleri bir araya getirip açıklayan ve “müfredâtü’l-Kur’ân”, “kelimâtü’l-Kur’ân”, “mu‘cemü’l-Kur’ân” gibi başlıklar taşıyan çeşitli Kur’an sözlükleri hazırlanmıştır (örnekler için bk. Ahmed Hasan el-Hamîsî, sy. 93-94 [1425], s. 13-26). Ulûmü’l-Kur’ân’ın sınırları içinde değerlendirilen müstakil Kur’an tefsirleri de tarih itibariyle öncelikli eserlerdendir. Bunlar başta Resûl-i Ekrem ve sahâbe tarafından aktarılan bilgilere dayanan, daha sonra dil ve tarih ilimlerinin yardımıyla gelişen eserler olup dirâyet metodunun bu alana girmesiyle hem muhteva hem sayı bakımından zenginleşen teliflerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 31-35; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi’l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1997, s. 47, 210; İbn Atıyye el-Endelüsî, Muḳaddimetü İbn ʿAṭıyye (Muḳaddimetân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân içinde, nşr. A. Jeffery), Kahire 1954, s. 275-276; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ḳānûnü’t-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymanî), Beyrut 1990, s. 193; İbn Hayr, Fehrese, s. 71; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Fünûnü’l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Hasan

Ziyâeddin Itr), Beyrut 1408/1987, s. 141, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 71, 73; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 104, 109-110, 132; II, 5-10 (dipnot), 56-59; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 54; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), I, 4 vd.; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 398; Taşköprizâde, Mevsûʿatü musṭalaḥâti Miftâḥi's-saʿâde (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1998, s. 72-73, 285-328, 879-881; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, I, 27, 33-35; Sezgin, GAS, I, 3-49; Hâlid b. Osman es-Sebt, Kitâbü Menâhili'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân li'z-Zürḳānî: Dirâse ve taḳvîm, Kahire, ts., (Dâru İbn Affân li'n-neşr ve't-tevzî'), I, 17, 32-35, 42; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1990, s. 119-124; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "el-İʿcâzü'l-Ḳurʾânî ve naẓariyyetü'n-naẓm", Buḥûs̱ü'l-müʾtemeri'l-evvel li'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî, Bağdad 1410/1990, s. 127-128; a.mlf., İbnü'l-Enbârî, Dımaşk 1425/2004, s. 80-81; Gānim Kaddûrî Hamed, Muḥâḍarât fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Amman 1423/2003, s. 8-9; Abdülhamit Birışık, "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (ed. Abdülhamit Birışık v.dğr.), Ankara 2006, s. 39-68; Ahmed Hasan el-Hamîsî, "Ḥareketü't-teʾlîfi'l-muʿcemî fî müfredâti'l-Ḳurʾân", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, sy. 93-94, Dımaşk 1425/2004, s. 13-26; M. Suat Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kurʾân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 25, İstanbul 2011, s. 51-65.

Abdülhamit Birışık

ULUSOY, Mehmet Şemsettin

(1867-1936)

Halvetî-Mısrî şeyhi, Niyâzî-i Mısrî Âsitânesi son postnişini.

Bursa'da doğdu. Niyâzî-i Mısrî'nin halifelerinden Mehmed Sahfî Efendi'nin soyundan Mısrî Âsitânesi şeyhi İsmâil Nazif Efendi'nin oğludur. Bursa'da başladığı öğrenimini babasının görevi dolayısıyla Aydın, İzmir ve Bursa'da sürdürdü. Mihaliç (Karacabey) Rüşdiyesi'ni 1880'de birincilikle bitirdi. Babasından ve Münzevî Tekkesi şeyhi Vahyî Efendi'den ders aldı, fen ilimlerinde ve tarih sahasında kendini yetiştirdi. Aynı zamanda şeyhi olan babasının ölümünden (1888) sonra seyrü sülûkünü Atinalı Ali Rızâ Efendi Dergâhı şeyhi Mustafa Lutfullah Efendi'nin yanında tamamladı. 1893'ten tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Bursa Ulucamii karşısındaki Niyâzî-i Mısrî Âsitânesi'nin postnişinliğini yaptı. Bir süre İsmâil Hakkı Bursevî ve Çarşamba dergâhlarının şeyhliğine vekâlet etti. Pınarbaşı İzzeddin Camii'nde uzun yıllar hatiplik görevinde bulundu. 1890-1908 yılları arasında yedi defa Limni'ye gidip Niyâzî-i Mısrî'nin türbesini ziyaret etti. Dergâhın gelirleri az olduğu için Bursa Düyûn-ı Umûmiyyesi'nde müzayede kâtipliği yaptı. 1910'da bu görevinden ayrılıp Bursa tarihi ve kültürü üzerinde çalışmaya başladı. 7 Nisan 1911'de kurulan Türk Tarih Encümeni'ne üye seçildi ve Bursa şubesinin idareciliğine tayin edildi. Aynı zamanda Meclisi Meşâyih, Donanma Cemiyeti ve Cihad Komisyonu üyesiydi. Vergi ve nüfus dairelerinde, yabancı komisyonluğunda çeşitli görevlerde bulundu. 1927'de Bursa Kütüphanesi teftiş ve tetkik memuru oldu. 1932'de Bursa Halkevi'nin Tarih, Dil ve Edebiyat Şubesi şefliğine tayin edildi. Tedavi için bulunduğu İstanbul'da 9 Ekim 1936'da vefat etti; vasiyeti gereği Merkezefendi Kabristanı'nda Niyâzî-i Mısrî'nin kardeşi Ahmed Efendi'nin mezarının yanı başına defnedildi.

Mehmet Şemsettin mutasavvıf-şair ve önemli bir kültür tarihçisidir. II. Meşrutiyet dönemine tanıklık etmiş, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'nin sıkıntılarını yaşamış, Cumhuriyet'in ilânını sevinçle karşılayıp

desteklemekle birlikte dergâhların kapatılışını hüzünle takip etmiştir. Bursa'nın kültür değerlerini tesbit için hiçbir fedakârlıktan çekinmemiş, bu amaçla zengin bir kütüphane ve arşiv oluşturmuş,

birçok eser kaleme almıştır. Tekkelerin kapatılması esnasında buralardaki kitapların Maarif Vekâleti'ne devredilmesi istendiğinde Niyâzî-i Mısrî Dergâhı'ndaki kitapların kendi şahsî malı olduğunu söyleyerek bunları teslim etmemiştir. İnkılâpları desteklemesine rağmen 1927'de padişah taraftarlığıyla suçlanıp gözaltına alınmış, evinde yapılan arama sırasında evrakları arasında Mustafa Kemal'in Bursa'ya gelişi dolayısıyla yazdığı, ondan övgüyle söz eden "Kudûmiyye" adlı bir manzumenin görülmesi üzerine serbest bırakılmıştır. İçinde yazma nüshaların da bulunduğu zengin kitap, fotoğraf ve belgeden oluşan kütüphanesi oğlu Fehamettin Ulusoy'a ve daha sonra Bursa Müzesi'nin yöneticiliğini yapan Ahmet Ö. Erdönmez'e intikal etmiştir.

Eserleri. 1. Yâdigâr-ı Şemsî. Bursa tekke ve zâviyeleriyle buralarda görev yapan meşâyihin biyografisini içeren eserin ilk cildi eski Bursa valisi Abbas Halim Paşa'nın maddî desteğiyle basılmış (Bursa 1332), daha sonra tamamı Mustafa Kara ve Kadir Atlansoy tarafından yayımlanmıştır (Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî, I-II, Bursa 1997). 2. Mesârr-ı Şemsü'l-Mısrî fi'l-mevlidi'lMuhammedî. Hz. Peygamber'in, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in doğumlarını anlatan manzumelerden oluşan eseri (Mısır 1924) Mustafa Kara neşretmiştir (Bursa 2008). 3. Dildâr-ı Şemsî. Niyâzî-i Mısrî'yi ziyaret amacıyla Limni'ye yaptığı seyahatler esas olmak üzere gençliğinden itibaren 1929 yılına kadar çıktığı yolculuklarda İstanbul, Gelibolu, Selânik, İzmir, Midilli, Balıkesir ve Aydın'a dair aldığı notları içeren seyahatnâme-hâtırat türünde bir eserdir. Tekkeleri ve tasavvuf dünyasını bir şeyhin gözlemleriyle yansıtmasının yanı sıra II. Meşrutiyet'e ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına dair ilginç bilgiler veren eser Mustafa Kara ve Yusuf Kabakçı tarafından yayımlanmıştır (Niyâzî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat, Dildâr-ı Şemsî, İstanbul 2010). 4. Güftâr-ı Şemsî. Çoğu Ehl-i beyt muhabbetini terennüm eden şiirlerinden meydana gelen divanıdır. Niyâzî-i Mısrî başta olmak üzere birçok sûfî şairin şiirlerinin tahmis edildiği eserde "Gadîriyye, Nevrûziyye, Atvâr-ı Seb'a" başlıklı şiirlerin yanında doğum, ölüm ve tarihî olaylar gibi vesilelerle yazılmış tarih manzumeleri de bulunmaktadır. Sultan Mehmed Reşad'ın tahta çıkışını

anlatan şiiri o günkü siyasî olaylara bakış tarzını yansıtmakta, devr-i istibdâd, vatan, millet, ordu gibi kelimelere yer verilmektedir. Tekkelerin kapatılmasının ardından yazdığı şiirde, “Men‘ olundu gerçi âyîn ile erkânım benim / Ma‘nevîdâr zikrü fikrim şimdi devrânım benim” diyerek zikir meclislerinin mânen devam ettiğini belirtmektedir. 5. Bir Müsâmere-i Hayâliyye-i Âşıkāne der-Huzûr-ı Hazreti Niyâzî-i Mısrî. Manzum ve mensur olarak kaleme alınan risâlede tekkelerin kapanmasıyla birlikte şeyh ve ailelerinin düştüğü sıkıntılar anlatılmış, bu arada Halvetî-Mısrî erkânına dair bilgiler verilmiştir. Eserde anlatıldığına göre Mehmet Şemsettin’in aile fertleri Niyâzî-i Mısrî’nin huzuruna çıkar ve kendisiyle konuşup isteklerini manzum olarak arzeder. Her konuşmanın başında o kişinin mizacını ve isteklerini belirten mensur bir giriş bulunmaktadır. Şemsettin Efendi’nin, yakın dostu Sefîne-i Evliyâ müellifi Hüseyin Vassâf’a ithaf ettiği risâle neşredilmiştir (nşr. Mustafa Tatcı, Tarih ve Toplum, sy. 97 [Ocak 1992], s. 48-51). 6. Bergüzâr-ı Şemsî. Vahdeti vücûd, tabiat, cem‘, sülûk, tevellâ-teberrâ, derviş, şeyh, hakāik-ı eşyâ, nüfus sayımı gibi konulara dair makalelerden oluşur. Eserdeki bazı makaleler yayımlanmıştır (nşr. Mustafa Tatcı - Kâmil Akarsu, Yedi İklim, sy. 40-42 [Temmuz-Eylül-Ekim 1993]; sy. 45-46 [Ocak-Şubat 1994]; sy. 62 [Mayıs 1995]; sy. 70 [Ocak 1996]). Mehmet Şemsettin’in basılmamış diğer bazı eserleri şunlardır: Diyâr-ı Şemsî (Bursa tarihi), Karâr-ı Şemsî (önceki eserin devamı), Tarîkatnâme, Meveddeti Ehl-i Beyt, Gülzâr-ı Mısrî (Niyâzî-i Mısrî’nin menâkıbı), Bahâr-ı Şemsî (İsmâil Belîğ tezkiresinin zeyli), Medâr-ı Şemsî (Bursa camileri ve kitâbeleri) (eserlerinin bir listesi için bk. Kabakçı, XVII/1 [2008], s. 270-282).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1807; Mustafa Kara, Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2005, s. 294-310; a.mlf., “Bursalı Bir Tarihçi; Mehmet Şemsettin Ulusoy Efendi”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Bursa 1991, s. 99-105; Tâhirülmevlevî, “Şemseddin Efendi’nin İrtihali ve Tarihi”, Mahfil, II, İstanbul 1340, s. 108; Hikmet T. Dağlıoğlu, “M. Şemseddin Ulusoy”, Ülkü, IX/53, Ankara 1937, s. 385; Rıza Ruşen Yücer,

“Mehmed Şemseddin Ulusoy”, Türkün, sy. 9, Bursa 1937, s. 38-41; Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, “Bursa Müverrihlerinden Mehmed Şemseddin’in Hayatı ve Eserleri”, Uludağ, sy. 34, Bursa 1941, s. 34; Kâzım Baykal, “Bursa Hakkında Etütler”, a.e., sy. 80 (1946), s. 25-32; Raif Kaplanoğlu, “Mısrî Dergâhı Son Şeyhi Mehmet Şemsettin Ulusoy’un Kitapları, Hâkisâr-ı Şemsî”, Bursa Araştırmaları, sy. 2, Bursa 2003, s. 56-57; Yusuf Kabakçı, “Bursalı Mutasavvıf Tarihçi Mehmed Şemseddin Efendi ve Seyahatnamesi Dildâr-ı Şemsî”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVII/1 (2008), s. 263-282.

Mustafa tatcı - Mehmet Cemal Öztürk

ULÜV

(العلوّ)

Bir hadisin birkaç isnadından ilk kaynağa en az râvi ile ulaşana verilen ad

(bk. İSNAD).

ULÜV

(العلوّ)

İzzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, en aşkın olma anlamına gelen Allah'ın sıfatlarından biri.

Sözlükte ulüvv (alâ') "yükselmek, yukarı çıkmak, bir şeyin üstünde bulunmak; şan, şeref, yücelik ve kudret sahibi olmak" mânalarına gelir. Ulüv dört âyette yer almakta, bunlardan birinde Allah'a nisbet edilen şirk anlayışı reddedilirken Cenâb-ı Hakk'ın bu tür yakıştırmalardan münezzeh ve yüce olduğu ifade edilmektedir (el-İsrâ 17/43). Aynı kökten türeyen alî, a'lâ, müteâlî ve teâlâ kelimeleriyle zât-ı ilâhiyye yirmi yedi âyette bu kavramla nitelendirilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, "ᶜalv" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de "yükseliş" anlamındaki sümüvden türeyen semâ ("semâda olan", el-Mülk 67/16-17), "arşın üzerinde bulunma" (Tâhâ 20/5) ve "kullarının üstünde olma" (el-En'âm 6/61) mânalarına gelen terkipler de O'na izâfe edilmiştir. Alî ve müteâlînin esmâ-i hüsnâdan olduğu bilinmekte, teâlâ ve a'lâ kelimeleri de çeşitli hadislerde Allah'a nisbet edilmektedir (Wensinck, el-Muᶜcem, "teᶜâlâ", "aᶜlâ" md.leri).

I. (VII.) yüzyılda bütün İslâm bilginlerince Allah'ın yedinci kat göğün üstünde bulunan arşının üzerinde olduğu hususunda ittifak edildiği halde ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile Cehm b. Safvân (ö. 128/745) bazı aklî yorumlara dayanarak bu inanca aykırı görüşler ileri sürmüş, özellikle Cehm b. Safvân insanları bu görüşlere inanmaya çağırmış, dolayısıyla kelâmcıların ulüv sıfatına dair yorumlarına önderlik yapmıştır (İbn Kudâme, s. 142; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 169). Nitekim Zehebî, "fevkıyye" (fevka'l-arş) diye bilinen ulüv sıfatına ilişkin tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde başladığını kaydetmektedir (el-ᶜUlüv, s. 50). Cehm b. Safvân ve ona tâbi olanların kanaatine göre ulüv Allah'ın zâtıyla arşta bulunduğu anlamına gelmez, arş bütün varlıkları kuşattığından ulüv O'nun evrenin tamamına hükümran olduğunu belirten bir sıfattır. Bütün varlık

alanına hükümran olması aynı zamanda Allah'ın her yerde bulunduğunu ifade eder (Dârimî, s. 268; Zehebî, s. 107,143).

İslâm tarihinde Müşebbihe mensupları bir yana bütün âlimler Cenâb-ı Hakk'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğu konusunda fikir birliği içindedir. Dolayısıyla Allah'ın uzayda yer kaplayan cisim gibi bir mekânda fiilen varlığı mümkün değildir. Böyle bir şeyin düşünülmesi Allah'ın mekâna ihtiyaç duyması, belli bir hacminin olması, bulunduğu mekândan daha büyük veya daha küçük olması gibi yaratılmışlara özgü sıfatlar taşımasını gerektirir ki bu özellikler ulûhiyyet makamıyla kesinlikle bağdaşmaz. Bununla birlikte naslarda yer alan ve zâhirî mânalarıyla mekâna işaret eden bazı beyanlar mevcuttur. Başta ashap ve tâbiîn olmak üzere te'vili kabul etmeyen âlimler, söz konusu nasları zâhirî-beşerî mânalarına almaksızın (bilâ-keyf) "zât-ı ilâhiyyeye has bir ulüv" tabiriyle hali üzere bırakmış, zaruret durumunda te'vil yöntemini benimseyen âlimler ise dil kuralları ve akaidin temel ilkeleri çerçevesinde te'vile çalışmıştır. Birinci grubu Selef âlimleri, ikincisini kelâmcılar temsil etmiştir. Her iki grubun görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Allah'ın arşa istivâ etmesi (el-A‘râf 7/ 54; Yûnus 10/3; er-Ra‘d 13/2; el-Mü'min 40/ 15) ve meleklerin yanı sıra Hz. Peygamber'in mi‘racda gök katlarını aşarak sidre-i müntehâya yükselmesinin ardından Allah ile konuşması (en-Necm 53/1-18), ayrıca Hz. Îsâ'nın ve ölen müminlerin ruhlarının Allah katına yükseltilmesi (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158) gibi ulüv sıfatıyla ilişkilendirilen naslar müteşâbih âyetlerdir. Gerçek anlamlarının bilinmesi mümkün olmadığından bunlara, zihinde Allah hakkında eksiklik mânasına yol açacak açıklamalar ve ilâveler yapmadan inanmak gerekir. Sadece Allah'ın arşa istivâ ettiği, arşa yükseldiği veya arşta bulunduğu söylenebilir. Allah ile arş arasındaki ilişkinin niteliğini yalnız Allah bilir. Ashap ve tâbiîn neslinden oluşan Selef âlimleri bu görüştedir (Zehebî, s. 15-16, 156, 191-193; İbn Haldûn, III, 1077, 1087). Ulüv, Allah'ın mahlûkatı arasında değil arşının üstünde bulunduğu halde ilmiyle bütün yarattıklarının yanında olup onların yaptığı her şeyi bildiği ve kudretiyle her şeyi kuşattığı anlamına gelir. Zira Kur'an'da Allah'ın arş sahibi olduğu, arşa istivâ ettiği ve arşta yer aldığı belirtilmiş (el-İsrâ 17/ 42; Tâhâ 20/5; el-Furkān 25/59; et-Tekvîr 81/20); meleklerin, ruhun ve müminlerin ruhlarının O'nun katına yükseldiği (el-Meâric 70/3-4), Allah'ın

yanında sürekli ibadet eden meleklerin mevcudiyeti vurgulanmıştır (el-A‘râf 7/206; el-Enbiyâ 21/ 19). Hz. Peygamber de Allah’ın gökte olduğuna dair beyanlarda bulunmuş (Buhârî, “Tefsîr”, 6/59; “Edeb”, 90), bu inancı benimseyen bir câriyenin imanını geçerli kabul etmiş (Müslim, “Mesâcid”, 33), ölen müminlerin ruhlarının gök katlarını aşarak Allah’a yükseldiğini söylemiş (Müsned, VI, 140; Müslim, “Cenâ᾿iz”, 73), mi‘rac esnasında gök katlarını geçip Allah’ın huzuruna çıktığını bildirmiştir (Müslim, “Îmân”, 259; İbn Teymiyye, I, 201; Zehebî, s. 18-26). Başta Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî olmak üzere ilk üç asrın müctehid âlimleri bu konuda ittifak etmiştir. Eş‘arî, “Göktekinden emin mi oldunuz?” cümlesiyle başlayan iki âyette geçen (el-Mülk 67/16-17) semâ kelimesinin “arş” mânasına geldiğini söylemiştir (el-İbâne, s. 105-107). Çeşitli âyetlerde Allah’ın istivâ fiilinin arşa tahsis edilmesi ulüv sıfatının mânasına açıklık getirmektedir; bu da Allah’ın zâtıyla evrenin içinde değil gaybî bir âlem olan arşında bulunduğu anlamını vurgulamaktadır. Allah’ın arşa yükselmesi mecaz değil hakikat mânasındadır. O’nun arşta olmasından sadece zâtıyla evrenin içinde bulunmadığı anlamı çıkarılabilir; arş ile zât-ı ilâhiyye arasındaki ilişkinin niteliği insanlarca bilinemez ve bu konuda yaratılmışların birbirleriyle ilişkilerine benzeyen bir açıklama yapılamaz. Selefiyye’ye bağlı âlimlerin yanı sıra Ebü’l-Hasan Ali b. Mehdî et-Taberî, Bâkıllânî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī gibi Eş‘arîler ile Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Mansûr Ma‘mer el-İsfahânî gibi bazı sûfîler bu görüştedir (Dârimî, s. 282; İbn Kudâme, s. 43-46; İbn Teymiyye, I, 195-201).

2. Ulüv Allah’ın zâtıyla arşının üstünde yer almasını değil hükümranlık, azamet ve rütbe itibariyle en yüksek derecede bulunduğunu ifade eden bir celâl sıfatıdır. Buna göre ulüv yücelik belirten mecazi bir muhtevaya sahiptir. Zira mekân yokken Allah mevcuttu, O mekânı yaratmadan önce de yüceydi, yarattıktan sonra da yüceliğinde bir değişiklik olmamıştır. Aslında yüksek mekânda bulunmak bir üstünlük vesilesi değildir. Dünyadaki yöneticilerin üstünlüğü yüksek mekânlarda olmalarından değil şeref ve rütbelerinin yüksekliğinden kaynaklanır. Allah’ın arşa istivâ etmesi O’nun yedinci kat göğün üzerinde mekân tuttuğunu göstermez, aksine her türlü mekândan münezzeh olduğunu teyit eder; insanlar nezdinde en yüksek mekân sayılan arşı hükümranlığı altına alması O’nun hiçbir mekâna ihtiyaç duymadığını belirtir. Çünkü Allah, nesnelere bitişip onlarla beraber veya onların içinde olmak yahut onlardan ayrı bulunmak gibi nitelikler

taşımaktan münezzehtir (Mâtürîdî, s. 105-113, 165-168). Bu sebeple ulüv sıfatıyla ilişkilendirilen metinlerin, kendisinden daha yükseği düşünülemeyen en yüksek rütbe anlamında mecazi ifadeler olarak yorumlanması gerekir (Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 115-118; el-İḳtiṣâd, s. 30-37; Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 60-61, 154-160; Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 259-260). Kelâmcıların büyük çoğunluğuyla Selefîler'in bir kısmı ve sûfîler bu görüştedir. Dua ve niyaz sırasında ellerin yukarıya kaldırılması Cenâb-ı Hakk'ın semâda veya arşta bulunduğu anlamına gelmez. Nitekim müminler namazın en makbul kulluk kademesini teşkil eden secdede tam aksi istikamete yönelir. Dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan müslümanların namaz kılarken Kâbe'ye yönelmesi de aynı mahiyettedir. Bütün bu yönelişler Allah'ın belli bir yerde mekân tutmadığı gerçeğine işaret eder. Nitekim yer küresinin kuzeyinde ve güneyinde bulunan insanların yukarı istikametleri birbirinin aksidir. Arş dua halinde kalplerin, Kâbe ise namazda bedenlerin kıblesidir. Yukarıdan aşağıya iniş (nüzûl) vahiy getiren Cebrâil için de söz konusudur. Yön bildiren bu tür ifadeler fizik olayları değil psikolojik halleri gösterir (Nesefî, I, 181-182; Sâbûnî, s. 25). Ulüv Allah'ın zâtı ve sıfatlarının insan idraki tarafından kuşatılamaması, ayrıca dengi ve benzeri bulunmaktan münezzeh olması demektir. Âriflerin bilgisi, düşünürlerin nitelemeleri Allah'ın zâtının ve sıfatlarının mahiyetini asla kavrayamaz. Hasan-ı Basrî, Râgıb el-İsfahânî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Sûfiyye ekolüne bağlı âlimlerin bir kısmı bu görüştedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿalî" md.; Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 261; Kurtubî, s. 175).

Değişik ekollere mensup kelâmcıların çoğunluğu ulüv sıfatının "Allah'a ait yüksek bir mekân" anlamına gelmeyeceği görüşünde birleşmiştir. Ehl-i sünnet'in küçük bir grubunu teşkil eden Selefiyye'ye bağlı âlimlerin ilgili nasları zâhirî-beşerî mânalarına almayışları aslında icmâlî bir te'vildir. Onların, yaptıkları bu icmâlî te'villerde naslarda yer almayan birtakım ilâvelerde bulundukları bazı Selefî âlimlerince de kabul edilmiştir (İbn Kuteybe, s. 243). Ulüvve dair nasların Allah'ın zâtıyla değil ilmiyle her yerde olduğu şeklinde yorumlanması da tatminkâr görünmemektedir.

Zira Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî ilmin sınırsız kapsayıcılığı açık ifadelerle defalarca vurgulanmıştır. Zaten böyle bir yorum da te'vilden başka bir şey değildir. Ancak tasavvur gücü sınırlı olan ve zihnin dışında mevcudiyete

sahip olduğu halde herhangi bir mekânda bulunmakla nitelenmeyen bir varlığı tasavvur etmekten âciz kalan halk tabakasının bu tür bir anlayışı benimsemesinde sakınca görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 140; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿaleʼz-Zenâdıḳa veʼl-Cehmiyye (ʿAḳāʾidüʼs-selef içinde), s. 92-93; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿaleʼl-Cehmiyye (a.e. içinde), s. 268, 282, 296; Buhârî, Ḫalḳu efʿâliʼl-ʿibâd (a.e. içinde), s. 134; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fiʼl-lafẓ (a.e. içinde), s. 243; Eş‘arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 105-107; Mâtürîdî, Kitâbüʼt-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 105-113, 164-168; Bâkıllânî, el-İnṣâf (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1382/1963, s. 42; İbn Fûrek, Mücerredüʼl-maḳālât, s. 47; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥuʼl-Uṣûliʼl-ḫamse, s. 226; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 106; Gazzâlî, el-Maḳṣadüʼl-esnâ (Fazluh), s. 115-118; a.mlf., el-İḳtiṣâd fiʼl-iʿtiḳād, Beyrut 1403/ 1983, s. 30-37; Nesefî, Tebṣıratüʼl-edille (Salamé), I, 166-187; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûliʼd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi (nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 23-25; Fahreddin er-Râzî, Esâsüʼt-taḳdîs, Kahire 1354/ 1935, s. 28-30, 60-61, 152-160; a.mlf., Levâmiʿuʼl-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1396/1976, s. 259-261; Muvaffakuddin İbn Kudâme, İs̱bâtü ṣıfatiʼl-ʿulüv (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, s. 43-46, 142-143; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Esnâ fî şerḥi esmâʾillâhiʼl-ḥüsnâ ve ṣıfâtih (nşr. Sâlih Atıyye el-Hatmânî), Bingazi 2001, s. 173-176; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatüʼr-resâʾil (nşr. M. Reşîd Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Lecnetüʼt-türâsiʼl-Arabî), I, 194-203; Zehebî, el-ʿUlüv liʼl-ʿaliyyiʼl-ġaffâr, Kahire 1968, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿuʼl-cüyûşiʼl-İslâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1414/1993, tür.yer.; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1077-1078, 1088-1090.

Yusuf Şevki Yavuz

ULVÂN el-HAMEVÎ

(علوان الحموي)

Ebü'l-Vefâ Alâüddîn Ulvân Alî b. Atıyye b. el-Hasen el-Hamevî el-Hîtî (ö. 936/1530)

Ulvâniyye tarikatının kurucusu, Şâfiî âlimi.

İbn Tolun'un, vefat ettiğinde yaşının seksenin üzerinde olduğuna dair verdiği bilgiye göre Hama'da 850 (1446) yılı dolaylarında doğmuş olmalıdır. Altmış üç yaşında öldüğü şeklinde Necmeddin el-Gazzî'nin zikrettiği bir rivayetten ise (el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 213) 873 (1468) yılında dünyaya geldiği sonucu çıkmaktadır. Ailesi Bağdat civarında Fırat kıyısındaki Hît beldesindendir. Hama'da başladığı tahsilini Halep ve Dımaşk'ta, ayrıca Şam bölgesinin çeşitli şehirlerinde sürdürdü. Hocaları arasında Bedreddin İbn Nebhân ed-Dımaşkī, Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Bâzilî, Fahreddin Osman b. Muhammed ed-Dîmî, İbnü'n-Nâsıh et-Trablusî, Kutbüddin Ahmed b. Muhammed el-Haydarî, Nûreddin İbn Zehre el-Hımsî, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed en-Nâcî ve Şemseddin İbnü's-Sellâmî'nin adları anılmaktadır. Öğrenimini tamamladıktan sonra Hama'da halka Kur'an öğretmek ve vaaz vermekle meşgul oldu. Hama'ya gelen Şâzelî şeyhi Ali b. Meymûn el-Mağribî'nin tavsiyesiyle bu faaliyeti bıraktı, ona intisap ederek kendini riyâzete verdi. Bunun üzerine halkın bir kesimi şeyhine ve ona karşı cephe aldıysa da irşada başlayınca kendisine büyük bir teveccüh gösterildi, ünü bütün Şam bölgesinde yayıldı ve adı Hama ile özdeşleşti; Şeyh Ulvân (Alvân) diye tanındı. Hama Ulucamii'nde vaazlar verdi. Özellikle ıslahçı kişiliğiyle dikkat çeken Ulvân el-Hamevî halkın ahlâk eğitimiyle Kitap ve Sünnet'e aykırı tasavvufî yönelişlerden uzaklaşması için çaba sarfetti; yönetici zümreden uzak durduğu gibi bağlılarına da bunu öğütledi. Yöneticileri yanlış uygulamalarından dolayı şiddetle eleştirdi ve halka iyi davranmaları konusunda nasihatlerde bulunduğu bir kitap yazdı. 908 (1502) yılında şeyhi Ali b. Meymûn'u ziyaret için Bursa'ya gidip iki ay orada kaldı.

Necmeddin el-Gazzî, İbn Tolun'dan naklen Ulvân el-Hamevî'nin seksen yaşına yaklaşmış olarak 6 Cemâziyelevvel 936 (6 Ocak 1530) Perşembe günü Hama'da vefat ettiğini, vaazlarını yaptığı yerde defnedildiğini ve ölüm haberinin 21 Cemâziyelevvel (21 Ocak) Cuma günü Dımaşk'a ulaştığını belirtir (a.g.e., II, 212-213). Buna karşılık İbn Tolun'un Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdiṡi'z-zamân adlı eserine ait kayıp parçaları ihtiva eden bir neşirde (Ḥavâdiṡü Dımaşḳ, s. 229) seksen yaşını aşmış olarak 18 Rebîülevvel'de (20 Kasım 1529) Salı günü öldüğü kaydedilmekte, fakat salıya 18 Rebîülevvelin değil 18 Cemâziyelevvelin (18 Ocak 1530) denk gelmesi ve aynı yerde başka çelişkili bilgilerin de yer alması istinsah hatalarını akla getirmektedir. Nitekim Şeyh Ulvân'ın oğlunun arkadaşı olan İbnü'l-Hanbelî de gün vermemekle birlikte cemâziyelevvel ayını zikretmiştir. 922 (1516) yılında vefat ettiğine dair Taşköprizâde'de yer alan kayıt ise yanlıştır. Şeyh Ulvân'ın türbesi Hama'nın önemli ziyaretgâhlarındandır. Şehirde kendi adıyla anılan bir cadde, köprü ve cami vardır.

İbnü'l-Hanbelî, Necmeddin el-Gazzî ve Nebhânî, Ulvân el-Hamevî'nin oğlu Şemseddin Muhammed'in Tuḥfetü'l-ḥabîb adlı eserinden naklen onun çok sayıda kerametini zikretmiştir. Önde gelen talebe ve müridleri arasında iki oğlu Ebü'l-Feth Şemseddin Muhammed ve Ebü'l-Vefâ Tâceddin Muhammed, damatları Kādılkudât Bedreddin İbnü'n-Nasîbî ve Hama Kadısı Mahmûd b. Ali et-Türkmânî, ayrıca Zeynüddin İbn Sâme el-Halebî, Ali b. Ahmed el-Kâzvânî (el-Kîzvânî), Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Betrûnî, Ömer b. Muhammed el-İskâf el-Ukaybî gibi âlim ve sûfîler anılmaktadır. Kendisinden hadis dinlediği Zeynüddin İbnü'ş-Şemmâ el-Halebî de onun müridlerindendir. Şeyhinin diğer halifesi ve Arrâkıyye tarikatının

kurucusu İbn Arrâk Muhammed b. Ali ile yakın dostluğu vardı. Zebîdî, Şeyh Ulvân'a nisbet ettiği Ulvâniyye tarikatını Medyeniyye'nin bir kolu olan Havâtıriyye'nin (Meymûniyye) şubesi diye gösterir ve silsilesini zikreder.

Eserleri. Akaid. 1. Beyânü (Bedîʾü)'l-meʿânî fî şerḥi ʿAḳīdeti'ş-Şeybânî (Beyrut 1324). 2. ʿAḳīde (el-ʿAḳīdetü'l-ʿUlvâniyye). Muhtasar bir eser olup (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1180, vr. 64-69; Dârü'l-kütübi'z-

Zâhiriyye, nr. 836) müellifi tarafından Hidâyetü'l-ʿâmil ve kifâyetü'l-ʿâḳıl adıyla şerhedilmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3624). Ayrıca Muhammed b. Mahmûd el-Acemî, Fethullah b. Mahmûd el-Beylûnî el-Halebî (el-Fetḥu'n-nebevî fî şerḥi ʿAḳīdeti'ş-Şeyḫ ʿUlvân el-Ḥamevî) ve Hüseyin b. Receb el-Garsî (Kifâyetü'l-mürîd ve bulġati'l-müstefîd) esere şerh yazmıştır. 3. Tuḥfetü'l-iḫvân fî mesâʾili'l-îmân (Mektebetü'l-Esed, nr. 15279; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 437). Ziriklî eserin kendi kütüphanesinde bir nüshası olduğunu belirtir. 4. Fetḥu'r-raḥmân bi-şerḥi Risâleti'ş-Şeyḫ Reslân. Reslân b. Ya'kūb el-Ca'berî'nin Risâletü't-tevḥîd'i üzerine kaleme alınmış bir şerhtir (nşr. İzze Husariyye, Dımaşk 1389/ 1969).

Tasavvuf ve Ahlâk. 1. Nesemâtü'l-eshâr fî menâḳıbi ve kerâmâti'l-evliyâʾi'l-aḫyâr. Murakabe, yöneticilerin huzuruna çıkmak ve bunun günahı, Kâbe'nin faziletleri, Arafat'ta vakfe, abdal, anneye babaya iyilik, sıla-i rahim, cumanın ve Hz. Peygamber'e salâtü selâm okumanın faziletleri, Resûlullah'ın hasâis ve mûcizeleri gibi çeşitli konular Kur'an, hadisler ve evliyanın menâkıbı ışığında ele alınmıştır (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezyedî, Beyrut 1421/ 2001; nşr. Abdülganî Mistû, Beyrut 1429/ 2008). 2. el-Cevherü'l-maḥbûk bi'l-ḫuliyyi'l-mesbûk fî ṭarîḳi's-sülûk (el-Cevherü'l-maḥbûk fî naẓmi's-sülûk). Kendi zamanında ahlâkın bozuluşuna ve bundan sakınmaya, bazı kelâm konularına ve günlük hayatta, ibadetlerde, tasavvuf yolunda gözetilmesi gereken âdâba dair 1233 beyitten oluşan bir manzumedir (nşr. Abdülkādir el-Ulvânî, Şam 1329). 3. en-Neṣâʾiḥu'l-mühimme li'l-mülûk ve'l-eʾimme (nşr. Neşve el-Ulvânî, Dımaşk 1420/ 2000). 4. Keşfü'r-reyn ve nezhü'ş-şeyn ve nûrü'l-ʿayn fî şerḥi Silki'l-ʿayn li-izhâbi'l-ġayn. İbn Habîb es-Safedî'nin tasavvuf ve sülûke dair kasidesinin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3718; İÜ Ktp., AY, nr. 990, 1468, 3600, 4174; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1227; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1451, 5063, 7357, 7972, 8130, 8415, 8459, 8637). 5. Minhâcü'l-ʿâbidi'l-müttaḳī ve miʿrâcü's-sâliki'l-mürtaḳī (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5212, 6048, 10604; el-Mektebetü'l-vakfiyye [Halep], nr. 367). 6. Tuḥfetü'l-iḫvâni'ṣ-ṣûfiyye ve'l-keşf ʿan ḥâli men yeddeʿi'l-ḳuṭbiyye (GAL, II, 438; Suppl., II, 461). 7. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti't-Tâʾiyye (elMededü'l-fâʾiz ve'l-keşfü'l-ʿârıż li-şerḥi Tâʾiyyeti İbni'l-Fârıż) (İÜ Ktp., AY, nr. 2992, 4174; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1906, Hasib Efendi, nr. 277). 8. Risâle fî esânîdi'l-aḥzâb (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid,

nr. 1286/ 2, vr. 60a-61b). 9. Ḥizbü’t-tevḥîd (Râşid Efendi Ktp., nr. 1323, vr. 194b-195b).

Fıkıh. 1. Miṣbâḥu’l-hidâye ve miftâḥu’d-dirâye (miftâḥu’l-vilâye). Şâfiî fıkhına dairdir (İÜ Ktp., AY, nr. 3969; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 6655, 6682; el-Merkezü’s-sekāfî [Hama], nr. 268). 2. Taḳrîbü’l-fevâʾid ve teshîlü’l-maḳāṣıd. Önceki eserin muhtasarı olup ibadetleri ve hâtime kısmında günlük hayatta çokça karşılaşılan akidler hakkında kısa bilgiler ihtiva eder (nşr. Ömer Hâlid ez-Zi‘bî, baskı yeri yok, ts.). Muhammed es-Sagīr b. Ali eş-Şerîbâtî eseri Nes̱rü’l-ferâʾid ve cemʿu’ş-şerâʾid li-îżâḥi Taḳrîbi’l-fevâʾid adıyla şerhetmiştir. 3. ʿArâʾisü’l-ġurer ve ġarâʾisü’l-fiker fî aḥkâmi’n-naẓar. Karşı cinse bakmanın dinî hükmüyle ilgilidir (nşr. Muhammed Fazl Abdülazîz el-Murâd, Dımaşk 1410/1990). Tarih ve Biyografi. 1. Feżâʾilü’ş-Şâm ve medîneti Dımaşḳ. Küçük bir risâledir (nşr. Neşve el-Alvânî, Dımaşk 1997). 2. Mücli’l-ḥüzn ʿani’l-maḥzûn fî menâḳıbi ʿAlî b. Meymûn (Brockelmann, GAL, II, 438). Matthew Wiley Simonds, Ali b. Meymûn’la ilgili olarak hazırladığı doktora tezinde bu çalışmayı da neşre hazırlamıştır (Ali b. Maymûn: An Early Sixteenth Century Sufi Saint and Critic of the Ulama With an Edition of Alwan al-Hamawi’s Mujli al-Huzn an al-Mahzun Fī Manaqib al-Shaykh al-Sayyid al-Sharif Abi’l-Hasan Ali b. Maymun, 1998, University of California, Department of Near Eastern Studies). 3. Faṣlü’l-ḫiṭâb fîmâ verede ʿan İbni’l-Ḫaṭṭâb (Mektebetü’l-Esed, nr. 6063).

Ulvân el-Hamevî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Fetḥu’l-laṭîf bi-esrâri’t-taṣrîf (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1881; Şehid Ali Paşa, nr. 1300); el-Miʿrâc (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 3661), es-Seyfü’l-ḳâtıʿ li-ehli’l-merâʾ fî ḳabûli cevâʾizi’s-selâṭîn ve’l-ümerâʾ, Şerḥu Ḥizbi’l-baḥr li’ş-Şâẕelî, Keşfü’l-ḥicâb fî tehẕîbi’l-meşâyiḫ ve’l-aṣḥâb, en-Nefeḥâtü’l-ḳudsiyye fî şerḥi’l-ebyâti’ş-Şebüsteriyye, es-Sırrü’l-meknûn fî feżâʾili’l-ḳahve ve’l-bün (eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 437-438; Suppl., II, 461; Kaytâz, s. 142-150; Taḳrîbü’l-fevâʾid, neşredenin girişi, s. 45-56).

BİBLİYOGRAFYA

Ulvân el-Hamevî, Taḳrîbü'l-fevâ᾽id ve teshîlü'l-maḳāṣıd (nşr. Ömer Hâlid ez-Zi'bî), [baskı yeri ve tarihi yok], neşredenin girişi, s. 33-56; a.mlf., Nesemâtü'l-eshâr fî menâḳıbi ve kerâmâti'l-evliyâ᾽i'l-aḫyâr (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezyedî), Beyrut 1421/2001, s. 17, 41, 161, 308, 334; Şemseddin İbn Tolun, Ḥavâdiṡü Dımaşḳ el-yevmiyye (nşr. Ahmed el-Îbiş), Dımaşk 2002, s. 213-214, 221, 228-229; Taşköprizâde, eş-Şeḳā᾽iḳ, s. 353, 543; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî - Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1973, I, 954, 958, 961-978, 1016, 1026; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâ᾽ire, I, 243, 245; II, 201, 202, 206-213, 224, 229-230; III, 145, 163, 205; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), X, 304-306; Zebîdî, ʿİḳd, vr. 245a-247a; Serkîs, Muʿcem, II, 1350; Brockelmann, GAL, II, 437-438; Suppl., II, 461; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 742-743; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâ᾽, II, 367-370; M. Riyâz el-Mâlih, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Taṣavvuf, Dımaşk 1398-1402/1978-82, II, 50-53, 674-675, 778-780; III, 38-40, 93-94; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 312-313;

Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 923, 962, 1208, 1211; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 938-939; Abdülhâdî Hâşim, "Eʿrâsü'ş-Şâm fî evâḫiri'l-ḳarni't-tâsiʿi'l-hicrî", MMİADm., XXXII/1 (1376/1957), s. 327-337; M. Winter, "Sheikh Ali Ibn Maymûn and Syrian Sufism in the Sixteenth Century", IOS, VII (1977), s. 281-308; M. Adnân Kaytâz, "el-Şeyḫ ʿUlvân ʿAlî b. ʿAṭıyye el-Hîtî: Ḥayâtühü'l-ʿilmiyye ve âşârüh", et-Türâṡü'l-ʿArabî, III/10, Dımaşk 1403/ 1983, s. 135-154.

Ahmet Özel

ULVÂNİYYE

(العلوانيّة)

Ulvân el-Hamevî’ye (ö. 936/1530) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ULVÂN el-HAMEVÎ).

ULYÂİYYE

(العلیائیّة)

Gāliyye’den Ulyâ (Albâ) b. Zirâ‘ın görüşlerini benimseyen aşırı bir Şiî fırkası

(bk. GĀLİYYE).

UMAN

(عُمان)

Arap yarımadasının güneydoğusunda ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. OSMANLI-UMAN MÜNASEBETLERİ

Kuzeyi, doğusu ve güneydoğusu bir hilâl şeklinde Uman körfezi ve Hint Okyanusu kıyılarıyla sınırlandırılmış olan Uman (Umman) kuzeybatıda Birleşik Arap Emirlikleri, batıda Suudi Arabistan, güneybatıda Yemen'le komşudur. Monarşi ile yönetilen ülkenin resmî adı Saltanatü Uman, yüzölçümü 309.500 km², nüfusu 2.694.000'dir (2010). Nüfusun 1.951.000'ini Umanlılar, 743.000'ini dışarıdan gelenler teşkil etmektedir. Ülkenin başşehri Maskat, diğer önemli şehirleri Sîb, Matrah (Mutrah), Bevşer, Salâle, Suhâr, Süveyk ve İbrî'dir. Uman Sultanlığı idarî bakımdan beş mıntıka (Bâtıne, Zâhire, Dâhile, Şarkıye, Vüstâ) ve dört muhafazaya (Maskat, Zafâr, Müsendem, Büreymî), bunlar da vilâyet adı altında daha küçük altmış bir yerleşim birimine ayrılmıştır. Maskat muhafazasının nüfusu 734.697, şehrin nüfusu 30.251'dir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Arap yarımadasının güneydoğu kesiminde yer alan Uman, anakara parçasının uzağında bulunan ve Hürmüz Boğazı'nın güney sahillerinden İran'a doğru gittikçe incelerek uzanan Müsendem yarımadasının kuzey ucuna sahiptir. Güneydoğu kıyıları yakınında bulunan Masîre adası da bu ülkeye aittir. Uman arazisinin büyük kısmı çöllerle kaplıdır. Arap yarımadasının en büyük çölü olan Rub'ulhâlî'nin doğu kesimi bu ülkenin sınırları içindedir. Çöl alanından kuzeydoğuya Uman körfezi kıyılarına doğru gidilince ülkenin dağlık köşesiyle karşılaşılır. Cebeliahdar adıyla

bilinen ve 3000 metreyi aşan (3035) bu dağlar, Arap yarımadasının öteki dağlık kesimlerinden farklı biçimde Türkiye ve İran'ın güneyindeki dağlar gibi jeolojinin üçüncü zamanında oluşmuş Alp kıvrımları sistemine dahildir. Dağlık kesimle deniz arasına Bâtıne adı verilen kıyı şeridi girer. Dağlık kesimden çöl alanlarına birdenbire geçilmemekte, araya orta yükseklikte ve dalgalı bir plato alanı girmektedir. Bir başka dağlık alan da güneybatıda bulunur (Zafâr bölgesi). Uman iklimi kıyılarda nemli, iç kesimlerde çok sıcak ve kurak tropikal iklim tipindedir. Çöl alanlarındaki bazı kesimlerde yıllarca yağış düşmediği olur. Uman denizi kıyıları muson yağmurlarının etkisindedir ve bu sebeple yaz yağışları alır. Muson etkisinde kalan kesimlerde bitki örtüsü çok çeşitli, diğer kesimlerde ise cılız, kurakçıl bitkiler ya da tuzlu topraklara uyum sağlamış tuzcul bitkiler görülür. Zafâr bölgesinde dünyanın başka yerlerinde pek rastlanmayan günlük ağaçları bulunur (Türkiye'nin Köyceğiz ve Fethiye yörelerinde görülen günlük ağaçlarının farklı bir türü) ve bunun ürünü olan akgünlük Uman'ın ihraç ürünleri arasında yer alır.

Ülkenin 2003 yılında 2.341.000 olan nüfusu 2010'da 2.694.000'e ulaşmıştır. Kilometrekareye yaklaşık dokuz kişinin düştüğü ülkede nüfus kıyılarda toplanmıştır. İç kısımlar tenha veya tamamen boştur. Kıyılarda toplanan nüfus da son derece karışıktır. Umanlı Araplar nüfusun % 72,4'ünü meydana getirir. Halkın diğer kısmı Pakistanlı (çoğunluğu Belûcî), Hindistanlı, Afrikalı, İranlı vb. topluluklardan oluşur. Nüfusun % 86'sı müslüman (yarısına yakın kesimi İbâzıyye mezhebine mensup), % 13'ü Hindu, % 1'i de öteki dinlere mensuptur. Ekonomik zenginliği petrole dayanan Uman'da ilk petrol kuyuları 1960'lı yıllardan sonra açılmıştır. Fakat petrol zenginliği Arap yarımadasının diğer petrol ülkelerine göre geri düzeydedir. Masîre adasındaki bakır yatakları petrol dışında en önemli yeraltı zenginliğidir. Tarımsal zenginlik narenciye,

muz ve hurmaya dayanır. Nizvâ çevresinde buğday yetiştirilir. Hayvancılık geridir; balıkçılık yaygındır. Sanayileşme atılımı henüz başlangıç aşamasındadır. Demiryolunun bulunmadığı ülkede ulaşım karayolları ve denizyollarıyla sağlanmaktadır. Ülke ithalâtında taşıt araçları, besin ürünleri ve çeşitli makineler başta gelir. İhracatında petrol, hurma, balık, meyve ve akgünlük dikkati çeker. En çok ticaret yapılan ülkeler Japonya, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'dir.

II. TARİH

Antik kaynaklarda ülke Umana ve Magan adlarıyla zikredilir. Arkeolojik verilere göre yerleşim tarihi milâttan önce 3000'li yıllara kadar uzanır. Uman isminin "a'mene" kelimesinden geldiği yolundaki rivayetlerin yanı sıra (Yâkūt, IV, 150) buraya gelen ilk Arap yerleşimci olduğu rivayet edilen Umân b. Kahtân'dan kaynaklandığı da nakledilir. Bölgenin siyasî münasebetlerine dair ilk veriler Mısır'la ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Sumerler'le Uman arasında ticarî ilişkiler vardı. Romalı yazarlar Uman'ın zenginliklerinden bahseder. Uman'ın bu zenginliğinin Himyerîler döneminde başladığı bilinmektedir. Milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren Fars nüfuzu altına giren Uman'a Araplar bu yüzyılın sonlarında göç etmeye başladı. Tarihî kayıtlara göre Araplar'dan bölgeye ilk yerleşenler Mâlik b. Fehm liderliğinde Yemen'den gelen Ezd kabilesi mensuplarıdır. Bunların yanında Kudâa kabilesinden bazı gruplar da bölgede yerleşti. Bu yerleşimciler kuzeye Nizvâ bölgesine yayılmaya başladıkça Sâsânîler ile çatışmaya girdiler. I. Şâpûr döneminde (309-379) Uman'ın büyük kısmı Sâsânî nüfuzu altında olmakla birlikte Yemen'den yeni göç dalgaları gelmeye devam etti. Sâsânîler döneminde bölgede Mecûsîler'in varlığından bahsedilir.

Hicaz, İslâm öncesi dönemde Uman'la ticarî ilişki içerisindeydi. Hz. Peygamber zamanında bölgeye İslâm'a davet için gönderilen Ebû Zeyd el-Ensârî ve Amr b. Âs'ın bölge hâkimi Abd ve Ceyfer b. Cülendâ kardeşler tarafından iyi karşılanmasıyla İslâmiyet Uman'da yayılmaya başladı (8/630). Ancak Resûl-i Ekrem'in ölümünden kısa bir süre önce ortaya çıkan irtidad hareketlerinde bölgedeki Ezd kabilesi mensupları da yer aldı; bunlar Hz. Ebû Bekir'in gönderdiği ordu karşısında mağlûp oldu ve tekrar İslâm'a döndü. Hz. Ebû Bekir'in Huzeyfe b. Mihsan'ı, Hz. Ömer'in Osman b. Ebü'l-Âs'ı bölgeye vali tayin ettiği bilinmektedir. İslâm'ın ilk döneminde özellikle Ezd kabilesi mensupları Uman'ın idaresinde söz sahibi oldular. Ezd kabilesinin gücünü kaybetmesiyle birlikte Emevî yönetimine karşı muhalefet hareketi başladı. Bu dönemde Uman, Irak genel valisinin tayin ettiği valiler tarafından yönetiliyordu. Hilâfet mücadelesinde Hz. Ali'nin karşısında yer alan Umanlılar rivayete göre Nehrevan Savaşı'ndan (38/658) kurtulan iki Hâricî vasıtasıyla İbâzîliği benimsediler. Emevîler uzun müddet

Uman'a tam anlamıyla hâkim olamadılar. Halife Abdülmelik b. Mervân devrinde Benî Cülendâ'ya mensup Saîd ve Süleyman b. Abbâd, Emevîler'e karşı direndiler ve güçlükle itaat altına alındılar (75/694). Daha sonra tekrar ayaklanmaların görüldüğü bölge 86 (705) yılında Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından Emevîler'e bağlandı. Ancak II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İbâzîlik, Basra'dan gönderilen dâîler tarafından yayılmaya devam etti.

Hilâfetin Emevîler'den Abbâsîler'e geçiş döneminde Hadramut İbâzî imâmetinin ortadan kalkmasının (131/748-49) ardından Umanlılar yaklaşık 132 (750) yılında benzer bir imâmeti bölgede tekrar kurdular ve Cülendâ b. Mes'ûd'u imam seçtiler. Bağımsızlığını ilân eden Uman'a karşı yürüyen Hâzim b. Huzeyme et-Temîmî kumandasındaki Abbâsî ordusu Cülendâ b. Mes'ûd'un imamlığına son verdi (134/751). Fakat Abbâsîler, Uman'da tam hâkimiyet kuramadı; zaman zaman kesintiye uğramakla birlikte bölge İbâzî imamları tarafından yönetilmeye devam etti. 177'de (794) Nizvâ'da toplanan şûrada imam seçilen Ezd kabilesine mensup Muhammed b. Abdullah b. Affân bölgede ikinci İbâzî imamlığını kurdu. Özellikle Basra'dan gelen seçkin kişiler sayesinde Uman, İbâzîliğin en önemli merkezi oldu. 280'de (893) Abbâsîler'in Bahreyn Valisi Muhammed b. Nûr, Nizvâ'yı itaat altına aldı. Bu dönem 320 (932) yılında Ebü'l-Kāsım Saîd b. Abdullah'ın imam seçilmesine kadar devam etti.

Uman 318'de (930) Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî tarafından ele geçirildi. 943 yılında tekrar Abbâsî hâkimiyetine girmekle birlikte imamlar vasıtasıyla yönetildi. 356'da (967) Büveyhîler'in ardından Selçuklular'ın hâkimiyetine geçti. Kirman Selçukluları'nın kurucusu Kavurd Bey, Hürmüz Emîri Bedr Îsâ'nın yardımıyla 1053-1062 yılları arasındaki bir tarihte gerçekleştirdiği deniz aşırı seferle bir mukavemetle karşılaşmadan Uman'ı zaptetti. Bağdat'ın kurulmasından itibaren Uman bir ticaret limanı olarak gelişme gösterdi. Uzakdoğu ve Doğu Afrika ile yapılan deniz ticaretinde Maskat her zaman önemli bir kavşak noktası oldu. Ancak zaman zaman tüccarların saldırılara mâruz kalması yüzünden ticaret kesintiye uğradı. Bir süre Nebhânîler'in hâkimiyetinde kalan Uman, V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Kays adasında hüküm süren

Benî Kayser'in nüfuz alanına girdi. 627'de (1230) Benî Kayser'i ortadan kaldıran Salgurlular, Portekiz işgaline kadar Uman'ı yönettiler. Portekizliler

1507'den itibaren Uman sahil şehirlerini ele geçirdiler. Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin bölgeye gönderdiği donanma başarılı olamadı.

III. OSMANLI-UMAN MÜNASEBETLERİ

Mısır'ı ve Hicaz'ı kendisine bağlayan Osmanlılar (923/1517) hac yolları ve hac mekânlarının emniyeti görevini üstlendiler. Osmanlılar döneminde Hadım Süleyman Paşa (1538) ve Pîrî Reis (1552) Süveyş tersanelerinde hazırlanan gemilerle Portekizli işgalcilere karşı mücadelelere katıldılar. Portekizliler, artan Osmanlı seferlerine karşı Maskat'ta bugün de ayakta duran Celâlî ve Mîrânî kalelerini inşa ettiler. Portekizliler'in Maskat ve civarından çıkarılması Umanlı Ya'rubî hânedanı imamı Nâsır b. Mürşid döneminde gerçekleşebildi (1029/ 1620). Portekizliler bir süre daha Hürmüz, Culfâr (bugünkü Re'sülhayme, Birleşik Arap Emirlikleri) ve Kalhat'tan vergi almayı sürdürdüler. Uman'da Ya'rubî hânedanından Nâsır b. Mürşid (1615-1640) ve I. Seyf b. Sultân (1640-1679, 1692-1711) dönemlerinde Doğu Afrika'daki koloniler (Zengibar, Mombasa vb.) özerk bir yönetime kavuştular. Seyf'in ölümüyle Uman'da başlayan iç çekişmeler sonunda başa geçen II. Seyf b. Sultân'ın ölümünün (1156/1743) ardından Uman'da İmam Ahmed b. Saîd'in hâkimiyeti ele geçirmesiyle Bû Saîd hânedanı dönemi başladı. Bugün Uman'ın yöneticisi olan Sultan Kābûs b. Saîd bu aileden gelmektedir. Uman güçlü olduğu dönemlerde Basra körfezinin doğu ve batı kıyılarındaki şehirlerle temas kurdu. Bazılarını İran'dan kiralayarak ticarî faaliyetlerde kullandı (Hürmüz, Kism, Bûşehr, Benderabbas); kuzeydeki Kavâsim kabilesiyle mücadele içine girdi. Kavâsim'in merkezi olan Re'sülhayme 1762'de yapılan bir antlaşma ile İmam Ahmed'e bağlanmayı kabul etti. Bu birlik (Kavâsim ve Bû Saîdîler) sayesinde beraberce İran tehdidine karşı koymaya çalıştılar.

Osmanlı-Uman siyasî ilişkileri bu dönemlerde başladı ve sürekli gelişme kaydetti. Bunun sebebi Uman'ın doğu tarafından İran tehdidi, batı ve kuzey taraflarından Arap kabileleriyle olan mücadeleleri (Suûdîler, Kavâsim, Bahreynli Âl-i Halîfe) ve bütün bunlara karşı Osmanlı gücünü arkasına alma gayretidir. İki ülke arasındaki ilişkilerin ilk ciddi adımı, İran'ın yöneticisi Kerim Han Zend'in Osmanlılar'a bağlı Basra şehrini kuşatması olayı ile atıldı (1775-1776). Bu kuşatmada Bağdat Valisi Ömer Paşa ile İmam Ahmed b. Saîd arasında varılan anlaşmaya göre Uman gemileri

Şattülarap'ın girişini tutarak yardımda bulundu. Bunun karşılığında Uman sultanları da Fas hâkimi gibi Uman hâkimi olarak anılacak ve kendilerine yıllık bir ödeme yapılacaktı. Ayrıca deniz ticaretlerini yaptıkları Basra Limanı'nda kendilerinden düşük vergi alınacaktı.

İmam Ahmed b. Saîd'in vefatının ardından gelen Seyyid Sultân b. Ahmed ve daha sonra gelen Saîd b. Sultân dönemlerinde Osmanlı-Uman ilişkileri canlılığını korudu. Seyyid Sultân b. Ahmed 1803 yılında hacca gitti; orada Mekke'yi işgal eden Suûdîler'e karşı Osmanlılar'a bağlı Mekke Emîri Şerîf Gālib'e yardım etmeyi planladı. Nitekim 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal ettiğinde Hint yolu için önemli bir durak kabul ettiği Maskat'a Seyyid Sultân b. Ahmed'e haber yollamış, fakat sultan Osmanlı tarafında kalmayı sürdürmüştü. Fransızlar'ın bu hareketinden endişelenen İngiltere'nin Bombay (Hindistan) Valisi Jonathan Duncan, Bûşehr'deki görevlisi Mehdî Ali Han'ı Maskat'a gönderdi. Seyyid Sultân b. Ahmed'le görüşen Mehdî Ali Han iki ülke arasında "kavilnâme" adıyla bir iyi niyet anlaşması imzalamayı başardı. Ancak bunun arkasında İngiltere'nin o dönemde Fransa karşısında Osmanlı Devleti ile ittifak içinde olmasının yattığı da söylenebilir. Uman-İngiliz ilişkileri bu kavilnâme ile başladı. Bu antlaşma sadece bir iyi niyet anlaşması olmasına rağmen İngilizler, Maskat'ta bir temsilcilik açtılar (18 Ocak 1798). Aynı dönemlerde Seyyid Sultân b. Ahmed, Suûdîler'in Basra körfezindeki yayılmacı siyasetine Bağdat valisiyle iş birliği yaparak karşı koydu. Bu devirde Kişm ve Hürmüz limanları yanında Benderabbas, Lince, Gevâdir limanları da Uman'a bağlı idi. Kendilerine ait 1000 tonluk, otuz

iki top taşıyabilen ticaret gemileri ve birçok küçük gemiyle Hindistan ile Basra körfezi arasındaki ticarete ağırlık verdiler.

Seyyid Sultân b. Ahmed'in ölümü Uman'da büyük bir otorite boşluğu doğurdu. Kısa bir fetret döneminin ardından Bû Saîd hânedanının en güçlü ismi olan Osmanlı dostu Seyyid Saîd b. Sultân dönemi (1804-1856) başladı. Seyyid Saîd, Amerika ve İngiltere yanında Fransa ve Almanya gibi ülkelerle ticarî antlaşmalar imzaladı. Doğu Afrika ve Uman'daki ticarî faaliyetleri, özellikle Afrika'dan Batı ülkelerine doğru gelişen köle ticaretini elinde tutarak ülkenin gelirlerini birkaç misli arttırdı. Büreymî bölgesini ele geçirmeye çalıştı, oradaki Suûdî yetkilisi Mutlak el-Mutayrî üzerine

saldırıda bulundu, bu sırada İran'la da iş birliği yaptı (1813). Suûd b. Abdülazîz'in ölümü (1814) ve Osmanlı destekli Mısır güçlerinin Kavalalı İbrâhim Paşa yönetiminde Dir'iye'yi ele geçirmesiyle (1818) Suûdî tehdidinin ortadan kalkması Uman idarecilerini rahatlattı. Uman-Suûdî ilişkilerinin tekrar düzenli hale gelmesi yine Osmanlı Devleti'nin körfez siyasetinin bir uzantısı olarak ortaya çıktı. Arabistan'ın Necid bölgesindeki otorite boşluğu ve hac yollarının emniyetinin sağlanamaması üzerine Osmanlı Devleti, bölgedeki Arap kabilelerine bir çekidüzen vermek için Necid'de Suûdî kökenli Türkî b. Abdullah'ı görevlendirdi. Onun ardından Faysal b. Türkî, Abdullah b. Faysal gibi Suûdî yöneticileri bölgeyi kontrol altına aldılar. Bu şekilde Osmanlı gücüne dayanan Uman-Suûdî ilişkileri barışçı bir zemine oturdu. Osmanlı Devleti'nin Basra körfezindeki etkinliği arttı. Büreymî bölgesinde Uman'a karşı düşmanca bir tutum sergileyen Suûdî yetkilisi Mutlak el-Mutayrî'nin bu yeni dönemde bölgeye tayin edilen oğlu Sa'd, Uman'la barışçı bir siyaset izlemeyi tercih etti. Ayrıca Uman, Mehmed Ali Paşa ile iş birliğine hazır olduğunu bildirdi. 1824'te hacca giden Seyyid Saîd'e Mehmed Ali Paşa, Mekke'de büyük bir karşılama töreni düzenletti. 1850'de tekrar hacca giden Seyyid Saîd, Osmanlı Devleti'nin Cidde Valisi Hasib Paşa'yı ziyaret etti (BA, I.HR, 72/ 3488). Seyyid Saîd'in Hasib Paşa'ya yazdığı Cemâziyelâhir 1266 (Nisan 1850) tarihli Arapça mektubunda yer alan, "Biz işlerimizi daima Devleti Aliyye ile uyum içinde yürütürüz" cümlesi Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığının işaretidir.

Giderek zenginliği artan Seyyid Saîd, Zengibar'ı Maskat'a tercih edip çoğunlukla burada oturdu. 1850'de hac dönüşü yine Zengibar'a gitti. 1856'da öldüğünde ülkesi oğulları Mâcid ile Süveynî arasında paylaştırıldı. Geliri fazla olan Zengibar'da kalan Mâcid'in daha az gelire sahip Maskat'ta kalan Süveynî'ye her yıl 40.000 Avusturya altını (Maria Theresa doları) ödemesi kararlaştırıldı. Fakat zamanla bu durum Zengibar'ın Uman'dan ayrılması sonucunu doğurdu. 1862'de İngiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkelerin kararı ile her iki taraf bağımsız birer ülke olarak tanındı. Eldeki gemiler ve diğer varlıklar paylaşıldı. Zengibar kararlaştırılan meblağı 1873 yılına kadar ödemeye devam etti. 1869'da Mısır'da Süveyş Kanalı'nın açılması ile Hint ticaret yolu tamamen yön değiştirdi. Basra körfezi Arap şeyhlikleri, Osmanlı Devleti'ne bağlı Basra-Bağdat üzerinden gelişen ticaret yolu yönünü Kızıldeniz ve Aden istikametine çevirdi. Akdeniz

limanları güç kazandı; Uman bundan olumsuz yönde etkilendi. Seyyid Fazl b. Alevî, II. Abdülhamid döneminde 1879'da Uman ile Yemen arasındaki Zafâr bölgesinden gelerek bütün bu bölgeyi Osmanlı Devleti'ne bağlamayı teklif etti ve az bir yardımla (2 gemi, 500 asker) bu işin gerçekleşebileceğini söyledi. Kendisine verilen bir fermanla desteklendi, burada onun Hadramut ve Zafâr valisi olduğu vurgulandı (Foreign Office 78, Turkey 1879, India Office). Ancak sonradan durumun Seyyid Fazl'ın söylediği gibi olmadığı ve o bölgenin Uman'a bağlı olduğu ortaya çıkınca proje geçersiz kaldı. Seyyid Fazl ve daha sonra oğlu Ahmed Sultan, II. Abdülhamid'in danışmanı sıfatıyla İstanbul'da kaldılar.

Maskat tarafında ise gelirlerin düşmesi yüzünden ülke fakirleşti, neticede Sultan Süveynî, oğlu Sâlim tarafından Maskat'ta öldürüldü (1866). Sultan Sâlim'in ölümüyle (1868) yerine geçen Azzân b. Kays, Uman'da Bû Saîd hânedanından gelen son imamdır. Daha sonra hânedan devam etti, fakat sultanlık ve imamlık birbirinden ayrı iki unvan haline geldi. Bû Saîd hânedanının son yöneticilerinden Saîd b. Teymûr Maskat'ta sultan iken (1932-1970) Saîd b. Halfân el-Halîlî imam sıfatıyla iç kesimlerde yaşadı. Aralarında çıkan mücadelede Nizvâ, İzkî ve Semâil, İbâzî imamların yaşadığı ve Maskat yönetiminden ayrıldıkları yerler olarak kaldı. İki taraf arasında çıkan çatışmalar Cebeliahdar savaşı adıyla Uman tarihinde yer aldı (1957-1959). Maskat'ta bugün yönetimi elinde tutan Sultan Kābûs'un babası olan

Saîd b. Teymûr, Cebeliahdar savaşına kardeşi Târık ile birlikte girdi. Seyyid Saîd ile Seyyid Târık'ın babaları Teymûr bir Türk hanımla evlenmişti ve Seyyid Târık bu Türk anneden doğmuştu. Târık doktor olan dayısı ile birlikte Almanya'da yaşarken ağabeyi Saîd imam taraftarları ile Cebeliahdar savaşına girdi ve kendisine destek amacıyla onu ülkeye davet etti; Uman'a geldiğinde yalnız Türkçe ile Almanca bilen Târık Saîd ile birlikte Cebeliahdar savaşından başarı ile çıktı. Sonuçta Târık ülkenin başbakanlığı görevini üstlendi ve bir Türk hanımla evlendi. Târık'ın oğlu bugün Uman'da yaşamaktadır. Uman, Basra körfezi ülkelerinde çıkan zengin petrol yatakları dolayısıyla ve onların nakliyesiyle deniz ticaretinin gelişmesi neticesinde stratejik önemi giderek artan bir bölge durumundadır. İslâm Konferansı Teşkilâtı, Körfez İşbirliği Konseyi ve Arap Birliği gibi kuruluşların üyesidir. Maskat'taki Sultan Kābûs Üniversitesi ülkenin en

önemli eğitim merkezidir. Ayrıca Zafâr, Macân, Sûr, Nizvâ ve Suhâr üniversiteleriyle Batı ve İslâm dünyasındaki çeşitli üniversitelere bağlı çok sayıda fakülte vardır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 4455, 5766, 8499, 8902; BA, I. HR, nr. 72/3488; MV, nr. 131/85, 139/114, 151/40; DH. İD, nr. 59/20; YEE, nr. 35/10; HAT, nr. 38/ 1938, 770/36178; HR.SYS, nr. 93/28, 96/2, 109/ 32, 110/16, 111/20, 111/30; DH.KMS, nr. 28/34; Y.PRK.EŞA, nr. 51/75; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 110-113; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 150-151; İbn Rüzeyk, el-Fetḥu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bû Saʿîdiyyîn (nşr. Abdülmün'im Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, tür.yer.; Cevdet, Târih, II, 56-59, 60-63, 148-149, 305-310; Sâlimî, Tuḥfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân, Küveyt 1974, tür.yer.; L. Fraser, India under Curzon and After, London 1911, s. 60-66, 87-89; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), I, 9-499; II, 629-1136; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 181-189; G. W. F. Stripling, The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574, Urbana 1942, s. 89-93; Kadrî Kal'acî, el-Ḫalîcü'l-ʿArabî, Beyrut 1945, s. 321-322; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, el-Ḫalîcü'l-ʿArabî (1840-1914), Kahire 1966, s. 354; W. Phillips, Oman: A History, Beirut 1971, s. 75-78, ayrıca bk. tür.yer.; D. Hawley, Oman and its Renaissance, London 1977, s. 13-51; J. C. Wilkinson, Water and Tribal Settlement in South-East Arabia, Oxford 1977, s. 122-136; a.mlf., "Changement et continuité en Oman", La péninsule arabique d'aujourd'hui (ed. P. Bonnenfant), s. 393-414; F. A. Clements, Oman, The Reborn Land, London 1980; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, İstanbul 1980, s. 27-30; Colette Le Cour Grandmaison, "Présentation du sultanat d'Oman", La péninsule arabique d'aujourd'hui (ed. P. Bonnenfant), Paris 1982, s. 263-288; a.mlf., "Chronologie du sultanat d'Oman", a.e., s. 289-292; a.mlf., "La société rurale omanaise", a.e., s. 371-391; Jean-Louis Miège, "l'Oman et l'Afrique orientale au XIXe siècle", a.e., s. 293-318; Bruno Le Cour Grandmaison, "L'économie omanaise: 1970-1980", a.e., s. 319-370; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 161-165; Abdurrahman

Abdülkerîm el-Ânî, ʿUmân fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ, Beyrut 2001; M. L. Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", JRAS (1921), s. 16 vd.; L. Lockhart, "Nadir Shah's Campaigns in Oman, 1737-1744", BSOAS, VIII (1935-37), s. 157 vd.; Fevzi Kurtoğlu, "XVI. Asırda Hind Okyanusunda Türkler ve Portekizliler", TTK Bildiriler, II (1943), s. 911-923; G. R. Smith - C. E. Bosworth - C. Holes, "ʿUmān", EI^{2} (İng.), X, 814-818; Mustafa L. Bilge, "Bû Saîd Hânedanı", DİA, VI, 339-340; a.mlf., "Maskat", a.e., XXVIII, 77-78.

Mustafa L. Bilge

UMÂRE b. HAZM

(عمارة بن حزم)

Umâre b. Hazm b. Zeyd en-Neccârî el-Hazrecî (ö. 12/633)

Sahâbî.

Medine’de doğdu. Hazrec kabilesinin Neccâroğulları boyuna mensuptur. Babası kabilenin önde gelenlerindendi. Annesi Benî Sâide’den Hâlide bint Ebû Üneys’tir. Umâre, Birinci Akabe Biatı’na katılan müslümanların Medine’ye döndükten sonra şehirde yaptıkları davet sayesinde 621 yılında İslâm’la tanıştı. Ertesi yıl yapılan İkinci Akabe Biatı’na o da katıldı; Hz. Peygamber’i Medine’ye davet eden ve onu hayatları pahasına korumaya söz veren yetmiş beş kişilik müslüman grup arasında yer aldı. İslâmiyet’in Medine’de yayılması için gayret gösterdi. Şehirde putperestliğe ve putlara karşı mücadele başlattı. Es‘ad b. Zürâre ve Avf b. Afrâ ile birlikte özellikle Neccâroğulları’nın evlerinde bulunan putları kırmakla tanındı. Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin komşusu olan Umâre, Resûl-i Ekrem’in Ebû Eyyûb’un evine yerleşmesi üzerine onun yakınında bulundu. Hz. Peygamber’i sık sık evine davet eder, ona hediyeler sunar ve zaman zaman kendisiyle şakalaşırdı. Yahudilerden ve müşriklerden gelebilecek tehlikelere karşı Resûlullah’ı korumayı kendisine görev edinmişti. Hz. Peygamber onu muhacirlerden Muhriz b. Nadle ile kardeş ilân etti.

Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün gazvelere katılan ve büyük yararlılıklar gösteren Umâre b. Hazm şakalarıyla meşhurdu. Savaş için hendek kazılırken henüz genç bir delikanlı olan Zeyd b. Sâbit’in toprak kazıp taşımaktan yorgun düştüğünü ve hendeğin içinde uyuyakaldığını görünce onun silâhını alıp sakladı. Uyandığında telâşa kapılan Zeyd, Resûl-i Ekrem’in yanına giderek durumu anlattı. Hz. Peygamber de ona “uykucu” diye takıldıktan sonra etrafındakilere silâhının kimde olduğunu sordu. Umâre silâhı kendisinin aldığını bilidirince Resûlullah onu sahibine iade etmesini söyledi ve şaka da olsa müslümanların eşyalarını alıp onları korkutmanın doğru olmadığını belirtti (Hâkim, III, 476). Umâre, Mekke’nin

fethi ve Tebük Seferi'nde Neccâroğulları'ndan Benî Mâlik'in bayraktarlığını yaptı. Müslümanlarla birlikte Tebük Seferi'ne katılan, ancak Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda hâlâ şüpheleri bulunan yahudi asıllı münafık Zeyd b. Lüsayt, Resûl-i Ekrem'in devesinin kaybolması üzerine onun gökten haber verdiğini, fakat devesinin yerini bilmediğini söyleyip peygamberliği hakkında şüphe uyandırmaya çalışınca Umâre, Zeyd'i kendi birliğinden çıkardı ve artık kendisiyle yolculuk yapmayacağını bildirdi (İbn Hişâm, IV, 166-167). Resûlullah münafıklara karşı tavır almaya başlayınca onlara fiilen müdahale etti ve zor kullanarak mescidden dışarı çıkardı (a.g.e., II, 528-529). Vedâ haccında bulunan Umâre, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e ilk biat edenler arasında yer aldı. Peygamberlik iddiasında bulunanlar karşı yürütülen mücadelelerde Müseylimetülkezzâb'ı ortadan kaldırmakla görevlendirilen Hâlid b. Velîd kumandasındaki orduya katıldı. 12 (633) yılında Müseylime'nin öldürülmesiyle sonuçlanan Yemâme'deki Akrabâ savaşında şehid düştü. Umâre b. Hazm okuyarak tedavi (rukye*) yapardı. Resûl-i Ekrem de okuduklarını dinlemiş ve kendisini onaylamıştı. Umâre, Zeyd b. Sâbit'in annesi Nevvâr bint Mâlik b. Sırma ile evlenmiş, bu evlilikten Mâlik isminde bir oğlu olmuştur. Resûlullah'tan üç hadis nakletmiş (İbnü'l-Cevzî, s. 375), bunlardan birinde Resûl-i Ekrem'in kendisini bir kabrin üzerinde otururken gördüğünü ve ona, "Kabrin üzerinden çekil, sahibine eziyet etme" dediğini rivayet etmiştir (Hâkim, III, 682).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 9, 24, 139, 162, 448; II, 800, 1003, 1009-1010; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 457, 528-529, 702; IV, 166-167; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 96, 486, 522, 609; VIII, 163; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VI, 494; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 294; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 476, 681-682; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1141; İbnü'l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er, Kahire 1975, s. 375; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/ 1995, IV, 475-476; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut 1421/2000, V, 2573-2574.

Mehmet Efendioğlu

UMÂRE el-YEMENÎ

(عمارة اليمني)

Ebû Muhammed Necmüddîn Umâre b. Ebi'l-Hasen Alî b. Zeydân el-Hakemî el-Mezhicî el-Yemenî (ö. 569/1174)

Arap şairi ve edibi, Şâfiî fakihi, tarihçi.

515'te (1121) Yemen'in Tihâme bölgesindeki Murtân şehrinde doğdu. Kahtânî asıllı olup bölgenin idaresinde söz sahibi bir aileye mensuptur. İlk tahsilini burada yaptı; Arap dilinin bozulmadığı bu bölgede fasih Arapça ile yetişti. 529'da (1134) Murtân'daki şiddetli kıtlık yüzünden babası onu Zebîd'e gönderdi. Zebîd'de Abdullah b. Abbâr ve diğer âlimlerden Şâfiî fıkhı konusunda dört yıl öğrenim gördü. 535 (1140) yılından itibaren Zebîd'de okuduğu medresede üç yıl ders okuttu ve özellikle Şâfiî fıkhında temayüz etti. Ferâize dair yazdığı, günümüze ulaşmamış kitapları kendi zamanında Yemen'de okutuluyordu. 538'de (1144) ifa ettiği hac sırasında Necâhîler'den devlet adamlarıyla tanıştı. Ardından on yıl kadar Zebîd-Aden arasında saray adına ticarî faaliyetlerde bulundu. Ticaret için gittiği yerlerde âlimlerle ve edebiyat çevreleriyle görüşüp dostluklar kurdu. Ticaretten büyük servet elde eden Umâre, Aden'den Hind'e, Zebîd'den Mekke'ye kadar geniş bir coğrafyada tanınıyordu.

Aden'de hüküm süren İsmâilî eğilimli Zürey'î Emîri Muhammed b. Sebe el-Muazzam nezdinde itibarı olan Umâre edebiyata düşkünlüğüyle tanınan Mehdî Emîri Ebü'l-Hasan Ali b. Mehdî ile dostluk kurdu. Bu yıllarda bir yandan da mahallî liderleri öven şiirler yazıyordu. Muhammed b. Sebe'den davet alınca Zü Cibl'e onun yanına gittiğinde aralarında Ali b. Mehdî'nin de bulunduğu bir grubun orada olduğunu ve kendisi aleyhine Zebîd halkını kışkırtan mektuplar yazıldığını gördü. Zebîd merkezli Necâhîler'le Aden merkezli Zürey'îler arasında eskiden beri düşmanlık vardı. Bu mektuplarda, Zebîd'i ele geçirerek Necâhîler'e son vermek isteyen Muhammed b. Sebe ile Ali b. Mehdî arasındaki irtibatı Umâre'nin sağladığı ileri sürülüyor ve onun öldürülmesi talep ediliyordu. Zebîd'e döndüğünde halkın kendisini

ortadan kaldırmayı düşündüğünü anlayınca Mekke’ye gitti (549/1155). Bu ikinci haccı sırasında Mekke Emîri Kāsım b. Hâşim tarafından iyi karşılandı ve 550 (1155) yılında Fâtımî Halifesi Fâiz-Binasrillâh’a elçi sıfatıyla gönderildi. Umâre bu ziyareti esnasında devlet erkânı önünde Halife Fâiz-Binasrillâh ile veziri Talâi‘ b. Rüzzîk’i överek onların dostluğunu kazandı ve Fâtımî halifesinin ihsanlarına nâil oldu. Bir müddet Mısır’da kaldıktan sonra Mekke’ye ve ardından Zebîd’e döndü. 551’de (1157) tekrar hac farîzasını eda edip Zebîd’e dönmek üzere iken Mekke emîri tarafından ikinci defa Mısır’a elçi olarak görevlendirildi. Bu gidişinde Mısır’a yerleşti ve bir daha buradan ayrılmadı.

VI. (XII.) yüzyılın güvenilir tarihçilerinden biri olan Umâre, mutaassıp bir Sünnî olmasına rağmen başta Şiî Fâtımî halifelerinden ve devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Bundan rahatsızlık duyan bazı çevreler, Umâre’yi gözden düşürmek için onun İmâmiyye mezhebi aleyhine faaliyette bulunduğunu söyledi. Bu yüzden Fâtımî Veziri Talâi‘ b. Rüzzîk ile aralarına soğukluk girdiyse de daha sonra ilişkileri düzeldi. Umâre’nin Fâtımî sarayında ulaştığı bu mevki vezirin ölümünden sonra oğulları Mecdülislâm ve Nâsır zamanında da sürdü; Umâre onlar hakkında kasideler yazdı. Şâver b. Mücîr’in vezirlik döneminde şiir yazmaya devam etti; evinin yandığı ve yağmalandığı sırada ondan büyük yardım gördü. Şâver’in kardeşi Rüknülislâm da Umâre’yi destekledi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Fâtımî idaresine son vermesi üzerine bir mersiye kaleme alan Umâre, yeni yönetimle de iyi geçinmek amacıyla Kādî el-Fâzıl’a ve Eyyûbîler’e dair methiyeler yazdı. Ancak maddî durumu kötüleşince bu defa Eyyûbîler aleyhinde şiirler yazmaya başladı. Daha sonra kendisi gibi gelir kaynakları kesilen Fâtımî taraftarı muhaliflerle bir araya gelip görünürde Fâtımî idaresini yeniden ihya etmek, gerçekte ise eski konumlarına kavuşmak için bir isyan planladılar. Eyyûbîler’in bölgedeki düşmanları olan Kudüs Haçlı Krallığı, Sicilya Normanları ve İsmâilîler’le irtibata geçip Eyyûbîler’e karşı ortak bir harekete teşebbüs ettiler. Bu tertibi haber alan Selâhaddîn-i Eyyûbî onları yakalatarak Umâre’nin de aralarında bulunduğu sekiz kişiyi idam ettirdi (2 Ramazan 569 / 6 Nisan 1174). Onun ölümüyle ilgili başka rivayetler de zikredilir. Kabri Kahire’de Benî Münteceb Türbesi’ndedir. Önceleri Kadı Umâre olarak tanınırken daha sonra Umâre el-Farazî, San‘a ve Aden’de Umâre el-fakīh ve’ş-şâir diye

anılmıştır. İsmâilî düşünceyi hiçbir zaman benimsemeyen Umâre'nin Fâtımiler'i methetmesi veya onlar için mersiye yazması çıkarlarını ön plana aldığı şeklinde yorumlanmıştır. Son dönem Abbâsî şiir geleneğinin temsilcilerinden sayılan Umâre, Mütenebbî yanında Beşşâr b. Bürd, Mihyâr ed-Deylemî ve Buhtürî gibi şairleri örnek almıştır. Kaside ve mersiyelerinde Kur'an terminolojisini ve tasvir öğelerini geleneğin dışına çıkarak Fâtımî halifeleriyle vezirleri için kullanması yüzünden eleştirilmiştir. Umâre'nin hayatı ve şiirleri hakkında pek çok çalışma yapılmış, Ali Cârim, onunla ilgili Seyyidetü'l-ḳuṣûr, âḫiru eyyâmi'l-Fâṭımiyyîn bi-Mıṣr adlı bir roman yazmıştır (Kahire, ts.).

Eserleri. 1. Dîvân. Umâre ve çağdaşlarının hayatına ışık tutan divanın ancak bazı bölümleri günümüze ulaşmış ve Hartwig Derenbourg tarafından en-Nüketü'l-ʿaṣriyye ile birlikte neşredilmiştir (ʿOumāra du Yemen, sa vie et son oeuvre, I-II, Paris 1897-1904). Abdurrahman el-Eryânî ve Ahmed Abdurrahman el-Maʻmelî de divanı yayımlamıştır (I-II, Dımaşk 2000). 2. en-Nüketü'l-ʿaṣriyye fî aḫbâri'l-vüzerâʾi'l-Mıṣriyye. Müellif, Fâtımî vezirleri için kaleme aldığı methiyelerle birlikte onlar hakkındaki kanaatlerini ve şahit olduğu hadiseleri bir nevi hâtırat-otobiyografi şeklinde anlatmıştır. Özellikle 558-564 (1163-1169) yılları arasında Mısır'da meydana gelen olaylar açısından birinci elden kaynak niteliği taşıyan eser İbnü'd-Deybaʻ, İbnü'l-Mücâvir ve Ebü'l-Fidâ gibi tarihçilerin kaynakları arasındadır. Umâre'nin bu eserleriyle dokuz mektubunu (teressülât) H. Derenbourg, Fransızca tercümeleriyle birlikte ʿOumāra du Yemen, sa vie et son oeuvre adlı eseri içinde yayımlamıştır (I-II, Paris 1897-1904; Bağdat 1964; I-II, Kahire 1411/1991). 3. el-Müfîd fî aḫbâri Ṣanʿâ ve Zebîd (Târîḫu'l-Yemen). Özellikle müellifin yaşadığı devirle ilgili güvenilir bilgiler içeren eser İngilizce tercümesiyle beraber Henri Cassels Kay (Yaman: Its Early Medieval History, by Najm ad-Dīn ʿOmārah Al-Ḥakamī, London 1892), sadece Arapça metin olarak Hasan Süleyman Mahmûd (Kahire 1957) ve Muhammed b. Ali el-Ekvaʻ (Kahire 1967, 1976; Dımaşk 1979) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, en-Nüketü’l-ʿaṣriyye fî aẖ-bâri’l-vüzerâʾi’l-Mıṣriyye (nşr. H. Derenbourg), Kahire 1411/1991, tür.yer.; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü’z-züvvâr ilâ ḳubûri’l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 531-534;

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 398-402; Bündârî, Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî (nşr. Fethiye en-Nebrâvî), Kahire 1979, s. 24, 29; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, I/2, s. 302-305; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 282-289; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 431-436; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I, 212-216, 238, 243-246, 251-257; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 592-596; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. E. Fuâd Seyyid), Beyrut 1992, XII, 294-297; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), III, 570, 603-606; XIII, 306; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 52-55; Brockelmann, GAL, I, 333; Sezgin, GAS, I, 570; Zünnûn el-Mısrî, ʿUmâre el-Yemenî, Kahire 1966; P. Smoor, “Master of the Century: Fatimid Poets in Cairo”, Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (ed. U. Venmeulen - D. De Smet), Leuven 1995, s. 139-162; a.mlf., “ʿUmāra al-Yamanī”, EI² (İng.), X, 836; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, tür.yer.; Abdülhamîd el-Bakkālî, “ʿUmâre el-Yemenî ve dîvânühü’l-maẖṭûṭ”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, V, Dübey 1418/1997, s. 100-106; M. Ahmed el-Âmirî, “İstidʿâʾü’n-naṣṣi’l-Ḳurʾânî fî sûreti’l-medîḥ ʿinde ʿUmâre el-Yemenî”, Mecelletü Câmiʿati Ṣanʿâʾ li’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye ve’l-insâniyye, I, San‘a, ts., s. 187-228; Ahmet Subhi Furat, “Umâra”, İA, XIII, 32-34; “Umara al-Yamani”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 792-793.

Mustafa Kılıç

el-UMDE

(العمدة)

Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) Hanbelî fıkhına dair eseri

(bk. İBN KUDÂME, Muvaffakuddin).

el-UMDE

(العمدة)

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî’nin (ö. 456/1064) Arap şiir teorisi, kültür ve sanatı, şiir eleştirisi ve belâgat konularına dair eseri.

Tam adı el-ʿUmde fî meḥâsini’ş-şiʿr ve âdâbih ve naḳdih’tir (el-ʿUmde fî ṣınâʿati’ş-şiʿr ve naḳdih). Müellif eserini 412-425 (1021-1034) yılları arasında Zîrîler Devleti’nin merkezi Kayrevan’da saray şairi iken yazmış ve Dîvân-ı İnşâ reisi Ali b. Ebü’r-Ricâl’e ithaf etmiştir. İbn Reşîḳ, mukaddimede kitabı telif amacının Arap şiiriyle ilgili eserlerde yer alan dağınık bilgileri, karmaşık tasnifleri, müphem isim ve terimleri, çelişkili ve farklı görüşleri düzeltmek, kendi görüşlerini de ekleyerek daha sağlıklı ve özlü bir eser ortaya koymak olduğunu belirtir. 107 ana bölümden (bab) oluşan kitapta öncelikle şiir kültürü ve teorisine dair bilgiler otuz bölüm halinde ele alınmış, şiirin nesre üstünlüğü, şiiri hoş görmeyenlere karşı reddiye, halife, kadı ve fakihlerin şiirleri, haklarında övgüler ve yergiler yazılan ünlüler, kabilelerin şiire ve şairlere sahip çıkması, şiirin yarar ve zararları, şairlere saldırılar, şiirle kazanç sağlama, eski ve yeni şairler, meşhur şairler gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra İslâm’ın şiire bakışı ele alınmıştır. Kur’an’da şairleri eleştiren âyetlerin (eş-Şuarâ 26/224-227) o dönemde İslâm’a ve müslümanlara şiirleriyle saldıran şairlerle ilgili olduğu, güzel şiir söyleyen şairlerin bunun dışında kaldığı, ayrıca Hz. Peygamber’in şiire önem verdiği, şairleri koruduğu, şiirin de iyisinin ve kötüsünün olabileceğini ifade ettiği belirtilmiştir. Müellif eserin şiir teorileri bölümlerinde (18-30, 70-83) şiiri, “şiir söylemeye niyet ederek lafız-mâna uyumu içinde vezinli ve kafiyeli söz söyleme” şeklinde tanımlayarak şiirde niyeti esas almış, böylece Kur’an’da ve hadislerdeki vezinli-kafiyeli ifadelerin şiir sayılamayacağını ortaya koymuştur. Ayrıca şiirde lafız-mâna ilişkisi, aruz ve kafiye disiplinleri, şiir intihali, şiir dili, tabii ve zoraki şiir, şiirde ruhsat, şiirde doğaçlama (bedîhe-irticâl), şairlerin özellikleri ve şiirde uyulması gereken âdâb, kaside ve özellikleri, uzun şiirler ve kıtalar, nesîb (gazel), medih, fahr, hicâ, tasvir, vaîd ve inzâr gibi temalar ele alınmıştır.

İbn Reşîḳ şiirde uygulanacak sanatları kapsayan belâgat ilmine otuz dokuz bölüm ayırmış (31-69), konuları henüz bütünüyle belirlenmemiş olan meânî ilmiyle ilgili olarak îcâz-ıtnâb-müsâvât mevzularıyla sınırlı kalmış, beyân ilmi sanatlarından mecaz, istiare, temsil, mesel-i sâir, teşbih ve işaret üzerinde durmuştur. Ona göre işaret kinaye, tevriye, lugaz, muammâ gibi birçok türü kapsayan geniş bir terimdir. Bedîʻ sanatlarına dair kendisinin bulduğu terdîd, tefrîʻ, tekrar, istidʻâ', istitrat, iştirak, tegāyür ile tecnîs, tetbîʻ, tasdîr, mutâbaka / tıbâk, mukabele, taksim, teshîm, tefsir, iltifat, istisna, tetmîm, mübalağa, îgāl, gulüv, teşekkük, ıttırad, tazmin, icâze, ittisâʻ, nefyü'ş-şey bi-îcâbih sanatlarını incelemiş, bu konudaki görüşleri değerlendirmiştir. Eserin sonunda Arap şiir mirasını anlamaya yardımcı olacak konular için yirmi dört bölüm tahsis edilmiş (84-107); usûl-i neseb, ensâbla ilgili bazı konular, eyyâm-ı Arab, Arap melikleri, ayın menzilleri, şiirlerde geçen mekân ve beldeler, şiirlerde yer alan nisbetli ifadeler, asil atlar, kuşlarla kehanet ve fal bakma (zecr ve iyâfe), şiirlerde yeni mânalar, çok şair yetiştirmiş Arap aileleri, şiirin okunma usulü (inşâd), şiir intihalleri, şairlere verilen ödüller gibi konular ele alınmıştır.

el-ʿUmde kısa zamanda Kayrevan çevresinde tanınmıştır. İbn Reşîḳ gibi bir saray şairi olan İbn Şeref el-Kayrevânî bundan rahatsız olarak eserde çok sayıda hata ve intihalin bulunduğunu ileri sürmüşse de bu iddialar kitabın şöhretini engelleyememiştir. Eserin daha sonraki asırlarda ününü sürdürmesinde İbn Haldûn'un Muḳaddime'sindeki, "el-ʿUmde şiir sanatını bütün yönleriyle ele alan eşsiz bir kitap ve bu konuda herkesin aradığını bulabileceği benzersiz bir kaynaktır" ifadesi etkili olmuştur. İbn Reşîḳ eserini bazan isimlerini zikrederek, bazan da zikretmeyerek alıntı yaptığı veya özetlediği otuz beş kadar kaynaktan yararlanıp ortaya koymuştur. En çok başvurduğu eserler Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i, İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif'i, İbnü'l-Muʻtezz'in el-Bedîʿi, Müberred'in el-Kâmil'i, Kudâme b. Caʻfer'in Naḳdü'ş-şiʿr'i, Rummânî'nin en-Nüket fî İʿcâzi'l-Ḳurʾân'ı, Hâtimî'nin Ḥilyetü'l-muḥâḍara'sı, Kādî Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin el-Vesâṭa fî şiʿri'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih'i, İbn Vekîʻin el-Münṣıf fî seriḳāti'l-Mütenebbî'si, Ebû İshak el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb'ıdır. Bunların dışında Sîbeveyhi'nin el-Kitâb, Ebû Ziyâd el-Kilâbî'nin en-Nevâdir, Maʻmer b. Müsennâ'nın en-Neḳāʾiż, Ahfeş el-Evsat'ın Kitâbü'l-Ḳavâfî, Ebû Zeyd el-Ensârî'nin en-Nevâdir, İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ (veya Cevâhirü'l-elfâẓ), Ebû Zeyd el-Kureşî'nin Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab, Câhiz'in el-

Ḥayevân, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân ve Meʿâni'ş-şiʿri'l-kebîr, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât, İbnü'l-Cerrâh'ın el-Varaḳa, İbn Düreyd'in el-Cemhere, Ebû Bekir es-Sûlî'nin Aḫbârü'l-Buḥtürî, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-Envâʿ, Âmidî'nin el-Muvâzene, Sâhib b. Abbâd'ın Kitâbü'l-Keşf ʿan mesâviʾi şiʿri'l-Mütenebbî, İbn Cinnî'nin Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî ve el-Muḥteseb, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin et-Tems̱îl ve'l-muḥâḍara, Di'bil el-Huzâî'nin Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ adlı eserleri faydalanılan kaynaklardır. el-ʿUmde'de Di'bil'in Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾsı ile Zeccâcî'nin el-Envâʿı gibi tamamı, İbn Vekî'in el-Münṣıf'ı ile Abdülkerîm en-Nehşelî'nin

el-Mümtiʿi gibi bir kısmı kayıp olan eserlerden nakillere ve Ali b. Ebü'r-Ricâl'in bazı şiirlerine yer verilmiş olması onun değerini arttırmaktadır. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî naḳdi kelâmi'ş-şâʿir ve'l-kâtib adlı eserinde büyük ölçüde el-ʿUmde'den yararlandığı gibi İbn Haldûn Muḳaddime'sinin şiirle ilgili kısımlarında, Kāsım es-Sicilmâsî el-Menzaʿu'l-bedîʿinde aynı eserden yararlanmıştır. el-ʿUmde'yi İbnü's-Serrâc eş-Şenterînî (Cevâhirü'l-âdâb ve ẕeḫâʾirü'ş-şuʿarâʾ ve'l-küttâb, Escurial Library, nr. 352), Osman b. Ali es-Sıkıllî (el-ʿUdde fi'ḫtiṣâri'l-ʿUmde, İskenderiye Belediye Ktp., Edeb, nr. 98), ayrıca Muvaffakuddin Abdüllatîf el-Bağdâdî ihtisar etmiştir.

el-ʿUmde'nin I. cildi ilk defa Tunus'ta basılmış (1282/1865), eserin tamamı Muhammed Bedreddin en-Na'sânî tarafından el-ʿUmde fî ṣınâʿati'ş-şiʿr ve naḳdih adıyla yayımlanmış (I-II, Kahire 1325/1907), bu neşirden yararlanılarak aynı yerde üçüncü baskısı yapılmıştır (1344/1925). Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih ve naḳdih adıyla hazırladığı neşir iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1353/1934, 1374/1955, 1383/1963; Beyrut 1974, 1981). Eseri zengin indeksler ve inceleme kısmı ilâvesiyle Muhammed Karkazân da yayımlamış (I-II, Beyrut 1408/1988), yeni bir neşri Kayrevan'ın İslâm kültür başşehri ilân edilmesi münasebetiyle Tevfîk en-Neyfer, Muhtâr el-Ubeydî ve Cemâl Hamâde tarafından gerçekleştirilmiştir (I-III, Tunus 2009).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I, 7-8; ayrıca bk. neşredenin girişi I, 3-9; a.e. (nşr. M. Karkazân), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 9-37; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 112; İbnü'l-Kıftî, İnbâhürruvât, I, 333, 338-339; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 164; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, Kahire, ts., s. 540; Abdülazîz el-Meymenî, İbn Reşîḳ, Kahire 1343, s. 77; Brockelmann, GAL, I, 374; Suppl., I, 540; Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 228-233; Ahmed Yezen, en-Naḳdü'l-edebî fi'l-Ḳayrevân fi'l-ʿahdi'ṣ-Ṣanhâcî, Ribât 1977, s. 141-263; G. J. H. van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 112-127; Abdürraûf Mahlûf, İbn Reşîḳ el-Ḳayrevânî, Kahire 1983, s. 64; a.mlf., İbn Reşîḳ en-nâḳıd eş-şâʿir, Kahire 1965, s. 86; a.mlf., "el-ʿUmde", Tİ, III, 889-900; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 444; M. Akif Özdoğan, Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri (doktora tezi, 2000), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 126-130; Moh. Ben Cheneb, "İbn Reşîk", İA, V/2, s. 781.

M. Akif Özdoğan

UMDETÜ’l-AHKÂM

(عمدة الأحكام)

Cemmâîlî’nin (ö. 600/1203) Øaḥîḥayn’da ittifakla rivayet edilen ahkâm hadislerine dair eseri.

Kaynaklarda ʿUmdetü’l-aḥkâm min kelâmi ḫayri’l-enâm ʿaleyhiṣṣalâtü ve’s-selâm, el-ʿUmde fi’l-aḥkâm fî meʿâlimi’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm ve el-ʿUmde fi’l-aḥkâm fî meʿâlimi’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm ʿan ḫayri’l-enâm Muḥammed ʿaleyhiṣṣalâtü ve’s-selâm mimme’t-tefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân gibi adlarla anılan eser kısaca ʿUmdetü’l-aḥkâm ve el-ʿUmde fi’l-aḥkâm isimleriyle bilinmektedir. Müttefekun aleyh olan 420 kadar ahkâm hadisini bir araya getiren bu eser, Cemmâîlî’nin çağdaşı İbnü’l-Harrât’ın (ö. 582/1186) el-Aḥkâmü’l-kübrâ, el-Aḥkâmü’l-vüsṭâ ve el-Aḥkâmü’ṣ-ṣuġrâ adlı eserleri bir yana bırakılırsa, ahkâm hadislerini derleyen ilk müstakil eser kabul edilebilir. ʿUmdetü’l-aḥkâm çok ilgi görmüş, ders halkalarında okunmuş, ezberlenmiş ve bir el kitabı haline gelmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, s. 68). ʿUmdetü’l-aḥkâm, daha sonraki dönemlerde birçok âlimin ahkâm hadisleri konusuyla ilgilenmesine öncülük etmiş; Mecdüddin İbn Teymiyye el-Münteḳā min aḫbâri’l-Muṣṭafâ, Nevevî el-Ḫulâṣa fî eḥâdîs̱i’l-aḥkâm (Ḫulâṣatü’l-aḥkâm), İbn Dakīkul‘îd el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i’l-aḥkâm, İbn Abdülhâdî el-Muḥarrer fi’l-ḥadîs̱ ve İbn Hacer el-Askalânî Bulûġu’l-merâm adlı eserlerini bu örnekten esinlenerek kaleme almışlardır.

ʿUmdetü’l-aḥkâm, Hanbelî fıkıh kitaplarındaki konu sıralaması esas alınarak Buhârî ve Müslim’de olduğu gibi kitap ve bab başlıklarına göre tasnif edilmiştir. Eserdeki hadisler için Buhârî’nin metinleri esas alınmış, Müslim’in rivayetlerinde herhangi bir eksiklik veya fazlalık varsa bunlara işaret edilmiş, hadis farklı bir ifade ile nakledilmişse bu da gösterilmiştir. Metinlerden sonra yer yer kelime açıklamaları yapılmış, gerektiğinde hadisteki şahısların kimlikleri belirtilmiştir. ʿUmdetü’l-aḥkâm’ın kitap sayısı bazı neşirlerde on beş ve on dokuz, bab sayısı altmış üç, altmış dört ve altmış sekiz diye gösterilmiştir. Bu farklılığın sebebi bazan kitap başlıklarının bab, bab başlıklarının kitap olarak kaydedilmesidir. Eserin

neşirleri farklı nüshalara dayandığı için hadis sayısı 407, 410, 420, 427, 448, 459 ve 501 şeklinde değişmektedir. Bunun asıl sebebi, Cemmâîlî'nin eserini şerheden âlimlerden bir kısmının Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bulunup müttefekun aleyh olmayan hadisleri de esere ilâve etmiş olmasıdır. Eseri on beş yazma nüshaya dayanarak yayına hazırlayan Mustafa Abdülkādir Atâ'nın hadis sayısını 420 olarak tesbit etmesi doğruya en yakın belirleme olarak görülmektedir.

Günümüze pek çok nüshası ulaşan eser el-ʿUmde fi'l-aḥkâm fî meʿâlimi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (Delhi 1895; Kahire 1342; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1373, 1407/1986; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, baskı yeri yok, 1376; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986) ve ʿUmdetü'l-aḥkâm min kelâmi ḫayri'l-enâm (Kahire, ts.; Riyad 1385/1965; Riyad, ts.; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire, ts.; Medine 1395; Cidde 1406/1985; nşr. Mahmûd el-Arnaûd - Şuayb el-Arnaûd, Dımaşk-Beyrut 1408/1987) adıyla birçok defa neşredilmiş ve ʿUmdetü'l-aḥkâm ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Mehmet Yılmaz - Ayhan Kalaycı, İstanbul 1985). Müellifin vefatından kısa bir süre sonra meşhur olan kitap, farklı mezheplere mensup birçok âlim tarafından kendi mezheplerinin esaslarına göre şerhedilmiş, ayrıca eser ve şerhleri üzerine pek çok hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Şerhler arasında en çok bilinenleri İbn Dakīkul'îd'in İḥkâmü'l-aḥkâm şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm (Delhi 1313/1895; Kahire 1342; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī - Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1372; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, I-II, Beyrut 1374/1955, Beyrut 1407/1987, Kahire 1418/1997; nşr. Tâhâ Sa'd - Mustafa el-Hevvârî, I-II, Kahire 1396/1976; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Kahire 1410/ 1990); Alâeddin Ali b. Dâvûd İbnü'l-Attâr eş-Şâfiî'nin el-ʿUdde fî şerḥi'l-ʿUmde fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm (nşr. Nazzâm Muhammed Sâlih Ya'kūbî, I-III, Beyrut 1427/2006); Fâkihânî'nin Riyâżü'l-efhâm fî şerḥi ʿUmdeti'l-aḥkâm (nşr. Şerîfe el-Ömerî, Beyrut 1430/2009; nşr. Nûreddin Tâlib, Küveyt 1431/2010); Bedreddin ez-Zerkeşî'nin en-Nüket ʿale'l-ʿUmde fi'l-aḥkâm (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1428/2007); İbnü'l-Mülakkın'ın el-İʿlâm bi-fevâʾidi ʿUmdeti'l-aḥkâm (nşr. Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Müşeykıh, I-X, Riyad 1417-1421/1997-2000);

Şemseddin es-Seffârînî'nin Keşfü'l-lis̱âm şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm (nşr. Nûreddin Tâlib, I-VII, Küveyt 1428/2007); Abdülkādir Bedrân'ın

Mevridü’l-efhâm min selsebîli ʿUmdeti’l-aḥkâm; Abdurrahman b. Nâsır es-Sa‘dî’nin Şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm (nşr. Enes b. Abdurrahman b. Abdullah el-Akīl, I-III, Küveyt 1431/2010); Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih Âlü Bessâm’ın Teysîrü’l-ʿallâm şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm (I-II, Kahire 1380, 1381; Mekke 1393, 1404/1984, 1405/1985; Beyrut 1398/ 1978; I-III, Cidde 1407/1987) ve Ḫulâṣatü’l-kelâm ʿalâ ʿUmdeti’l-aḥkâm (Kahire 1382/1962); Hasan Süleyman en-Nûrî - Alevî b. Abbas el-Mâlikî’nin Neylü’l-merâm şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm (Mekke 1381, 1390); Ahmed b. Yahyâ en-Necmî’nin Teʾsîsü’l-aḥkâm ʿalâ mâ saḥḥa ʿan ḫayri’l-enâm bi-şerḥi eḥâdîs̱i ʿUmdeti’l-aḥkâm (Câzân 1400); Muhammed b. Sâlih b. Useymîn’in Tenbîhü’l-efhâm şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm (Dübey 1426/2005); Faysal b. Abdülazîz Âlü Mübârek’in Ḫulâṣatü’l-kelâm şerḥ ʿalâ ʿUmdeti’l-aḥkâm (Kahire 1369, Riyad 1379, 1422/2001); Ebû Üsâme Süleym b. Îd el-Hilâlî’nin Zübdetü’l-efhâm bi-fevâʾidi ʿUmdeti’l-aḥkâm (I-II, Beyrut 2007) ve İsmâil b. Muhammed el-Ensârî’nin el-İlmâm bi-şerḥi ʿUmdeti’l-aḥkâm (Riyad 1400/1980) adlı eserleridir. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî ʿUmdetü’l-aḥkâm üzerine yazılmış kırk beş şerh, hâşiye ve ta‘lik tesbit etmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, neşredenin girişi, s. 59-63).

İbnü’n-Nakkāş’ın İḥkâmü’l-aḥkâmi’ṣ-ṣâdire min beyni şefeteyyi seyyidi’l-enâm adlı eseri (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Kahire 1409/1989) ʿUmdetü’l-aḥkâm’ın tekmilesi mahiyetinde olup Bedevî Abdüssamed Tâhir İḥkâmü’l-aḥkâm’ı yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1406/1986, Câmiatü Ümmi’l-kurâ, Mekke). İbnü’n-Nakkāş ayrıca ʿUmdetü’l-aḥkâm üzerine sekiz ciltlik bir şerh yazdığını belirtmektedir (Safedî, III, 98). İbn Merzûk el-Hatîb’in Teysîrü’l-merâm fî şerḥi ʿUmdeti’l-aḥkâm’ı İbn Dakīkul‘îd ve Fâkihânî’nin şerhlerinin bazı ilâvelerle birleştirilmesinden ibarettir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, I, 438). Emîr es-San‘ânî, İbn Dakīkul‘îd’in İḥkâmü’l-aḥkâm’ına dair el-ʿUdde ʿalâ Şerḥi’l-ʿUmde (Kahire 1960) ve el-ʿUdde ḥâşiye ʿalâ İḥkâmi’l-aḥkâm (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-IV, Kahire 1410/1990) adıyla iki hâşiye yazmıştır. İbn Hacer el-Askalânî’nin en-Nüket ʿalâ şerḥi’l-ʿUmde isimli kitabı, İbnü’l-Mülakkın’ın kaleme aldığı şerh üzerine bazı notlar ihtiva etmekte olup tamamlanmamıştır. Kâtib Çelebi’nin ʿUddetü’l-efhâm fî şerḥi ʿUmdeti’l-aḥkâm adıyla zikredip Ebû Bekir eş-Şâşî’ye ait el-ʿUmde fî fürûʿi’ş-Şâfiʿiyye adlı eserin şerhi olduğunu söylediği kitabın da (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1169-1170) Cemmâîlî’nin ʿUmdetü’l-aḥkâm’ının Ali b. Muhammed el-

Hâzin tarafından yapılan şerhi olduğu belirtilmektedir (DİA, XVII, 126).

ʿUmdetü'l-aḥkâm'ın ricâli hakkında da çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda Abdülkādir b. Muhammed es-Sa'bî Ricâlü ʿUmdeti'l-aḥkâm (Medine Ârif Hikmet Ktp., Usûlü'l-hadîs, nr. 35), Cemâleddin Abdullah ez-Zevlî Ricâlü'l-ʿUmde, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ el-Ebnâsî el-ʿUdde ʿalâ ricâli'l-ʿUmde (Rabat, nr. 3175), İbnü'l-Mülakkın el-ʿUdde fî maʿrifeti ricâli'l-ʿUmde, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî Ricâlü'l-ʿUmde ve Alevî b. Abbas el-Mâlikî İtḥâfü'ṭ-ṭullâb li-terâcimi men ẕükire fi'l-ʿUmde mine'r-ruvâti ve'l-aṣḥâb adıyla birer eser kaleme almıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Tesmiyetü men ʿurife mimmen übhime fi'l-ʿUmde adlı kitabında bu eserdeki hadislerde geçen müphem şahısların kimliğini tesbit etmiş (Mektebetü'l-Ezher, Mecmûa, nr. 109, vr. 113-128), Ebû Yâsir Muhammed b. Ammâr el-Mâlikî el-İḥkâm fî şerḥi ġarîbi ʿUmdeti'l-aḥkâm'ında eserde yer alan garîb lafızları açıklamış, Bedreddin İbn Ferhûn, el-ʿUdde fî iʿrâbi'l-ʿUmde'sinde (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 395; İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Hadis, nr. 4) kitabı i'rab açısından incelemiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, neşredenin girişi, s. 9-10, 63-64).

BİBLİYOGRAFYA

Cemmâîlî, el-ʿUmde fi'l-aḥkâm fî meʿâlimi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986; İbn Dakīkul'îd, İḥkâmü'l-aḥkâm şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1418/1997, neşredenin girişi, s. 3-9; Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, III, 98; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿale'l-ʿUmde fi'l-aḥkâm (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1428/ 2007, s. 67-69; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-11, 59-64; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1164-1165, 1169-1170; Brockelmann, GAL, I, 438; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 37; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, II, 1223-1227; Ali Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", a.e., XVII, 126.

Mehmet Efendioğlu

UMDETÜ EHLİ’t-TEDKĪK

(عمدة أهل التدقيق)

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin (ö. 895/1490) akaide dair dört eserinin ortak adı olan ʿAḳāʾidü’s-Senûsî’nin üçüncü kitabı ʿAḳīdetü’s-Senûsî el-vusṭâ’nın kendisi tarafından yapılan şerhi

(bk. AKĀİDÜ’s-SENÛSÎ).

UMDETÜ EHLİ’t-TEVFÎK

(عمدة أهل التوفيق)

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin (ö. 895/1490) akaide dair dört eserinin ortak adı olan ʿAḳāʾidü’s-Senûsî’nin dördüncü kitabı ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd el-kübrâ’nın kendisi tarafından yapılan şerhi

(bk. AKĀİDÜ’s-SENÛSÎ).

UMDETÜ'l-KĀRÎ

(عمدة القاري)

Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) tarafından yazılan Saḥîḥ-i Buḫârî şerhi

(bk. el-CÂMİU's-SAHÎH).

UMEYR b. ADÎ

(عمير بن عدي)

Umeyr b. Adî b. Hareşe el-Hatmî el-Ensârî

Sahâbî.

Medine'nin iki büyük kabilesinden biri olan Evs'in Benî Hatm koluna mensuptur. Babası Benî Hatm'in şairlerinden biriydi. Annesi Ümeyye bint Vâhib'dir. Umeyr kabilesinden müslüman olan ilk kişidir. Aynı kabileden Huzeyme b. Sâbit ile birlikte Benî Hatm'in putlarını kırdıkları bilinmektedir. Birçok kaynakta Umeyr'in âmâ olduğu, bazılarında ise gözlerinin zayıf gördüğü kaydedilmektedir (İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1218). Bir kısım kaynaklarda (meselâ bk. a.g.e., a.y.) Uhud'da ve daha sonraki gazvelerde bulunduğu zikredilmekle birlikte görme kusurundan dolayı savaşlara katılamadığı bilgisi daha meşhurdur. İbn Abdülberr'in diğer bir eserinde Umeyr'i Uhud şehidleri arasında sayması (ed-Dürer, s. 155), bu konuda İbn Hazm'ın verdiği bilgiyi (Cevâmiʿu's-sîre, s. 134) sehven tekrarlamasından kaynaklanmış olmalıdır,

çünkü Uhud'da şehid olan Umeyr değil kardeşi Hâris'tir (İbn Hacer, III, 33).

Umeyr b. Adî, İslâmiyet hakkında ağır sözler söyleyen, Hz. Peygamber'i hicveden ve Medine halkını onu öldürmeleri için kışkırtan Asmâ bint Mervân'ı katletmesine dair bir rivayetle tanınır. Asmâ, Umeyr'in kabilesinden Yezîd b. Zeyd'in karısı olup kaynaklarda anlatılan olay Bedir Gazvesi'n-den birkaç gün sonra gerçekleşmiştir. Buna göre Asmâ'nın tavrından çok incinen Resûl-i Ekrem'in, "Bu kadına hak ettiği cevabı verecek bir kimse yok mu?" şeklindeki sözünü duyan Umeyr, "Allahım! Eğer Resûlullah Bedir'den sağ salim dönerse bu kadını öldüreceğim" diyerek adakta bulunur. Bedir Gazvesi'nin ardından ramazan ayının bitimine beş gün kala bir gece Asmâ'nın evine girerek onu öldürür ve aynı gün sabah namazını Mescidi Nebevî'de kılar. Hz. Peygamber onu mescidde

görünce durumu tahmin eder. Yaptığı işin Resûl-i Ekrem tarafından nasıl karşılanacağını bilmeyen ve Asmâ'nın ailesinden çekinen Umeyr, Resûlullah'ın, "Endişe etme, Benî Hatm'de onun için iki keçi bile tokuşmaz" demesi üzerine rahatlar. Hz. Peygamber, "Allah'a ve resulüne gıyabında yardım eden bir adam görmek isterseniz Umeyr b. Adî'ye bakın" sözleriyle ona iltifat eder. Orada bulunan Hz. Ömer, "Şu âmâya bakın, Allah'a taat konusunda ne kadar da hassas!" deyince Resûl-i Ekrem, "Ona âmâ deme, o basîrdir" karşılığını verir (Vâkıdî, I, 173). Umeyr aynı gün kabilesine döndüğü sırada Asmâ'nın cenazesi kaldırılıyordu. Asmâ'nın çocukları annelerinin kendisi tarafından mı öldürüldüğünü sorduklarında, "Evet ben öldürdüm; eğer Hz. Peygamber hakkında aynı şekilde konuşursanız sizi de öldürünceye yahut kendim ölünceye kadar çarpışmaya devam ederim" dedi. Böylece onun müslüman olduğu anlaşılınca kabilesinden daha önce İslâm'ı benimsedikleri halde kendilerini gizleyenler de inançlarını açıkça dile getirdiler. Resûl-i Ekrem'in bu olay münasebetiyle söylediği, "Onun için iki keçi bile tokuşmaz" sözü darbımesel haline gelmiştir. Daha sonra Umeyr, kabilesine Kur'an öğretmek ve imamlık yapmakla görevlendirildi. Onun, hanımlarından Ümmü'l-Hâris bint Abdullah'tan Hâris, Adî, Abdurrahman ve Ümmü Saîd adlı çocukları; Nesîbe bint Ebû Talha'dan da Abdullah ve Münzir isimli iki oğlu dünyaya geldi. Kendisinden sonra imamlık görevini oğlu Abdullah devam ettirdi. İbn Hacer'e göre Umeyr'in Hz. Peygamber döneminde vefat etmiş olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 2-3, 172-174; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebî (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 313-315; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 27-28; İbn Hazm, Cevâmiʿu's-sîre, Beyrut 1403/1983, s. 134; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1217-1218; a.mlf., ed-Dürer fî iḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1983, s. 155; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), III, 135; a.mlf., el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, III, 161; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Alefe), Amman, ts. (Beytü'l-efkâr ed-devliyye), s. 909;

Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997, VIII, 20-21; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 33-34; Asri Çubukçu, "Huzeyme b. Sâbit", DİA, XVIII, 436.

Zekeriya Güler

UMEYR b. SA‘D

(عمير بن سعد)

Umeyr b. Sa‘d b. Ubeyd el-Ensârî

Sahâbî.

Medine’nin iki büyük kabilesinden biri olan Evs’e mensuptur. Babası Ebû Zeyd Sa‘d ilk müslümanlardan olup Bedir Gazvesi’ne katılmıştır. Ebû Zeyd’in ensarın meşhur hâfızlarından Ebû Zeyd ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır (İbn Sa‘d, IV, 374-375). Enes b. Mâlik’in ifadesine göre hâfız Ebû Zeyd Hazrec kabilesindendir (İbnü’l-Esîr, IV, 293). Umeyr, babasının vefatından sonra annesinin evlendiği Cülâs b. Süveyd’in evinde büyüdü. Cülâs münafıklardan olmakla birlikte Umeyr’e iyi davranıyordu. Hz. Peygamber’in Tebük Gazvesi’nde bulunduğu sırada münafıklar hakkında inen bazı âyetler üzerine Cülâs, “Muhammed’in dedikleri doğru ise biz eşeklerden beter durumdayız” deyince Umeyr, “Ben Resûlullah’ın doğru söylediğine, senin de eşekten beter olduğuna şahitlik ederim” diye karşılık verdi. Cülâs bu sözlerini Hz. Muhammed’e bildirmemesi için Umeyr’i uyardıysa da Umeyr, Resûl-i Ekrem’e haber vermediği takdirde vahiy gelip durumun açığa çıkacağını, böylece kendisinin de suçlu kabul edileceğini düşünerek olayı Resûlullah’a anlattı. Bunun üzerine Resûlullah, Cülâs’ı çağırıp olayın iç yüzünü sordu, fakat Cülâs söylediklerini inkâr etti. Zor durumda kalan Umeyr kendisinin doğru söylediğini tekrarlayınca, “Din ve peygamber aleyhinde olumsuz bir şey söylemedik diye Allah’a yemin ediyorlar; halbuki dinden çıkmalarına sebep olan o kelimeyi söylediler, İslâm’a girdikten sonra tekrar tekrar kâfir oldular ve ellerinin erişemeyeceği şeye yeltendiler. Onlar, Allah ve resulü müminleri Allah’ın lutfuyla maddî-mânevî zenginliğe eriştirdiği için intikam almaya kalktılar. Eğer tövbe ederlerse haklarında hayırlı olur; etmezlerse Allah onları dünyada da âhirette de acı bir azaba uğratır” meâlindeki âyet indi (et-Tevbe 9/74). Cülâs hemen tövbe ederek iman etti. Resûl-i Ekrem doğruluğu vahiyle teyit edilen Umeyr’in kulağını tutarak, “Doğru duymuşsun yavrum, rabbin seni tasdik etti” şeklinde iltifatta bulundu (İbn Abdülber, III, 1216). Bu olayın ardından

kavmi içinde itibarı artan Umeyr yaşı küçük olduğundan herhangi bir gazveye katılamadı. Medine'de duyduklarını Hz. Peygamber'e haber verdiği için münafıklar ona "kulak" diyerek alay ederlerdi. Bunun üzerine şu âyet nâzil oldu: "Onlardan bazıları 'O her söylenene kulak veriyor' diyerek Peygamber'i incitirler. De ki: O sizin iyiliğinize olanları dinleyen hayırlı bir kulaktır. O Allah'a inanır, müminlerin sözlerine güvenir. İman edenleriniz için bir rahmettir" (et-Tevbe 9/61).

Umeyr, Hz. Ömer döneminde önce Filistin bölgesine, daha sonra Humus'a yerleşti. Umeyr Humus'a gelen ilk sahâbîlerdendir. Bu sırada Suriye bölgesindeki fetihlere katıldı. Bizans'a karşı yaz aylarında yapılan seferlerin (savâif) ilkinde ve Sincar'ın fethi gibi bazı seferlerde kumandanlık yaptı; Dımaşk ve Humus valiliği görevlerinde bulundu. Hz. Ömer, onu sınamak amacıyla valilik yaptığı dönemlerde zaman zaman kendisine hediyeler gönderir, Umeyr de bunları ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Âdil bir yönetici olan Umeyr'in idareciliğini çok beğenen Hz. Ömer kendisini "nesîcü vahdihî" (eşi benzeri bulunmaz kişi) diye nitelendirir ve onun gibi yöneticilerin çok olmasını temenni ederdi. Umeyr, Hz. Osman zamanında valilikten alındı, yerine Muâviye b. Ebû Süfyân getirildi. Aynı dönemde bir süre el-Cezîre valiliği de yaptı (DİA, XXVIII, 44). Umeyr, zühd ve takvaları ile tanınan Ebü'd-Derdâ ve Şeddâd b. Evs ile birlikte ensarın üç meşhur zâhidinden biridir. Umeyr Hz. Ömer zamanındaki Humus valiliği sırasında bu şehirde (Mizzî, XXII, 374), diğer bir rivayete göre ise Hz. Osman döneminde (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 32) vefat etti. Abdullah b. Ömer Umeyr'in vefatı sırasında oğlu Abdurrahman'a, "Resûlullah'ın Dımaşk'taki ashabı içinde senin babandan daha faziletlisi yoktur" demiştir. Umeyr'den oğulları Abdurrahman ve Mahmûd ile Kesîr b. Mürre, Habîb b. Ubeyd er-Rehabî, Râşid b. Sa'd, Züheyr b. Sâlim el-Ansî, Saîd b. Süveyd, Ebû İdrîs el-Havlânî ve Ebû Talha el-Havlânî hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 374-375; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1215-1217; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLVI, 478-494; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 292-293; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXII, 371-376; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 103-105, 557-562; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 32; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 144-145; Mehmet Taştemir, “Mardin”, DİA, XXVIII, 44; Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Savâif”, a.e., XXXVI, 185.

Ayhan Tekineş

UMEYR b. VEHB

(عمير بن وهب)

Ebû Ümeyye Umeyr b. Vehb b. Halef el-Cumahî el-Kureşî (ö. 24/645 [?])

Sahâbî.

Annesi Ümmü Sühayle bint Hâşim'dir. Önceleri İslâm'a şiddetle karşı çıktığı ve müslümanlara eziyet ettiği için "Kureyş'in şeytanlarından biri" diye şöhret bulmuştu. Dârülerkam'da müslüman olan ve Habeşistan'a hicret eden oğlu Tuleyb, Bedir'e müslümanların safında katılırken kendisi ve diğer oğlu Vehb müşrik ordusunda yer aldı. Zeki ve ileri görüşlü, aynı zamanda bir savaş dehası olarak tanınan Umeyr, Bedir'de İslâm ordusunun çevresinde dolaşıp onların sayısını ve yardımcı kuvvet gelip gelmediğini tesbit etmekle görevlendirildi. Yaptığı inceleme sonunda müslümanların kararlılığını, Mekkeliler'in savaşı kazansalar bile çok sayıda kayıp vereceklerini edebî bir üslûpla ifade ederek onları vazgeçirmeye çalıştı. Bu sözleri üzerine müşrik ordusu savaştan vazgeçmek üzereyken Ebû Cehil'in kışkırtmalarıyla müşrikler yeniden gayrete geldiler ve savaşa devam etme kararı alındı. Umeyr bu kararın ardından müslümanlara ilk hücum eden kişi oldu.

Bedir Savaşı'ndaki yenilginin arkasından müşrikler çok sayıda kayıp verdi, ayrıca geride pek çok esir bırakarak Mekke'ye döndü. Bu savaşta Umeyr'in oğlu esir alınmış, kendisi de yaralanmıştı. Kâ'b b. Eşref onu Bedir'de gerektiği gibi savaşmamak ve kendilerine yardım etmemekle suçlayınca İslâm'a düşmanlığını ispatlamak için Hz. Muhammed'i öldüreceğini söyledi. Babası Ümeyye b. Halef ve kardeşi Ali'yi savaşta kaybeden amcasının oğlu Safvân b. Ümeyye ile Kâbe'nin yanında bulaşarak onunla gizlice anlaştı. Buna göre Umeyr, oğlu Vehb'in fidyesini ödeme bahanesiyle Medine'ye gidecek ve bir fırsatını bulup Hz. Muhammed'i öldürecekti; Safvân da onun borçlarını karşılayacak ve ailesinin bakımını üstlenecekti. Kılıcına zehir sürüp yola çıkan Umeyr bir sabah vakti Medine'ye ulaştı. Mescide gireceği sırada kendisini gören Hz. Ömer çevredeki sahâbîleri

yardıma çağırdı; ancak Resûl-i Ekrem müdahale etmemelerini istedi ve Umeyr ile konuştu. Rivayete göre önce gerçek niyetini gizleyen Umeyr, Hz. Peygamber'in onun Safvân ile yaptığı anlaşmayı kendisine bildirmesi üzerine müslüman oldu. Resûlullah Umeyr'e Kur'an öğretilmesini emretti ve oğlunu serbest bıraktı.

Müslümanlara yaptığı eziyetlerden pişmanlık duyan Umeyr, bir süre sonra Mekke'ye dönüp insanları gerekirse zor kullanarak dine çağırmak için Resûl-i Ekrem'den izin istedi ve Müslümanlığı kabul eden oğlu Vehb'i de yanına alıp Mekke'ye döndü. Şehre vardığında Safvân'ın yanına uğramadan evine gidince Safvân onun müslüman olduğunu anladı ve kendisine ağır hakaretlerde bulundu. Mekkeliler'i İslâm'a davet eden Umeyr kendisini engellemek isteyen şehrin ileri gelenlerine çok sert şekilde karşılık verdi, onun sayesinde pek çok kişi İslâm'a girdi. Müslümanlığına vesile olduğu kişilerle birlikte Uhud Gazvesi'nden önce Medine'ye hicret etti. Fetih günü Mekke'ye geldi; kendisiyle konuşmamaya yemin eden Safvân b. Ümeyye'nin İslâmiyet'i kabul etmesini istiyordu. Ancak Safvân can korkusuyla Mekke'den kaçmıştı. Resûl-i Ekrem, Mekke'ye girerken giydiği sarığı veya bir hırkasını Umeyr'e teslim etti ve Safvân'a eman verildiğini bildirmek üzere onu arkasından gönderdi. Umeyr, Şuaybe Limanı'nda gemiye binmekte iken Safvân'a yetişti, onu ikna edip Mekke'ye götürdü, affedilmesine ve bir süre sonra İslâm'ı benimsemesine vesile oldu.

Huneyn Gazvesi'nin ardından Hz. Peygamber, müellefe-i kulûba ganimetten büyük miktarda bağışta bulunurken Umeyr'e de bir miktar deve verdi. Umeyr ertesi yıl Tebük Gazvesi'ne katılma hususunda ağır davrandı, ancak on gün sonra Ebû Hayseme el-Ensârî ile birlikte orduya yetişti. Hz. Ömer döneminde Amr b. Âs'a gönderilen yardımcı kuvvetlerden birine kumandanlık yaptı; İskenderiye fethinde büyük yararlıklar gösterdi; diğer bazı şehirlerin fethine de katıldı. Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk yıllarında vefat etti. Resûlullah'ın halası Ervâ bint Abdülmuttalib ve Rukayka bint Kelede ile evlenen Umeyr'in Tuleyb, Vehb, Ümeyye, Übey ve Fâtıma adlı beş çocuğu vardı. Resûl-i Ekrem, Umeyr'in oğlu Vehb için tıpkı Ebû Hüreyre'ye yaptığı gibi ridâsını yayıp hayır duada bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 661-662, 702-705; IV, 1260, 1344-1348, 1372-1373; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 199-201; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 378; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, I, 163-166; III, 205; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1221-1223; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), IV, 300-301; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 272; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 36-37, 643; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 217-220.

İbrahim Hatiboğlu

UMEYRİYYE

(العميريّة)

Hattâbiyye'ye mensup Umeyr b. Beyân el-İclî'nin görüşlerini benimseyen aşırı bir Şiî fırkası

(bk. HATTÂBİYYE).

UMMAN

(bk. UMAN).

UMRÂ

(العمرى)

Bağışlayanın veya lehine bağışta bulunulan kişinin hayatıyla sınırlı olarak yapılan hibe türünü ifade eden fıkıh terimi

(bk. RUKBÂ).

UMRE

(العمرة)

İhramlı olarak Kâbe'yi tavaf edip Safâ ile Merve arasında sa'y yapmak suretiyle eda edilen ibadet.

Sözlükte "ziyaret, Kâbe ziyareti; imar" anlamlarına gelen umre fıkıhta ihrama girerek Kâbe'yi tavaf edip Safâ ile Merve arasında sa'y yapmayı ifade eder. İ'timâr "umreyi eda etmek", mu'temir "umreyi eda eden kimse" demektir. Gerek eda mekânı gerekse âdâb ve erkânı bakımından hac ve umrenin birçok ortak noktası vardır. Ancak hac hicrî takvimin belirli ay ve günlerinde eda edilen, umrede yapılanların yanında Arafat ve Müzdelife vakfeleri, Mina'da geceleme, şeytan taşlama gibi başka fiilleri de içeren kapsamlı bir ibadet ve İslâm'ın temel şartlarından biri olması dolayısıyla hac ve umreyi birbirinden ayırmak için hacca "büyük hac" (el-haccü'l-ekber; bk. et-Tevbe 9/3), umreye "küçük hac"

(el-haccü'l-asgar; bk. İbn Hibbân, XIV, 504) denilir. Umre kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de aynı âyet içinde iki defa (el-Bakara 2/ 196), bir âyette de fiil şeklinde (el-Bakara 2/158) geçer. İlk dönemden itibaren hadis ve fıkıh eserlerinde müstakil başlık altında veya hac bölümü içinde umreyle ilgili rivayet ve hükümlere yer verilmiştir. Ayrıca birçok âlim hac ve umreye dair müstakil eserler yazmış, bu konuda zengin bir literatür oluşmuştur.

Hükmü ve Sevabı. Hanefîler'in çoğunluğuna ve Mâlikîler'e göre kişinin hayatında bir defa umre yapması müekked sünnettir. Bazı Hanefîler'e göre ise umre vitir namazı ve kurban gibi vâciptir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre hayatta bir defa umre yapmak farzdır. Mekke halkının devamlı yaptığı tavaf umrenin en önemli rüknü sayıldığından Hanbelîler'in bir kısmı onların umre yapmasını farz görmemiştir. Şâfiî ve Hanbelîler umrenin farziyeti hususunda, "Hac ve umreyi Allah için tamamlayınız" âyetindeki emri (el-Bakara 2/196) ve Hz. Âişe'nin, "Kadınlara cihad gerekir mi?" sorusuna Resûl-i Ekrem'in, "Evet, onlara içinde savaş bulunmayan bir cihad gereklidir: Hac ve umre" şeklinde

cevap vermesini (İbn Mâce, “Menâsik”, 8) delil gösterirler. Anılan âyetteki emri, başlanan hac ve umrenin yarım bırakılmaması şeklinde yorumlayan Hanefîler ve Mâlikîler umrenin sünnet oluşuna Hz. Peygamber’in hadisini delil getirmişlerdir. Resûlullah umrenin vâcip olup olmadığı sorulduğunda, “Hayır, fakat umre yapmanız daha faziletlidir” karşılığını vermiş (Tirmizî, “Ḥac”, 88), ayrıca, “Hac cihad, umre ise tatavvudur” demiştir (İbn Mâce, “Menâsik”, 44). Mâlikîler’in çoğuna göre bir yılda birden fazla umre yapılması mekruhtur; ancak yapılırsa sahih olur. Resûl-i Ekrem’in imkânı bulunduğu halde bir yılda iki umre yapmaması bu hususta delil gösterilmiştir. Diğer üç mezhebe göre ise bir yılda birden fazla umre yapmak mekruh olmayıp aksine umrenin sıkça yapılması müstehaptır. Nitekim, “Umre kendinden önceki umre ile arasındaki günahlara kefârettir” (Buhârî, “‘Umre”, 1; Müslim, “Ḥac”, 437); “Peş peşe hac ve umre yapın, çünkü bunlar fakirliği ve günahları giderir” (Tirmizî, “Ḥac”, 2); “Hac ve umre yapanlar Allah’ın misafiridirler, O’na dua ederlerse icâbet eder, O’ndan bağışlanma dilerlerse bağışlar” (İbn Mâce, “Menâsik”, 5) meâlindeki hadisler bunu teyit etmektedir.

Yükümlülük Şartları. Kişinin umre yapmakla yükümlü (farz, vâcip veya sünnet) olması için gerekli şartlar belirli zaman dışında hac için gerekli olan şartlarla aynıdır. Bunlar da akıl, müslüman olmak, bulûğ, hürriyet, maddî imkâna sahip bulunmak, sağlık ve yol güvenliğidir. Kadınlar için eşin veya mahrem akrabanın refakat etmesi ve iddet halinde olunmaması da şarttır; ancak Şâfiîler’e göre güvenli bir ortamda kadınlar grup halinde eş veya mahrem akraba olmadan da farz umreyi eda edebilir. Bir kişi maddî imkâna sahip değilken umre yaparsa farzı yerine getirmiş sayılır. Bulûğ ve hürriyet şartları bulunmadan yapılan umre sahih olmakla birlikte farz yerine geçmez; çocuğun bulûğdan, kölenin hürriyetine kavuşmasından sonra tekrar umre yapması gerekir. Akıl ve Müslümanlık şartları bulunmadan yapılan umre sahih değildir. Hanbelîler’e göre şartları gerçekleştiği zaman umre hemen yapılmalıdır, Şâfiîler’e göre ise geciktirilmesi câizdir.

Eda Şekli. Umre tek başına veya hac ibadetiyle birlikte eda edilebilir. Tek başına umre yapmak istendiğinde ihrama girerken yalnız umreye niyet edilir. Hac ayları dışında veya hacdan sonra yapılan ya da hac aylarında yapılmakla birlikte kendisinden sonra hac yapılmayan umre bu kısma dahildir. Hacla birlikte eda edilen umreye gelince bu da temettu‘ ve kırân

haccıyla beraber olmak üzere iki türlüdür. İhrama girerken temettu‘ haccına niyet edilmesi halinde önce umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra Arafat’a çıkarken hac için tekrar ihrama girilir ve hac eda edilir. Kırân haccı için niyet edildiğinde ise önce umre yapılır ve ihramdan çıkmadan hac eda edilir; yani umre ve hac aynı ihram içinde yerine getirilir. Bu durumda ulemânın çoğunluğuna göre umre ve haccın fiilleri (menâsik) iç içe girer ve hac ile umre için bir tavaf ve bir sa‘y yeterli olur. Hanefîler’e göre ise umre ve hac için ayrı ayrı tavaf ve sa‘y yapılması gerekir. Umre bu üç şekilden birine göre eda edildiği takdirde gerek farz gerek vâcip gerek sünnet diyenlerin büyük çoğunluğu bunu sahih ve yeterli görmektedir. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, kırân haccıyla yapılan umrenin ve Mekke’ye çok yakın olduğundan Hil bölgesi sınırından yapılan umrenin farz umre yerine geçmeyeceğini belirtmiştir. Kırân haccında yaptığı umreden sonra Hz. Peygamber’in Âişe’ye Ten‘îm’den tekrar umre yaptırması buna delil gösterilmiştir. Hanbelîler’in çoğunluğuna göre ise, “Safâ ve Merve arasında yaptığın sa‘y hem hac hem umre için yeterlidir” hadisi (Müslim, “Ḥac”, 133) ve Resûl-i Ekrem’in bu umreyi özel durumu sebebiyle Hz. Âişe’nin gönlünü almak için yaptırdığını gösteren rivayetler (Müslim, “Ḥac”, 136) delil olup kırân haccında umreyle beraber yapılan hac nasıl farz hac yerine geçiyorsa umre de aynı şekilde farz umre yerine geçer.

Vakti. Hanefîler’e göre arefe günü ve kurban bayramının dört gününde umre yapmak tahrîmen mekruhtur. Bu konuda Hanefîler, Hz. Âişe’nin bu günlerde umre yapmanın câiz olmadığına dair sözüne (Beyhakī, IV, 346), ayrıca umreyle uğraşmanın haccı engellemesi, hac sebebiyle umreyi düzgün eda etmenin zorluğu gibi gerekçelere dayanmışlardır. Çoğunluk ise hac ibadetiyle meşgul olmayan kişinin hac günlerinde umre yapabileceği ve umrenin her zaman kerâhetsiz câiz kabul edildiği görüşündedir. Hac yapan kişinin hac ihramında bulunduğu müddetçe umre ihramına niyet etmesi sahih değildir. Ramazanda yapılan umre diğer zamanlardakinden efdaldir. Hz. Peygamber, “Ramazanda umre hacca (bir rivayette benimle yapılan hacca) denktir” buyurmuştur (Buhârî, “‘Umre”, 4; Müslim, “Ḥac”, 221-222). Hac aylarında (şevval, zilkade, zilhicce) umre yapmak Câhiliye döneminde çok kötü bir davranış sayılırken İslâmiyet bu anlayışı kaldırmıştır. Resûl-i Ekrem Hudeybiye seferi, Umretü’l-kazâ ve Huneyn Gazvesi dönüşünde hicretin 6, 7 ve 8. yıllarının zilkade aylarında üç umre yapmış, bir umre de Vedâ haccıyla birlikte eda etmiştir (Buhârî, “‘Umre”,

3; Müslim, “Ḥac”, 217; ilgili rivayetler ve açıklaması için bk. Kandehlevî, Ḥaccetü’l-vedâʿ ve cüzʾü ʿumrâti’n-nebî). Bununla birlikte Hz. Ömer ve bazı âlimler umrenin hac ayları dışında ayrı bir yolculuk ve niyetle eda edilmesini daha faziletli görmüştür (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 67; Kandehlevî, VI, 331). Câhiliye döneminde receb ayında umre makbul sayılmışsa da Hz. Peygamber’in bu yönde bir teşvik veya uygulaması olmamıştır. Resûl-i Ekrem’in receb ayında umre yaptığına ve bu ayda yapılan umrenin faziletine dair rivayetlerin hatalı, zayıf veya uydurma olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte haram ayların faziletine binaen receb ayında umre vb. ibadetlerin eda edilmesinin daha faziletli olduğunu belirten âlimler de vardır (bk. RECEB). Hanefîler Mekkeliler’in, Mekke’de mukim olanların ve mîkāt sınırları içinde oturanların hac aylarında umre yapmasını mekruh görmüştür; çünkü ekseriyetle hac yapan Mekke ve civarı sakinleri bu durumda kendileri için mekruh sayılan temettuʿ haccı yapmış olacaktır;

bunu yapanların Hanefîler’e göre ceza kurbanı kesmesi gerekir. Çoğunluğa göre ise Mekke ve civarında oturanların temettuʿ haccı yapması câizdir ve temettuʿ kurbanı kesmeleri gerekmez.

Farz (Rükün) ve Vâcipleri. Hanefîler’e göre umrenin rüknü tavaf, şartı ihram, diğer üç mezhebe göre ise rükünleri ihram, tavaf ve saʿydır. Şâfiîler ayrıca tıraş olmayı ve rükünler arasında sıraya uymayı da (muvâlât) rükün saymıştır. Hanefîler’e ve Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre saʿy rükün değil vâciptir. Tavaf ile saʿy arasında tertibi gözetmek önce tavaf, sonra saʿy yapmak Hanefîler’e göre umrenin geçerliliği için şarttır. a) İhram. Çoğunluğa göre umre yapmaya niyet etmekle kişi ihrama girmiş sayılır. Hanefîler’e göre niyet yanında telbiye veya Allah’ın yüceltilmesini içeren zikir ya da telbiye yerine geçen kurban sevketme yahut kurbanlık hayvanları belli şekilde işaretleme de gerekir. Ebû Hanîfe’ye ve Muhammed’e göre telbiyenin ihrama girerken yapılması şarttır. Mâlikîler’den İbn Habîb’e göre de telbiye şart olup telbiyesiz veya telbiyeye benzer bir zikir yapılmadan ihram sahih kabul edilmez. Çoğunluğa göre ise telbiye şart değildir. Mâlikîler telbiyeyi vâcip, ihrama girerken söylenmesini sünnet, Şâfiî ve Hanbelîler her hâlükârda sünnet görmüşlerdir. İhrama mîkātta girmek ve ihram yasaklarından sakınmak vâciptir (ayrıca bk. İHRAM). Mîkāt sınırları dışından gelen kimseler (âfâkî) mîkāt yerlerinden veya onların hizasından ihrama girerler. Mîkāt sınırları

içinde olup Harem bölgesi dışında yaşayanlar Hanefîler’e göre Hil sınırından, Mâlikîler’e göre evinden ya da mahalle camisinden, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre köy veya kasabalarının sınırları içinde ihrama girerler. Harem bölgesinde oturan Mekkeliler ve Mekke ya da Harem bölgesinde geçici olarak ikamet edenler Harem-Hil sınırına giderek oradan ihrama girerler. Mekke ve Harem bölgesinde bulunanların ihrama girmesi konusunda Hil bölgesindeki hangi yerin daha faziletli olduğu tartışılmıştır (bk. HİL). Hacdaki ihram yasakları umre ihramı için de geçerlidir. Erkeğin dikişli elbise, çorap vb. şeyler giymesi, başını veya yüzünü örtmesi, ayak bileklerini örten ayakkabı giymesi, kadının yüzünü örtmesi ve eldiven giymesi yasaktır. Hem erkek hem kadın için geçerli olan yasaklar şunlardır: Koku sürmek, kokulu şey kullanmak, saçtan yahut vücudun herhangi bir yerinden kıl koparmak veya kesmek, tırnak kesmek, avlanmak, cinsel ilişkide ve ona hazırlayıcı hareketlerde bulunmak, cinsel içerikli konuşmak, tartışmak. Umrenin rükün sayılan menâsiki tamamlanmadan gerçekleşen cinsel ilişki umrenin fesadı ve kazâsı yanında ceza kurbanı da gerektirir. Cinsel içerikli konuşma ile tartışma dışındaki yasakların çiğnenmesi halinde yasağın durumuna göre ceza kurbanı kesmek veya sadaka vermek icap eder. Hacda mekruh olan şeyler umrede de mekruhtur. Meselâ saçı taramak, vücuttan saç veya kıl koparmak ve süslenmek bunlardandır. İhrama girmeden önce yıkanmak, vücuda koku sürmek (elbiseye koku sürülmemelidir) ve iki rek‘at namaz kılmak sünnettir. Niyetten sonra telbiye çoğunluğa göre sünnet, Hanefîler’e göre farzdır. Umreye niyet ettikten sonra Hacerülesved’i selâmlayıp tavafa başlayıncaya kadar çokça telbiye getirmek çoğunluğa göre sünnettir. Mâlikîler’e göre âfâkî Harem bölgesine ulaşıncaya, Harem sınırından ihrama girenler ise Mekke’nin evlerini görünceye kadar telbiye getirirler.

b) Tavaf. Tavaf umrenin rükünlerindendir. Çoğunluğa göre yedi şavt farz iken Hanefîler’e göre dört şavt farz, üç şavt vâciptir. Tavafın hicr-i İsmâîl’in dışından sağdan sola doğru yapılması, hadesten ve necâsetten taharet, avret yerlerinin örtülmesi çoğunluğa göre tavafın şartlarından, Hanefîler’e göre vâciplerindendir. Mâlikî ve Hanbelîler şavtların peş peşe yapılmasını şart, Hanefî ve Şâfiîler sünnet saymıştır. Gücü yetenin yürüyerek tavaf yapması ve tavaftan sonra iki rek‘at namaz kılması çoğunluğa göre vâcip, Şâfiîler’e göre sünnettir. Umre tavafının sünnetleri şunlardır: Erkeklerin ilk üç şavtta hızlı ve çalımlı yürümesi, sağ omuzu tavaf boyunca açık bırakması; tavafa

Hacerülesved’den az önce başlamak, Hacerülesved’e yönelip selâm vermek ve mümkünse onu öpmek, mümkün değilse elleriyle işaret etmek, Rüknülyemânî’ye selâm vermek ve dua etmek. Umrede kudüm tavafı yoktur; bazı âlimler umre tavafının kudüm tavafı yerine de geçeceğini söylemiştir. Umrede vedâ tavafı Hanefîler’e göre müstehap, Mâlikîler’e göre sünnet, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre vâciptir; ancak Hanbelîler’e göre Mekke ve Harem bölgesi halkına vedâ tavafı vâcip değildir.

c) Sa‘y. Umrede sa‘y Mâlikî ve Şâfiîler’e, Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre rükün, Hanefîler’e ve Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre vâciptir. Hac sa‘yinin hükümleri umre sa‘yında da geçerlidir. Sa‘yin tavaftan sonra yapılması ve sa‘ye Safâ tepesinden başlanması şarttır; Merve tepesinden başlandığı takdirde şavt geçersizdir. Hanefîler’e göre sa‘yin dört şavtının terki ceza kurbanı, üç ve üçten az şavtın terki sadaka vermeyi gerektirir. Umrede gücü yetenin yürüyerek sa‘y yapması Hanefî ve Mâlikîler’e göre vâcip, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre sünnettir. Sa‘yin şavtlarını peş peşe eda etmek çoğunluğa göre sünnet, Mâlikîler’e göre sa’yin sıhhat şartıdır. Sa‘ye niyet ve yeşil direkler arasında erkeklerin kısa adımlarla koşması da (hervele) sünnettir.

d) Tıraş Olmak. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre rükün, çoğunluğa göre ise vâciptir. Hanefîler’e göre saçın en az dörtte biri kısaltılmalı, Şâfiîler’e göre en az üç kıl kesilmeli, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre saçın her tarafından bir miktar alınmalıdır. Saçın tamamının tıraş edilmesi daha faziletlidir; ancak temettu‘ haccı yapanlar haccın sonunda ihramdan çıkarken de tıraş olabilmek için saçının bir kısmını bırakmalıdır. Kadının saçını biraz kısaltması sünnettir; saçın tamamını kestirmesi yaratılışı bozmak sayılmış ve mekruh görülmüştür. İhram, tavaf, sa‘y ve tıraş gibi hacla umre arasındaki ortak fiillerde sünnetler aynıdır. Umrede nâfile hedy kurbanı kesilebilir. Hz. Peygamber, Hudeybiye seferinde umreye niyetlenmiş ve yanına hedy kurbanı almıştır (Buhârî, “Muḥṣar”, 1; ayrıca bk. HEDY).

Umrenin Eda Edilişi. Umre yapmak isteyenlerden Harem ve Hil bölgesi dışından gelenler mîkāta ulaştığında ihram giymek için hazırlık yaparlar. Harem bölgesiyle mîkāt sınırları arasında kalan Hil bölgesinde oturanlar bulunduğu yerden veya Harem sınırından ihrama girerler. Mekke ya da

Harem bölgesinde yaşayanlar ise Hil bölgesine çıkarak Harem sınırından ihrama girerler. İhram için hazırlık yapılırken sünnete uygun biçimde önce gusül abdesti alınır, temizlenilir ve koku sürülür; ihram elbisesi giyilir ve iki rek‘at ihram namazı kılınır. Vakit namazları da bu namazın yerine geçer. Daha sonra umreye niyet edilerek, “Allahım, ben umre yapmak istiyorum, onu bana kolaylaştır, onu benden kabul et, sen işiten ve bilensin!” (Allāhümme innî ürîdü’l-umrete feyessirhâ lî ve tekabbelhâ minnî inneke ente’s-semîu’l-alîm) vb. şekillerde dua edilir. Ardından “Lebbeyke’llāhümme lebbeyk lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk inne’l-hamde ve’n-ni‘mete leke ve’l-mülk lâ şerîke lek” denilerek telbiye getirilir. Böylece ihrama girilmiş, umreye başlanmış, dolayısıyla ihram yasakları da başlamış olur. Mekke’ye girip tavafa başlayıncaya kadar telbiye getirmeye devam edilir. Mekke’ye ulaşınca hemen

Mescidi Harâm’a gidilir, Kâbe’ye yaklaşılır ve umrenin rüknü/farzı olan tavafa niyet edilir. Mümkünse Hacerülesved öpülerek veya uzaktan işaretle selâmlanır ve tekbir getirilir. Hacerülesved’in hizasından tavafa başlanır ve bu andan itibaren telbiye kesilir. Kâbe’nin etrafında yedi şavt dönülür, Hacerülesved’in hizasına her gelişte öperek veya işaret ederek selâmlama tekrarlanır. Tavaf sırasında çokça dua ve zikir yapılmalıdır. Tavaf bittikten sonra iki rek‘at tavaf namazı kılınır. Ardından tekrar Hacerülesved’e dönülür, öpülerek veya işaretle selâmlanır ve tekbir getirilir. Bunun arkasından Safâ tepesine çıkılır ve, “Şüphesiz Safâ ile Merve Allah’ın nişanelerindendir. Bu sebeple hac ve umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret edip onları tavaf edenler için bir günah yoktur. Her kim gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz Allah onu bilir ve karşılığını verir” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/158) okunur. Safâ tepesine çıktıktan sonra Kâbe’ye yönelinir ve bir süre durarak tehlil ve tekbir getirilip dua edilir. Ardından Safâ’dan inilerek Merve tepesine doğru gidilir. Merve tepesine ulaşınca durup Safâ tepesinde yapıldığı şekilde zikir ve duada bulunulur. Böylece bir şavt tamamlanmış olur. Merve’den tekrar Safâ’ya doğru gidilir, gidiş ve gelişler yedi şavta tamamlanır. Sa‘y esnasında çokça dua ve zikir yapılır. Son şavt Merve tepesinde tamamlandıktan sonra saç tamamen veya kısmen tıraş edilir ve bu şekilde ihramdan çıkılmış olur. Mekke’den ayrılmak istendiğinde vedâ tavafı yapılır.

Umrenin Fesadı. Cinsel ilişkide bulunmak umrenin fâsit olmasına yol açar.

Hanefîler’e göre tavafın dört şavtı eda edilmeden, Mâlikîler’e göre sa‘y bitmeden, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre tıraş olup ihramdan çıkmadan önce cinsel ilişkide bulunmak umreyi geçersiz kılar. Hacda olduğu gibi umrenin geçersiz olması halinde de umreye devam etmek, sonra kazâsını yapmak ve ceza ödemek gerekir. Hanefî ve Hanbelîler’e göre bu durumda ceza koyun veya keçi, Mâlikî ve Şâfiîler’e göre sığır yahut deve kesmektir. Umreyi fâsit kılmayacak ölçüde bir ilişkinin cezası da Hanefîler’e göre koyun veya keçi, Mâlikîler’e göre sığır yahut devedir. Umrenin herhangi bir rüknünün bilerek terkedilmesiyle umre fâsit olmazsa da böyle bir davranış haramdır. Dolayısıyla belli bir zamanla kayıtlı olmaksızın ilk fırsatta o rüknü eda etmek gerekir; rükün yerine getirilmeden kişi ihramdan çıkamaz ve ihram yasaklarına uymaya devam eder. Ancak zorlayıcı bir engel sebebiyle umrenin bir rüknünün yerine getirilememesi durumunda ihramdan çıkmayı mubah kılan “ihsâr” söz konusu olur. Mezheplerin ihsâr sebepleri, ihramdan çıkmanın şekli ve sonucuyla ilgili farklı görüşleri bulunmaktadır (bk. İHSÂR). Umrenin vâciplerinden birini terketmek umrenin geçersizliğine yol açmaz, ceza kurbanı kesmeyi gerektirir. Sünnetin terki ceza gerektirmese de sevaptan mahrum olmaya yol açar.

Başkası Yerine Umre Yapmak. Hacda olduğu gibi başkası yerine (niyâbet yoluyla) umre yapmak câiz görülmüştür. Hanefîler’e göre bu umre câizdir, Mâlikîler’e göre ise mekruh olmakla birlikte sahihtir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ölen veya gücü yetmeyen kişi adına umre yapmak câizdir; imkânı varken umre yapmadan ölen kişi adına onun terekesinden umre yaptırılır; kendi vasiyeti olmasa da üçüncü bir kişi onun adına umre yapabilir; gücü yetmeyen kişi adına nâfile umre yapılması da câizdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1414/1993, XIV, 504; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, IV, 346; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 213, 214, 226-228; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1385/1966, I, 136, 153-159, 167, 168, 176-183; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin

et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1411/1990, V, 13-17, 19, 27, 29, 59, 62, 64, 91, 100, 198, 208, 243, 251, 255, 304, 351, 371, 373; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1956, IV, 54; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, II, 465-470, 481, 518, 535, 539, 542, 556-557, 559-560; III, 7-9, 13, 15, 20, 22-30, 46-57, 59-64, 83-85, 87-91, 105, 127, 137, 139, 168-170, 184, 197-199, 201-202; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 460-462, 471-472, 475, 477-478, 484, 487, 502, 505, 510, 513-516, 522-523, 532-533, 535; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 84, 92, 95, 136, 147, 304; IV, 56; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş- Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 2, 21, 22; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, II, 301-302, 445; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 455-456, 468, 472-474, 477-480, 482-483, 491, 494, 498, 502, 506, 513, 523-524, 527, 530-532, 535-542, 551-552, 554, 556, 559-560, 577, 579, 581-582, 584-594, 600, 611, 615, 622; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 684-688; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 391; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Beyrut 1400/1980, VI, 331; a.mlf., Ḥaccetü'l-vedâʿ ve cüzʾü ʿumrâti'n-nebî (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1418/1997; "ʿUmre", Mv.F, XXX, 314-329; Salim Öğüt, "Umre", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 2067-2068; R. Paret - [E. Chaumont], "ʿUmra", EI² (İng.), X, 864-866.

Mehmet Boynukalın

UMRETÜ'l-KAZÂ

(عمرة القضاء)

Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'ndan sonraki yıl ashabı ile birlikte yaptığı umre (7/629).

Umre niyetiyle yola çıkıldığı halde yerine getirilemeyen umrenin ertesi yıl yapılan kazâsı olduğu için "umretü'l-kazâ", Hudeybiye Antlaşması'nda kararlaştırılmasından dolayı "umretü'l-kazıyye" ve "umretü's-sulh" diye adlandırır. Bazı âlimler ise zamanında eda edilemeyen umrenin yerine yapıldığından "umretü'l-kısas" adını vermişlerdir (İbn Hacer, VII, 500-501). İbn Abbas, "Haram ay haram aya karşılıktır; hürmetler (dokunulmazlıklar) karşılıklıdır" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/194) bu umre hakkında nâzil olduğunu söylemiştir (İbn Hişâm, IV, 5-6).

Hz. Peygamber 6. yılın Zilkade ayında (Mart 628) ashabıyla beraber umre yapmak için yola çıkmış, ancak müşriklerin Mekke'ye girmelerine izin vermemesi üzerine Hudeybiye Antlaşması'nı yaparak geri dönmüştü. Antlaşmada müslümanların bir yıl sonra Kâbe'yi ziyarete gelebilecekleri, ancak üzerlerinde sadece yolcu kılıcı taşıyabilecekleri ve şehirde üç günden fazla kalmayacakları hususu hükme bağlanmıştı. Resûlullah ertesi yıl Hudeybiye'de bulunanların umre için hazırlanmalarını söyledi; isteyen diğer müminlerin de umreye katılabileceği açıklandı ve bu husus kabilelere duyuruldu. Hudeybiye'de bulunanlar ve yeni katılanlarla birlikte umreye gideceklerin sayısı kadın ve çocuklar hariç 2000'e ulaştı (Vâkıdî, II, 731). Medine'de Uveyf b. Azba ed-Dîlî'yi (yahut Ebû Rühm el-Gıfârî'yi veya Ebû Zer el-Gıfârî'yi) vekil bırakan Hz. Peygamber kurban amacıyla altmış veya yetmiş deve hazırlanmasını söyledi ve kendi kurbanlığını bizzat işaretledi. Muhtemel bir savaşı dikkate alan Resûl-i Ekrem kılıç dışında ok ve mızrak gibi diğer silâhların alınmasını da söyledi. Bu arada Nâciye b. Cündeb başkanlığındaki bir grubu kurban edilecek develeri götürmekle, Muhammed b. Mesleme'yi 100 kişilik süvari birliğinin başında silâhları taşımakla, Beşîr b. Sa'd'ı da silâhların muhafazasıyla görevlendirdi ve bu grupları önden gönderdi. Resûlullah'ın Medine'den savaşa hazırlıklı olarak

çıkması sebebiyle umretü'l-kazâ aynı zamanda onun gazvelerinden sayılmıştır (Buhârî, “Meġāzî”, 43; Şâmî, V, 298). Ancak Vâkıdî (el-Meġāzî, I, 7), İbn Hişâm (es-Sîre, IV, 255) ve İbn Sa‘d

(eṭ-Ṭabaḳāt, II, 5-6) bunu gazveler arasında göstermez.

Resûl-i Ekrem bu umreye de müşriklerin umre yapmayı hoş karşılamadıkları zilkade ayında çıktı. 6 Zilkade 7 (7 Mart 629) tarihinde Medine'den hareket etti ve Fürû' yoluyla Medineliler'in mîkāt yeri Zülhuleyfe'ye vardı. Orada ihrama girildi, telbiyeye başlanarak Mekke'ye doğru yola çıkıldı. Diğer taraftan silâhları taşıyan süvari birliğinin Merrüzzahrân'a ulaştığını gören müşrikler telâşa kapıldılar; ancak Hz. Peygamber, Kureyş elçisine antlaşmadaki şarta uyulacağını, silâhları emniyet maksadıyla aldıklarını ve Mekke'ye silâhsız gireceklerini söyledi. Merrüzzahrân'da konaklayan Resûlullah, kılıç dışındaki silâhları Mekke'ye 3 mil uzaklıkta harem sınır taşlarının yakınındaki Batn-ı Ye'cec'e gönderip Evs b. Havlî başkanlığında 200 kişiyi silâhları korumakla görevlendirdi. Kurbanlık develeri Zîtuvâ'da bekleten Resûl-i Ekrem, devesi Kasvâ'nın üzerinde telbiye getirerek Merrüzzahrân'dan Mekke'ye hareket etti ve şehrin üst tarafındaki Seniyyetülulyâ'dan şehre girdi (Buhârî, “Ḥac”, 40). Bu sırada Mekke müşrikleri antlaşmaya göre Mescidi Harâm'ı müslümanlara bıraktılar ve onları izlemek için Kuaykıân dağının eteklerinde, Mescidi Harâm'ın çevresindeki yüksek yerlerde ve Dârünnedve'nin önünde kurdukları çadırlarda toplandılar (Buhârî, “Meġāzî”, 43; İbn Hişâm, IV, 6-7). İslâm'a karşı kinlerini devam ettiren bir grup ise müslümanları görmemek için Mekke dışına çıktı. Şehre giriş esnasında tekbir sesleri her tarafa yayıldı. Bu arada Resûl-i Ekrem'in yakınında bulunan ve umre boyunca devesinin yularını tutan şair Abdullah b. Revâha şu şiirini okuyordu: “Ey kâfir oğulları! Resûlullah'ın yolundan çekilin! Allah Kur'an'da onun hak peygamber olduğunu bildirdi. Onun yanındaki ölüm en hayırlı ölümdür. Biz onun emir ve işaretleriyle sizi yok ederiz.” Mescidi Harâm'a girince Hacerülesved'e yönelen Hz. Peygamber elindeki değnekle taşa dokunup istilâm etti ve değneği öptükten sonra tavafa başladı (İbn Mâce, “Menâsik”, 28). Onun Mescidi Harâm'a yürüyerek girdiği ve tavafını yaya olarak tamamladığı da rivayet edilmiştir (İbn Hişâm, IV, 7; Şâmî, V, 292-293).

Resûlullah, tavaf sırasında ihramının üst kısmının bir ucunu sağ koltuğunun altından alıp sol omzunun üzerine atarak sağ omzunu açık bırakmış (ıztıbâ‘), ayrıca müşrikler arasında Medine havasının müslümanları zayıf düşürdüğüne dair yayılan söylentilerin asılsız olduğunu ortaya koymak için ashabına, “Bugün kuvvet gösterip müşriklere dehşet veren kişiler Allah’ın rahmetine mazhar olsun” diyerek tavafın ilk üç şavtında kısa adımlarla koşup omuzları silkerek dik ve çalımlı yürümelerini (remel), sa‘y esnasında belli bir mesafede koşar gibi gitmelerini (hervele) söyledi (Buhârî, “Ḥac”, 55; Müslim, “Ḥac”, 240). Resûl-i Ekrem tavaf sırasında her şavtın başında Hacerülesved’i selâmladı ve çeşitli dualar okuyup ashabına da bunları okumalarını tavsiye etti. Tavafın ardından Makām-ı İbrâhim’de iki rek‘at tavaf namazı kıldılar, zemzem içtiler. Daha sonra sa‘y yapmak için ashabıyla birlikte Safâ tepesine giden Hz. Peygamber devesinin üzerinde sa‘yini tamamladı. Safâ ve Merve tepelerine her ulaştığında ve sa‘y esnasında tekbir ve tehliller okudu, ashabın dua isteklerini yerine getirdi. Müslümanların remel ve hervele yapmalarının müşrikleri şaşırttığı ve, “Medine sıtması onları zayıf düşürmemiş, zinde görünüyorlar” dedikleri nakledilir (Müsned, I, 290, 306; Buhârî, “Ḥac”, 55). Tavaf ve sa‘y esnasında Mekke müşriklerinin rahatsız edici bir davranışta bulunabilecekleri endişesiyle Resûl-i Ekrem güvenlik tedbirleriyle korunuyordu (Müsned, IV, 311, 355; Buhârî, “Meġāzî”, 43). Hz. Peygamber Merve’de sa‘yini tamamlayınca, “Burası kurban kesim yeridir; Mekke’nin her sokağı da kurban kesim yeridir” diyerek kurbanını kesti, ashabına da kurbanlarını kesmelerini söyledi. Daha sonra Hırâş b. Ümeyye tarafından tıraş edildi ve ihramdan çıktı. Resûlullah’ı Ma‘mer b. Abdullah el-Adevî’nin tıraş ettiği de rivayet edilir (Vâkıdî, II, 737). Resûl-i Ekrem’le birlikte ashap da tıraş olup ihramdan çıktı. Bu arada Hz. Peygamber, umrelerini tamamlayan 200 kişinin Batn-ı Ye’cec’e gidip savaş malzemesini korumasını ve orada bulunanların Mekke’ye gelerek umrelerini yapmalarını emretti.

Öğle vakti Bilâl-i Habeşî Kâbe’nin damına çıkarak ezan okudu. Bu durum müslümanları sevindirirken onları gözetleyen müşriklere çok ağır geldi; bazıları rahatsızlıklarını açıkça dile getirdi ve babalarının bu günleri görmedikleri için şanslı olduklarını söyledi (a.g.e., II, 737-738). Üç gün boyunca Mescidi Harâm’da ezan okundu, namaz kılındı. Müslümanlar Resûlullah’ın çevresinde onun tâlimatları doğrultusunda disiplin içerisinde

hareket ediyordu. Resûl-i Ekrem, bu müddet zarfında Ebtah'ta kendisi için kurulan çadırda ikamet etti. Bu arada muhacirler eski mahallelerini, evlerini görerek sıla özlemini gidermeye, Mekke'de kalan yakınlarıyla ilgili bilgi toplamaya çalışıyorlardı. Civardaki tepelerden müslümanları takip eden müşrikler de onların arasındaki yakınlarını merak ediyorlardı. Müşriklerin bu esnada müslümanların olgun davranışlarından etkilendikleri, İslâm'a karşı düşmanlıklarının azaldığı ve İslâmiyet'e ilgi duydukları anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in onlardan bazılarıyla yakından ilgilenmesi de bu alâkayı arttırmıştır. Resûlullah, Mekke'de bulunduğu sırada başta Hâlid b. Velîd olmak üzere Mekke'nin kabiliyetli gençlerini sormuş, Medine'ye gelmelerini istediğini söylemişti. Umreciler arasında olan Velîd b. Velîd, Resûl-i Ekrem'le karşılaşmayı arzu etmediği için şehirden ayrılan kardeşi Hâlid b. Velîd'i bulamayınca ona verilmek üzere bir mektup bıraktı. Bu mektupta Resûlullah'ın kendisini sorduğunu ve kahramanlıklarını müslümanların yanında müşriklere karşı göstermesinin onun için çok daha hayırlı olacağını ve kendisini başkalarına tercih edeceğini söylediği bildiriliyordu. Mektubu okuyunca müslüman olmaya karar veren Hâlid b. Velîd, Osman b. Talha ve Amr b. Âs ile birlikte Medine'ye gidip Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul etti. Öte yandan Resûl-i Ekrem son evliliğini bu umre sırasında amcasının baldızı Meymûne bint Hâris ile yaptı. Meymûne ile Mekke'de evlenerek vereceği düğün yemeğine müşrikleri de çağırıp onlarla konuşmayı arzu ediyordu. Ancak müşrikler umre için kendilerine verilen üç günlük sürenin dolduğunu söyleyip şehri terketmeleri gerektiğini bildirdiler. Bu yüzden evlilik Mekke-Medine yolu üzerinde bugün Nüveyriye diye anılan Serif mevkiinde gerçekleşti (Buhârî, "Meġāzî", 41, 43; Müslim, "Nikâḥ", 48). Umre yolculuğu yaklaşık bir ay sürdü ve zilhicce ayının başlarında Medine'ye dönüldü.

Umretü'l-kazâ hicretten sonra ilk Kâbe ziyareti, aynı zamanda umrenin ilk uygulanışı olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'in Hudeybiye öncesinde Kâbe ziyaretiyle ilgili olarak gördüğü rüyanın aynen gerçekleşmesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu rüyaya ve umreye şöyle işaret edilmektedir: "Andolsun ki Allah elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz, güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak korkmadan Mescidi Harâm'a gireceksiniz." (el-Feth 48/27). Bu umrenin yapılması, rüya hakkında müslümanların zihinlerini bulandırmak isteyen münafıkların

girişimlerini sonuçsuz bırakmış, onların fitne ve fesat teşebbüslerini boşa çıkarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 290, 305-306; IV, 311, 355; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7; II, 731-750; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, IV, 5-9, 255; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 5-6, 92-94; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 447; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 23-26; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 371-379; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 226-235; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), VII, 500-501; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 288-303; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, V, 69; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 261-262; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, XIV, 329-353; Mustafa Sabri Küçükaşçı, Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 152-153.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

UMUM

(bk. ÂM).

UMÛMÜ’l-BELVÂ

(عموم البلوى)

Kaçınılması büyük güçlüğe yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte belvâ “zahmet ve imtihan konusu olan şey” anlamındadır. Fıkıhta umûmü’l-belvâ, çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder. Terimin kapsamında yer alan hususları anlatmak üzere genel zaruret, halkın genel ihtiyacı gibi sözler de kullanılır. Belvâ ile zaruret arasında çok yakın bir ilgi vardır; bazan belvâ, bazan da zaruret fıkıhta aynı hükmün delili olarak gösterilir. Belvâ, yaygınlığından dolayı kendisinden kaçınma imkânı güçleşen ve ihtiyaçtan doğan bir çeşit zaruret şeklinde de görülebilir. Dolayısıyla umûmü’l-belvânın varlığının tesbitinde ihtiyaç veya zaruret hali, bu halin yaygınlığı ve çokça tekerrür etmesi aranır. Umûmü’l-belvâ biri fıkıh usulünde, diğeri fürû-i fıkıhta olmak üzere iki ayrı açıdan ele alınmaktadır.

1. Fıkıh usulünde umûmü’l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin delil değeri ayrı bir tartışma konusudur. Dinin “külliyyât / zarûriyyât” denilen, herkesçe bilinmesi zorunlu hükümlerinin kesin bilgi ifade edecek şekilde nakledildiği ve bu hususların haber-i vâhidle sabit olamayacağı konusunda fakihler görüş birliği içindedir. Ancak fürû hükümlerinde herkesi ilgilendiren bir hususta vârit olmasına rağmen meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmamış haber-i vâhidle amel edilip edilemeyeceği meselesi tartışmalıdır. Umûmü’l-belvâ niteliğindeki bir konuda vârit olan bir hadisin haber-i vâhid derecesinde kalmasını mânevî inkıtâ sebebi sayan Hanefîler, ihtiyaç duyacakları meselelerde insanları aydınlatmakla görevli bulunan Hz. Peygamber’in az sayıda kişiye bilgi aktarmasını ve bu bilginin daha sonra yaygınlaşmamasını, en azından meşhur derecesine ulaşmamasını mâkul görmezler. Efdaliyetle ilgili hususlarda bunu mümkün görmekle birlikte özellikle ibadetlerin rükünleri gibi temel konuların sahâbe arasında

bilinmesi gerektiğini düşünürler. Meselâ namazlarda besmelenin sesli okunmasına dair haber-i vâhid Hanefîler'ce bu gerekçeyle kabul edilmemiştir. Irak Mâlikîleri'nden İbn Hüveyzimendâd da umûmü'l-belvâ konusunda Hanefîler'le benzer görüşlere sahiptir. İbn Rüşd el-Hafîd, Mâlikîler'in Medine ehlinin ameliyle ilgili görüşlerinin umûmü'l-belvâya benzediği kanaatindedir. İbn Teymiyye de kadınlara dokunmanın abdest bozmasının umûmü'l-belvâ niteliğinde bir konu olduğunu, Resûl-i Ekrem'in mücerred dokunma ile abdestin bozulmasını ümmetine beyan etmesi ve sahâbe arasında bunun bilinmesi gerektiğini, fakat buna dair bir görüş nakledilmediğini söylerken benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır (Mecmûʿatü'l-fetâvâ, XXI, 135-139). Usulcülerin çoğunluğuna ve hadisçilere göre, senedi sahih kabul edildiği takdirde hadisin gereği ile amel edilir, hadisin meşhur olması şart değildir. Ancak Fahreddin er-Râzî umûmü'l-belvânın tercih sebebi olduğu görüşündedir; bir haberin umûmü'l-belvânın bulunduğu hususlarda âhâd yolla nakledilmesi başka bir haberle teâruzu halinde "mercûh" olmasına ve terkedilmesine yol açar (el-Maḥṣûl, V, 592). Umûmü'l-belvânın sükûtî icmâ, kıyas, istihsan ve sedd-i zerîa kavramlarıyla da ilişkisi vardır (ayrıntılar için bk. Devserî, s. 243-320). Bu çerçevede umûmü'l-belvâ bir yandan naslarla sabit olan ruhsatları, istisnâ ve selem akidlerinin cevazı gibi hükümleri açıklayıcı bir fonksiyon görür ve ruhsat sebeplerinden birini teşkil eder, diğer yandan yeni ortaya çıkan ictihadî meselelerde kıyas yoluyla kolaylaştırıcı bir hüküm verilmesinin gerekçesini oluşturur. Serahsî'nin yaptığı istihsan tariflerinden biri, "Herkesin müptelâ olduğu konularda kolaylığı aramaktır" şeklindedir (el-Mebsûṭ, X, 145). Buna göre umûmü'l-belvâ istihsana gidilmesinin bir sebebini teşkil etmektedir.

2. Fürû hükümlerinde umûmü'l-belvâ hafifletici sebeplerdendir. Dinî hükümlerle insanlara meşakkat vermenin değil onlara hayatı kolaylaştırmanın hedef alındığını belirten ve kolaylaştırmayı teşvik eden âyetleri (el-Bakara 2/185; el-Hac 22/78) ve hadisleri (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥusnü'l-ḫuluḳ", 1; Müsned, III, 131; V, 266; VI, 85; Buhârî, "ʿİlim", 3; Müslim, "Cihâd", 3) dikkate alan fakihler umûmü'l-belvâyı da bir hafifletme sebebi kabul etmiştir. Hz. Peygamber kedi hakkında, "O necis değildir, o etrafınızda dolaşan hayvanlardandır" diyerek (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 38; Tirmizî, "Ṭahâret", 69) eti yenmeyen ve salyası necis olan kediyi, insanlarla devamlı bir arada bulunması ve ondan sakınmanın

güçlüğü dolayısıyla necis hayvanlarla ilgili genel hükümden istisna etmiş, bu husus fakihlerce umûmü'l-belvânın bir örneği sayılmıştır. Süyûtî ve Zeynüddin İbn Nüceym, "Meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir" kaidesini açıklarken yedi ayrı hafifletme sebebi sıralayarak bunların içinde umûmü'l-belvâya da yer vermişlerdir. Elbisedeki haşarat ve sinek kanı gibi az miktarda necâsetin varlığı, hayvan atıklarının karıştığı tozlu topraklı yolda elbiseye çamur bulaşması veya su sıçraması gibi kaçınılması güç durumların namaza engel teşkil etmemesi bunun örneklerindendir. Güzelhisârî'ye göre umûmü'l-belvâ ile amel zarurete dayanmaktadır. Meselâ suyu necis olmuş kuyuların veya havuzların, içine düşen pisliğin durumuna göre sularından bir miktarı boşaltılınca temiz sayılması umûmü'l-belvâ dolayısıyladır. İzmirli İsmâil Hakkı'ya göre umûmü'l-belvâ "zaruretin cümleye şümulü" demektir; zaruret ve ihtiyaç da kolaylaştırmayı gerektirir (İlm-i Hilâf, s. 170). Mecelle'nin başlangıcında yer alan bazı kaideler de (md. 17, 18, 21) bu çerçevededir.

Kaynaklarda umûmü'l-belvâya daha çok temizlikle ilgili örnekler verilirse de benzer şekilde oruçlunun yolda yuttuğu toz toprağın orucu bozmaması, teâti yoluyla alışverişin cevazı, meyvelerin henüz olgunlaşmadan satılabilmesi, kadılıkta ictihad şartının aranmaması gibi alanlardan da örnekleri bulunur. Umûmü'l-belvâ toplumda belirli bir örf ve âdetin teşekkülünden sonra, "Âdet muhakkemdir" kaidesi gereğince aile hukuku, malî muameleler ve hatta ceza hukuku gibi sahalarda da hükmün belirlenmesinde etkilidir. Umûmü'l-belvâya dayanarak câiz görülen çağdaş meseleler için namaz vakitlerinin belirlenmesinde takvime başvurulması, ezan okumada ses yükseltici kullanılması, Mescidi Harâm'da üst katlarda tavaf yapılması, oruç ve hacda kolaylık amacıyla kadınların hayızı geciktirici ilâç kullanması, paketlenmiş hazır yiyeceklerin görülmeden satın alınması, telefon gibi iletişim vasıtalarıyla veya internet üzerinden alışveriş yapılması, organ nakli, davalarda parmak izi ve imza gibi karînelere dayanarak hüküm verilmesi gibi örnekler zikredilmiştir (Devserî, s. 417-510).

Umûmü'l-belvâ sebebiyle hükümlerin hafifletilebilmesi için şartlar aranır: 1. Umûmü'l-belvâ, mevhum değil fiilen gerçekleşen ve toplumun çoğunluğunu kapsayan bir zaruret haline gelmiş olmalıdır. 2. Umûmü'l-

belvâ tabii bir durum olmalı, mükelleflerin gevşekliğinden kaynaklanmamalıdır. Meselâ mükellef mümkün mertebe necâsetten kaçınmalıdır; zira necâsetin affedilişi âdeten kaçınılamayacak kısımla ilgilidir. 3. Şer‘î-kat‘î bir nassa aykırı, mâsiyet kabul edilen bir hususta olmamalıdır. Geçmişte umûmü’l-belvâ sebebiyle hafifletilen fıkhî hükümler bulunduğu gibi günümüzde de özellikle gayri müslim ülkelerinde yaşayan müslümanlar için zarurete ve onun bir türü sayılan umûmü’l-belvâya dayalı hafifletici hükümler söz konusu edilebilir. Ancak hakkında kesin nas bulunan konularda sadece bu sebeple hafifletmeye gidilemeyeceği açıktır. Çünkü umûmü’l-belvâ, ibadetlerin ve dinin emirlerinin yerine getirilmesinde karşılaşılan bazı zorluklar ve gündelik hayatta insanların meşrû ihtiyaçlarıyla ilgili sıkıntıların giderilmesine yönelik hususlarda başvurulan bir kaidedir ve ictihadî meselelerle sınırlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “blv” md.; Müsned, III, 131; V, 266; VI, 85; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404/ 1984, I, 109-110; II, 151-153; Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1997, III, 24-28, 334, 339, 411, 507, 526; IV, 10-11; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1414/ 1993, I, 303, 364, 368-369; II, 130, 187, 189, 204, 207, 284-285; a.mlf., el-Mebsûṭ, Beyrut 1973, I, 49, 50, 51, 61, 87-88; X, 145; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. M. Abdüsselâm Abdüşşâfî), Beyrut 1413, I, 114, 115, 135-137, 195-196; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1400/1980, III, 545; V, 57-58, 64-65, 592; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1404/1984, II, 124-127; IV, 38-41, 258, 273-274; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1398, s. 62-67; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, XXI, 135-139; XXV, 130; XXVI, 104, 121; XXIX, 33; XXXII, 81-82; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü’l-ʿAṭṭâr içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 161-162, 182, 227; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-

Taḥrîr içinde), Kahire 1350-51, III, 112-115, 133, 161, 250; IV, 39, 78, 80; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1403/1983, s. 78-80, 262, 532; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1426/2005, s. 85-90; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), İstanbul 1307, s. 16; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1421/2000, I, 189, 191, 310, 314, 316, 318, 320, 323, 325, 326, 631, 632; III, 333; IV, 556; V, 354; VI, 337, 370; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 169-170, 191-192; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), s. 136-146; Müslim b. Muhammed b. Mâcid ed-Devserî, ʿUmûmü'l-belvâ, dirâse naẓariyye taṭbîḳıyye, Riyad 1420/2000; Ahmet Aydın, İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-122; a.mlf., "İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 18, İstanbul 2007, s. 49-72; Nâyif b. Cem'ân Cerîdân, Mesâʾilü muʿâṣıra mimmâ teʿummü bihi'l-belvâ fî fıḳhi'l-ʿibâdât, Riyad 1430/2009; Mus'ab Mahmûd Ahmed Kevâri', ʿUmûmü'l-belvâ ve es̱eruhâ ʿale'l-ḫaberi'l-vâḥid (yüksek lisans tezi, 1431/2010), el-Câmiatü'l-İslâmiyye-Gazze; Abdülmuiz Harîz, "Ḫaberü'l-vâḥid fîmâ teʿummü bihi'l-belvâ", Dirâsât, XXV/1, Amman 1419/ 1998, s. 27-45; Abdülmecîd Mahmûd Salâhîn, "ʿUmûmü'l-belvâ, mefhûmüh ve âşâruhü'l-fıḳhiyye", a.e., XXV/2 (1419/1998), s. 363-372; Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîler'in Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidin Değeri Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/2, Adana 2004, s. 19-31; Abdurrahman b. Muhammed b. Âyiz el-Karnî, "Ḫaberü'l-âḥâd fî ʿumûmi'l-belvâ, dirâse uṣûliyye taṭbîḳıyye", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, sy. 23, Mekke 1428, s. 205-287; "ʿUmûmü'l-belvâ", Mv.F, XXXI, 6-10.

Mustafa Baktır

UMUR BEY

(ö. 748/1348)

Aydınoğulları beyi (1334-1348).

Gazâlarını anlatan Düstûrnâme'ye göre 709'da (1309-10) Birgi'de doğdu. Aydın-İzmir yöresine hâkim olan Aydınoğulları Beyliği'nin kurucusu Mehmed Bey'in oğludur. Gazi Umur Bey, Umur Paşa diye de anılır. Bazı Batı kaynaklarında bu sonuncusundan bozma Morbassen şeklinde adı geçer. Çağdaş kayıtlarda unvanı "Gāzî-i Rabbânî, Bahâeddin Umur Paşa" olarak verilir. Henüz genç yaşta iken babası onu ele geçirdiği İzmir'in (Yukarı Kale) idaresiyle görevlendirdi. Bu sırada diğer kardeşleri Hızır Bey Ayasuluk'ta, İbrâhim Bahadır Bodemya'da, Süleyman Şah Tire'de, küçük kardeşi Îsâ beylik merkezi Birgi'de bulunuyordu. Umur Bey 727'de (1327) on sekiz yaşında iken adını duyurmaya başladı. Yazıcıoğlu Ali Selçuknâme'sinde Umur Bey'in 1327-1328'de, İlhanlılar'ın Anadolu valisi iken bağımsız hareket etmeye başlayıp uç kesimindeki Türkmenler üzerinde otorite kurmaya çalışan Timurtaş Bey'in yanına bir nevi elçilikle gönderildiğini, Eğridir'de onunla buluştuğunu ve bağlılık göstergesi olarak hediyeler sunduğunu, Timurtaş'ın haraç talep etmesi üzerine kendilerinin haracı ancak "küffâr"dan aldıklarını, müslümandan haraç istemenin doğru olmadığını söylediği, Timurtaş'ın bu karşı çıkışı beğenip onu gazâ yapmakla görevlendirdiği belirtilir. Bu bilgi doğruluğu şüpheli görülse bile yüzyıl sonra dahi onun şöhretinin sürdüğüne işaret eder.

Düstûrnâme'ye göre İzmir yöresine tayin edildiğinde yanında lalası Ahad Subaşı, veziri makamında Peşrev Bey ve oğlu Yûsuf Bey, Emîr Dündar Bey, Hacı Selman ve İlyas Bey bulunuyordu. İlk iş olarak yanındaki 1000 kişilik kuvvetle İzmir'in Latinler'in elinde kalan kıyı/liman kesimini kuşatma altına aldı. İki buçuk yıl süren kuşatmanın ardından kalenin Cenovalı idarecisi Martino Zaccaria burayı teslim edip Sakız'a gitti (1329 başı). Bu durumda Umur Bey'in 1325-1326'da henüz on beş-on altı yaşlarında iken İzmir yöresinin idaresini üstlendiği anlaşılmaktadır. İkinci önemli seferini kardeşi İbrâhim Bey ile birlikte 729 (1329) yaz aylarında

Bozcaada üzerine yaptı. Bu sırada küçük bir filo oluşturmuştu ve kendisi için yaptırdığı büyük kadırganın adını “Gazi” koymuştu. Bu kadırgadan ve inşa ettirdiği yedi küçük gemiden oluşan filosu Bozcaada önlerinde beş kalyonla (göge) iki gün boyunca çatıştı. Bunlardan birini tahrip etti, diğerleri çıkan rüzgârla kurtulup İstanbul’a yelken açtı. Ardından gerçekleştirdiği seferde hedefini Sakız adası teşkil etti. Bu vesileyle yedisi kadırga, diğerleri iğribar ve kayık olmak üzere yirmi sekiz gemilik bir filo kurdu. Ayasuluk’taki ağabeyi Hızır Bey de yirmi iki gemi verdi. Umur Bey elli gemiyle Sakız adasına saldırdı. Ahad Subaşı’yı 3000 askerle karaya çıkardı. Bizans Valisi Presto’nun savunduğu kaleyi ele geçirememekle birlikte pek çok esir ve ganimetle İzmir’e döndü. Düstûrnâme’de bu çıkartma sırasında yapılan savaşa Umur Bey’in, yanında kardeşi İbrâhim Bey olduğu halde bizzat katılıp yaya olarak çarpıştığı ve Presto’yu kaleye kapanmaya

mecbur ettiği, bütün Sakız adasını yağmaladığı belirtilir. Sakız’a yapılan bu sefer onun şöhretinin yayılmasını sağladı. Hatta ağabeyi Hızır Bey tebrik için İzmir’e gelerek onu desteklediğini herkese gösterdi. Muhtemelen bundan cesaret alan Umur Bey daha bağımsız şekilde hareket etmeye başladı. Komşu beylik olan Saruhanoğulları ile birlikte 1331’de Gelibolu seferine çıktı. Başarılı bir harekâttan sonra İzmir’e döndüğünde babası tarafından Birgi’ye çağrıldı. Burada onunla görüşüp kendisinden izinsiz niçin bu sefere çıktığını izah etmek mecburiyetinde kaldı; bağlılığını tekrarlayıp İzmir’e döndü. Onun ertesi yıl Eğriboz’a ve ardından Semadirek adasına yöneldiğine dair bilgiler vardır.

Düstûrnâme’ye göre Umur Bey babasının yanından döndükten sonra hızla yeni kadırgalar inşasını başlattı, büyük yelkenli gemilerle baş edebilecek nitelikte kadırgalar yaptırdı. 100 gemiyi Ahad Subaşı’nın emrine verdi; 150 gemi kendi idaresinde olmak üzere Ege denizine açıldı. Hedefi Yunan anakarası idi. İpsara, İşkiros (Skyros), İşkopelos adalarını aldı; Tuzla ve Mondoniça (Bodonitsa) iline çıktı, kaleyi kuşattı. Anlaşma karşılığı muhasarayı kaldırdı ve tekrar denize açıldı, bazı adaları yağmaladı. Eğriboz’a çıktı ve buranın idarecisi Messire Piyer’in (Pierre Zeno) kuvvetleriyle savaştı. Ardından haraç alarak onunla anlaştı, hatta onun kılavuzluğunda Monemvasia’ya (Monevesya / Menekşe / Benefşe) ilerledi. Burayı da aldı ve her iki şehri haraçgüzâr hale getirip İzmir’e döndü (1333).

Bu başarılı sefer üzerine babası Mehmed Bey bizzat İzmir'e oğlunu tebrike geldi; kardeşleri Hızır, Îsâ ve İbrâhim de onunla birlikteydi. Umur Bey babasını ve kardeşlerini zengin hediyelerle karşıladı, bir bakıma gücünü onlara göstermiş oldu. Ardından yeni bir seferin hazırlıklarına başladı. Bu defaki hedefi Mora yarımadası idi. 170 gemiyle denize açılan Umur Bey, Mora'ya akıncıları sevkettiği gibi Kuluri adasına asker çıkardı ve burayı yağmaladı. İzmir'e dönüşünde yine babası tarafından karşılandı ve Birgi'ye gitti. Bu sırada Bizans, Rodos ve Kıbrıs'tan gelen otuz geminin İzmir'e bir keşif harekâtı yaptığını öğrendi. Fakat kendisi yetişmeden gemiler şiddetli direniş karşısında geri çekilmişti. Düstûrnâme'de Umur Bey'in İzmir'e dönüşünün hemen arkasından babasından aldığı davet üzerine yeniden Birgi'ye gittiği, onunla buluşup birlikte ava çıktığı, av sırasında Mehmed Bey'in suya düşüp hastalandığı ve Birgi'ye getirildiği, az sonra da vefat ettiği belirtilir (Cemâziyelevvel 734 / Ocak 1334). Yedi gün Birgi'de kalan Umur Bey'in, hem amcalarının (Hamza, Osman ve Hasan) hem de ağabeyi Hızır'ın muvafakatiyle babasının yerine beyliği kabul ettiği ifade edilir. Burada dikkat çekici bir şekilde Umur Bey'in tahtı ağabeyi Hızır'a teklif ettiği ve onun tahtın Umur Bey'in hakkı olduğunu söylediği rivayeti üzerinde durulur. Olayların gerçekten bu şekilde cereyan edip etmediği konusunu teyit edecek başka bir kaynak bulunmamakla birlikte bunun ilk Osmanlı kroniklerinde zikredilen, Orhan Bey'in Osmanlı Beyliği'nin başına geçişi hadisesiyle ilginç bir benzerliği olduğunu göz önüne almak gerekir. 1333 yazında İzmir'de Umur Bey'i gören İbn Battûta onun zenginliğinden, cömertliğinden ve gazâ şöhretinden övgüyle söz eder (Seyahatnâme, I, 425-426). Eflâkî de daha 1329'da Sakız baskını sebebiyle Umur Bey'in kahramanlığından, Mevlevîliğe olan temayülünden bahseder (Âriflerin Menkıbeleri, II, 344-345).

Umur Bey'in çok kısa bir süre Birgi'de kalıp acele ile İzmir'e dönüşü buraya karşı tehdidin devam ettiğini gösterir. Nitekim 1334 Eylülünde Haçlı donanmasının İzmir'e çıkışı onun tarafından önlenmiş olmalıdır. Umur Bey'in tahta çıkmasının ardından yeni bir deniz seferine hazırlanması da bu baskına cevap vermek içindir. Bu defa Saruhanoğlu Süleyman Bey ile ortak bir harekâta girişti ve 276 gemiyle Monemvasia'ya geldi, buranın hâkiminden haraç aldıktan sonra İspen (Spanos ?) Kalesi'ni kuşattı. Oradan Mora'ya uzandı; Mezistre, Gavrilopoulas gibi yerlere baskın yaptı, pek çok

mal ve esir alıp İzmir'e döndü (1335). Düstûrnâme'ye göre dönüş sırasında gemiler fırtınaya yakalanmış, Umur Bey güçlükle İzmir Limanı'na ulaşırken Süleyman Bey'in gemisi kayalara çarparak karaya oturmuştu. Onu kurtaran Umur Bey, daha sonra Bizanslılar'ın elinde bulunan tek önemli müstahkem kale durumundaki Alaşehir'i kuşattı; bu zorlu savaş sırasında üç yerinden yaralandı, kale kumandanının aman dilemesi üzerine burayı haraçgüzâr hale getirip geri döndü. Düstûrnâme'de, olayı duyan Bizans imparatorunun Umur Bey ile irtibat kurmak için Karaburun'a geldiğinden söz edilir. Aslında İmparator III. Andronikos, Midilli adasını ele geçiren Foça Valisi Dominique'i cezalandırmak amacıyla İstanbul'dan hareket etmiş, Midilli'ye asker sevketmiş, kendisi de Foça'yı kuşatmıştı (1336). Andronikos bu vesileyle Umur Bey ve Saruhan Bey'le iş birliği yapmak istiyordu. İmparatorun yakın adamı Kantakuzenos ile görüşen Umur Bey Bizanslılar'la ittifak kurdu. Bu ilişkiler, Umur Bey'le ileride Bizans tahtına geçecek olan Kantakuzenos arasında sarsılmaz bir bağın kurulmasını sağlayacaktı.

Bu hadiseden sonra Düstûrnâme'de Umur Bey'in Atina'nın Katalan dükünün Latinler'e karşı yardım talebini olumlu karşılayıp harekete geçtiği ve Atina'ya gittiği belirtilir. Dönüşte Andros, Sifnos (Siphos), İşkinos (Sikinos), Nakşa (Naksos), Para (Paros) adalarını vuran Umur Bey, Eğriboz'a çıktı, oradan muhtemelen Bizans imparatorunun isteği doğrultusunda Tesalya'daki âsi Arnavutlar'ın üzerine yürüyerek bazı kaleleri kuşattı. İstefe'ye (Thebai) geldi, etrafı yağmalayıp İşkiros adasına ulaştı, fırtına yüzünden bir süre burada kaldı. Gemilerinin bir kısmı fırtınadan zarar görmüş ve zorlukla Midilli'ye ulaşabilmişti. Burada müttefiklerinin yardımıyla filosunu tamir imkânı buldu, ardından İzmir'e döndü. 1337-1338 yıllarında gerçekleştiği tahmin edilen bu uzun seferin ardından Umur Bey'in yeniden Mora seferine çıktığı, Germe (Isthmus) Hisarı'na ulaştığı, buradan gemileri karadan çektirip İnebahtı tarafına naklettirdiği, oradan İstanbul önlerine geldiği, müttefiki olan imparator tarafından iyi karşılandığı, arkasından Karadeniz'e açılarak Kili'ye ulaşıp etrafı yağmaladıktan sonra dört günde türlü zorluklarla yeniden Germe'ye dönebildiği, orada tekrar gemileri karadan çekip esirleri ve mallarıyla İzmir'e hareket ettiği belirtilir. Ancak Düstûrnâme'de yer alan bu bilgiler coğrafya göz önüne alındığında inandırıcı görünmez ve Eflak seferinin başka bir sefer olma ihtimalinin bulunduğu, gemilerin de bu sefere

çıkılırken Gelibolu'daki Germe'den çekildiği ileri sürülür.

1341'de Kantakuzenos'un küçük yaştaki İmparator Ioannes'in vasîsi sıfatıyla güçlü bir mevki elde edişiyle Umur Bey, Bizans İmparatorluğu için önemli bir müttefik haline geldi. Kantakuzenos, düşmanlarına ve otoritesine karşı çıkanlar için en samimi müttefik olarak Umur Bey'i görüyordu. Nitekim Kantakuzenos kendisine karşı ittifak kuran Saruhan, Osmanoğlu Orhan ve Karesi oğlu Yahşı beylerle anlaştığı gibi onlara yardım etmek amacıyla 250 gemiyle Trakya sahillerine çıkan Umur Bey'i de kendi yanına çekmeyi ve onu geri dönmeye ikna etmeyi başardı. Daha sonra da rakipleri karşısında zor duruma düşüp imparatorluk mücadelesinde başarısızlığa uğrayınca Umur Bey'den yardım

istedi. Umur Bey 1342 yılı sonlarında 20.000'e yakın asker ve 380 kadar gemiyle Meriç ağzına geldi. Dimetoka'da bulunan Kantakuzenos'un hanımı ve önde gelen asiller tarafından karşılandı. Bir süre burada kaldıktan sonra Kavala civarındaki Christoupolis'e yürüdü. Onun kendilerine saldırmasından korkan Ferecik ahalisi, o sırada Sırbistan'da olan Kantakuzenos'un ağzından sahte mektuplar yazarak Umur Bey'in daha fazla ilerlememesini sağlamaya çalıştı. Havanın çok soğuması yüzünden zor durumda kalan Umur Bey, Ferecik önlerinde bulunan donanmasına gitti ve orada adamlarından 300 kişinin donarak öldüğünü görünce daha fazla durmayıp 1343 başlarında geri döndü. Onun bu âni gidişi Kantakuzenos'u güç durumda bıraktı ve tekrar İzmir'e haberci yolladı. Kantakuzenos'un Sırbistan'da öldüğü yolundaki söylentilere inanan Umur Bey gelen haberciden doğru bilgileri alınca 744 (1343) yılı içinde Trakya'ya geçmek üzere hareket etti ve Selânik civarında karaya çıktı. Kantakuzenos'un rakibi İmparator Ioannes ve annesi İmparatoriçe Anna taraftarı olarak büyük dük unvanını alan Apokaukos ile karşılaşmayı bekliyordu, fakat onun İstanbul'a kaçtığını öğrendi. Bütün Selânik yöresine akınlar düzenledi, etrafı yağmaladı. Kantakuzenos ile buluştu, birlikte yapacakları harekâtı planladı. Selânik şehri direnince buradan ayrılan müttefikler Christoupolis surlarını geçip Trakya şehirlerini itaat altına aldılar. Umur Bey, Kantakuzenos'un İstanbul'a imparatoriçe nezdine gönderdiği elçilik heyetine kendi adamını da katmıştı. Kantakuzenos'un elçisi İstanbul'da tutulup işkenceye uğrarken Umur Bey'in adamı büyük bir saygıyla karşılandı. Hatta Apokaukos, kendisine Umur Bey'in ittifaktan ayrılması için lutufkâr ibarelerle dolu bir

de mektup verdi. Ancak Umur Bey bu mektubu Kantakuzenos'a da okuttu.

Bir süre Kantakuzenos ile Dimetoka'da kalan Umur Bey Mora'ya kadar onunla birlikte sefere çıktı, fakat yolda hastalandı ve Dimetoka'ya döndü. Dönüş yolunda iken İstanbul'dan Edirne muhafazasına tayin edilen ve etrafı yağmalayan Françes'in birlikleri dağıtıldı, kendisi de öldürüldü. Umur Bey hasta haliyle bizzat savaştı, bu arada hayatî tehlike de atlattı; geri dönmesi için İstanbul'dan kendisine yapılan teklifi kabul etmedi. Fakat askerinin artık burada daha fazla kalmak istememesi üzerine Kantakuzenos'a geri döneceğini, ama tekrar asker toplayıp geleceğini bildirdi. Ayrıca Kantakuzenos'un talebiyle barış için İstanbul'a bir elçilik heyeti yolladı. Ancak heyet olumlu bir cevap alamadı; buna karşılık imparatoriçe, onun dönmesi için İstanbul'dan gemiler göndermeyi ve askerine dağıtılmak üzere para vermeyi taahhüt etti. Bu durum Kantakuzenos'un da işine geliyordu, zira dönüş kararı alan Umur Bey için ayrıca para sarfetmemiş olacaktı. Umur Bey, böylece on ay burada kaldıktan sonra bir kısım askerini Kantakuzenos'un yanında bırakıp İzmir'e döndü (Mayıs 1344). 1343 sonlarında adamlarından Ahad ile İlyas Bey'i geri gönderdiğinden bu sırada yanında 1000 kadar adamı kalmıştı.

Umur Bey'in faaliyetleri Latinler için büyük problem olmuş, İzmir'in kurtarılması amacıyla yeni bir teşebbüse girişilmişti. Özellikle Papa VI. Clement'in oluşturduğu hıristiyan birliği Kıbrıs, Venedik, Cenova ve Rodos gemilerinden müteşekkil bir filoyla 745 Cemâziyelâhirinde (Ekim 1344) İzmir'e âni bir baskın düzenledi. Bu kuvvetlerin başında İstanbul'un Latin patriği unvanını taşıyan metropolit Henri d'Asti bulunuyordu. Umur Bey âni baskın karşısında kuvvet toplamakta sıkıntı çekti, aşağı liman kısmındaki kaleden çekildi; böylece İzmir'in kıyı kalesi Latinler'in eline geçti (28 Ekim 1344). Bu durum Umur Bey'in gazâ şöhretine önemli bir darbe vurdu. Kaleyi geri alma çabaları bir sonuç vermedi. Buna karşılık kalede sıkışmış olan Latinler kışı geçirmek üzere Eğriboz'a giden Patrik Henri'den yardım talebinde bulundu. O da hemen İzmir'e döndü, zorlukla kaleye girebildi ve ardından yapılan bir huruç harekâtı Umur Bey tarafından başarısızlığa uğratıldı (Ramazan 745 / Ocak 1345). Bu savaşta başta patrik olmak üzere Latinler'in önemli kumandanları hayatlarını kaybetti. Düstûrnâme'de bu nazik ortamda İzmir'e gelen Saruhanoğlu Süleyman Bey'in Umur Bey'i yeniden akın için teşvik ettiği bildirilir. Ancak bu

harekâtın, Kantakuzenos'un imparatorluk mücadelesinde zor durumda kalarak eski müttefikine başvurmasından dolayı yapıldığı açıktır. Baskın sırasında gemilerinin çoğunun yok olmasına karşılık Umur Bey karşı bir harekâtla intikam almak için bu teklifi benimsedi. Umur Bey ile Saruhan ve Karesi ortak birlikleri 1345 yılı Haziranında Gelibolu'dan Rumeli yakasına geçtiler. Dimetoka, Gümülcine, Selânik taraflarında faaliyet gösterdiler, Bulgaristan üzerine yürüyerek bölgeyi yağmaladılar. Ardından Umur Bey, Kantakuzenos ile beraber Makedonya'dan Meriç'e kadar olan kesime hâkim olup müttefiklerine ihanet eden Momçila'ya karşı yürüdü. Şiddetli savaşın ardından Momçila hayatını kaybetti. Müttefikler Ferecik'i kuşatırken Kantakuzenos'un rakibi Apokaukos'un öldürüldüğü haberi geldi (11 Haziran 1345). Bunu fırsat olarak gören Umur Bey ile Süleyman Bey İstanbul'a yürümeyi teklif ettiler. Ancak Kankatuzenos taraftarlarının İstanbul'da duruma hâkim olamadıkları haberi gelince Makedonya'ya dönme kararı alındı. Yolda Süleyman Bey'in hastalanıp ölmesi üzerine Umur Bey İzmir'e döndü. Bu onun son seferi oldu, daha sonra kendi topraklarını korumak ve Aşağı İzmir'i ele geçirmekle uğraştı. Düstûrnâme'de Umur Bey'in sefer dönüşü yeniden kıyıdaki kaleyi sıkıştırmaya başladığı bildirilir. Bu sırada hem Latinler'e yardım etmek hem Türkler'in Ege adalarına yönelik faaliyetlerini önlemek için papa yeni bir Haçlı seferi çağrısı yaptı; Dük Dauphin Humbert'in kumandasında yirmi altı kadırgadan ibaret bir donanma oluşturuldu. Bunlar Ege'deki korsanları temizleyip Midilli'ye geldi, oradan 747 Saferinde (Haziran 1346) İzmir'e çıktı. Umur Bey topladığı kuvvetlerle iki İzmir Kalesi arasındaki ovada bunları karşıladı. Çıkan savaşta her iki taraf da kesin bir başarı elde edemedi. Bunun üzerine Humbert Rodos'a döndü. Hemen ardından Umur ve Hızır beylerle diplomatik ilişki kurmaya çalıştı. Anlaşma için papadan destek istedi. Aşağı kalenin yıktırılıp şehrin teslimi, buna karşılık Latinler'in bazı imtiyazlarla burada kalmaları yolunda bir anlaşma zemini belirmişti. Fakat papa bunu onaylamadı (1347-1348). Bu arada Umur Bey bir kısım askerlerini Saruhanoğlu ile birlikte yine Rumeli'ye gönderdi.

Düstûrnâme'de Umur Bey'in Aşağı İzmir'deki Latinler'i sürekli baskı altında tuttuğu, ardından Birgi'ye gidip babasının türbesini ziyaret ettiği, oradan ağabeyi Hızır'ı görmek için Ayasuluk'a geçtiği, buraya gelen diğer kardeşleriyle de görüştüğü, hemen sonra İzmir'de Latinler'le savaşırken öldüğü belirtilerek son iki yıl kısaca anlatılır. Aslında 748 Zilkadesinde

(Şubat 1348) papa anlaşmayı kabul etmeyince mücadele yeniden başlamış, Umur Bey, Aşağı İzmir üzerindeki baskısını iyice arttırmıştı. Şiddetli hücumlar sırasında bizzat askerin önüne geçerek kaleye tırmanmak isterken bir ok isabetiyle hayatını kaybetti (Zilhicce 748 / Mart 1348, bu tarihi 749 Saferine denk düşen Mayıs-Haziran 1348 olarak verenler de vardır; ancak Düstûrnâme'de açık şekilde 748 tarihi kaydedilmiştir). Onun ölümü üzerine

muhasara kaldırıldı ve naaşı Birgi'ye götürülerek babasının türbesine defnedildi.

Düstûrnâme'de Umur Bey'in yirmi bir yıl gazâda bulunduğu, bu süre içinde yirmi altı sefer yaptığı, vefatında otuz dokuz yaşında olduğu belirtilir. Onun gazâ şöhreti Osmanlı kaynaklarında da yankı bulmuştur. Denizcilik geleneğinde adı özellikle öne çıkmış, XV ve XVI. yüzyıllara ait bazı kaynaklar onu Osmanlı denizcilerinin atası saymıştır. Tursun Bey'in Kefe'ye hareket eden donanmadan söz ederken Umur Bey'e atıf yapması dikkat çekicidir (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 169). Gazilerin "Gazi Umur Bey canı için" yemin ettikleri, yeniçerilerin önceleri, "Umur Bey kısbetidir" diye onun giydiği tarzda başlık takındıkları rivayet edilir. Yanındaki azeb ve askerlerin kendilerini, "Biz Umurca oğlanıyız" şeklinde tanıttıkları belirtilir. Oruç Bey deniz gazilerini "Umur Bey müridleri" diye anar (Oruç Beğ Tarihi, s. 184). Onu yakından tanıyan Bizans İmparatoru Kantakuzenos hâtıratında son derece akıllı ve mantıklı düşünen biri olduğuna temas eder. Vakıf kayıtlarında Hundi Melek, Azize Melek ve Gürci Melek adlı üç kızının adı geçer. Denizli'de "bedraka" adlı bir verginin kaldırıldığına dair kitâbede Mehmed Bey oğlu Umur Bey şeklinde adı geçen şahsın da o olduğu ileri sürülür ve buna dayanarak nüfuzunun daha 1327'de bu yörelere kadar ulaştığı ifade edilir (Baykara, s. 20-21). Osmanlı dönemine ait tahrir kayıtlarında Umur Bey'in arazi tahriri yaptırdığı, mülk sahiplerine nişanlar verdiği, kendisinin Birgi, Keles, Tire ve Alaşehir'de cami, mescid ve medrese gibi hayır eserlerinin bulunduğu hakkında atıflar vardır. Onun adına kaleme alınan, Enverî'nin yeniden düzenleyip Mahmud Paşa'ya sunduğu Düstûrnâme'de büyük bir gazi olarak ahlâklı ve son derece dindar biri gibi tanıtılmasına özel bir önem verildiği dikkati çekmektedir. Umur Bey'in adına bazı eserlerin yazıldığı bilinmektedir. Kul Mesud Kelile ve Dimne'yi onun isteği üzerine Farsça'dan çevirmiştir. İbnü'l-Baytâr'ın el-

Müfredât adlı eserinin de onun için tercüme edildiği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Düstûrnâme; a.e. (Melikoff); Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 344-345; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 425-426; Doukas, Tarih: Anadolu ve Rumeli, 1362-1462 (trc. Bilge Umar), İstanbul 2008, s. 19-23; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş¯Metin¯Dizin (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, s. 908-909; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 169; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 184; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 109, 166, 168, 171; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 39-52; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 105-109; P. Lemerle, L'émirat d'Aydın: Byzance et l'occident, Paris 1957; a.mlf., "Philadelphie et l'émirat d'Aydın", Philadelphie et autres études (ed. H. Ahrweiler), Paris 1984, s. 55-68; E. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, s. 37, 113; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, s. 160 vd.; Tuncer Baykara, Aydınoğlu Gazi Umur Paşa (1309-1348), Ankara 1990; E. Werner, "Johannes Kantakouzenos, Umur Pascha und Orhan", Byzantinoslavica, XXVI, Prague 1965, s. 255-276.

Feridun Emecen

UMUR BEY KÜTÜPHANESİ

Umur Bey'in (ö. 865/1461) Bursa'da kurduğu kütüphane.

Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey'in Bursa, Bergama ve Biga'daki vakıfları için değişik tarihlerde düzenlediği vakfiyeleri ve vakıf kayıtları vardır. 843 Zilkadesinde (Nisan 1440) hazırlanan en eski tarihli vakfiyeye göre Umur Bey, Bergama'da yaptırdığı medreseye müderrisin ve talebelerin yararlanması amacıyla bazı Arapça eserler, Bursa'daki camisine cemaatin okuması için otuz üç cilt Türkçe kitap vakfetmiştir (VGMA, nr. 591, s. 181-182). Bu vakfiyede vakfettiği kitapların kesinlikle medrese ve caminin dışına çıkarılmamasını istemiş, cami müezzininin günlük 1 akçe ücretle aynı zamanda hâfız-ı kütüb olarak görev yapacağını belirtmiştir (VGMA, nr. 591, s. 182; Bursa ŞS. A.91/107, s. 47). Umur Bey'in Bursa'daki camisinde bulunan koleksiyonunda daha ziyade cemaatin ilgilenebileceği konuları içeren kitaplar mevcuttur. Cami vakfiyesinde kitapların adlarının sayıldığı bölümün başlığı da "Kütüb-i Türkiyye"dir. Koleksiyonda yer alan birkaç Türkçe tefsir ve fıkıh kitabının yanında Kısas-ı Enbiyâ, Tezkiretü'l-evliyâ, Şir'atü'l-İslâm, Va'znâme, Zikrü'l-mevt, İksîr-i Saâdet, Sirâcü'l-kulûb, Fütûḥu'ş-Şâm, Târîḫ-i Ṭaberî gibi eserler dikkati çekmektedir. Koleksiyonda İskendernâme, Dîvân-ı Âşık, Merzübânnâme gibi Türk edebiyatının ilk devir ürünlerinden birkaç kitap da bulunmaktadır.

853 (1449) tarihli Arapça bir vakıf kaydında ise Umur Bey, kitaplarının rehin alınmadan kimseye ödünç verilmemesini ve asla Bursa dışına çıkarılmamasını istemektedir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 435, vr. 1a). Umur Bey'in kitaplarıyla ilgili üçüncü vakıf kaydı, 857 (1453) yılında vakfettiği Enfesü'l-cevâhir adlı tefsirin son sayfalarında görülmektedir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 436, vr. 329a-b). Umur Bey bu vakıf kaydıyla, kitaplarının babasının mescidiyle imaretinde muhafaza edilmesini ve imaret şeyhinin hâfız-ı kütüb olarak da vazife yapmasını istemiş, daha önceki vakfiyesinde mevcut bazı şartları değiştirmiş, "altmış pâre kitapları"nın adlarını teker teker saymış, muhafazası, kullanılması ve kontrolüyle ilgili bazı şartlar koymuştur. Vakfettiği kitaplar babasının imaret mescidinde muhafaza

edilecek, bu kitaplardan mescidde ve imarette bulunan talebeler faydalanacaktır. Burada kalmayan diğer talebeler ise emin kimseleri kefil gösterip kitaplardan yararlanabilecektir. İmaret şeyhinin koruması altında olan kitaplar altı ayda bir kontrol edilecektir.

Umur Bey hazırlattığı son vakfiyesiyle bir araya topladığı bütün vakıflarına son şeklini vermiştir. Bu vakfiyenin biri taş üstüne kazılmış iki nüshası vardır. Cami kapısının iki yanına yerleştirilen taş vakfiyeden anlaşıldığına göre Umur Bey'in son düzenlettiği vakfiye 859 Muharreminde (Aralık 1454 - Ocak 1455) Arapça olarak yazılmış ve aynı yılın Cemâziyelâhirinde (Mayıs-Haziran) önemli kısımları Türkçe'ye tercüme edilerek taş üstüne kazılıp yerine konulmuştur. Taş vakfiyenin çeşitli tarihlerde araştırmacılar tarafından yapılmış neşirleri vardır. En son ve en doğru okuyuş Ekrem Hakkı Ayverdi'ye aittir (Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 339-340). Vakfiyenin Arapça düzenlenen 861 (1457) tarihli orijinal nüshası bugün İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet yazmaları arasında bulunmaktadır (Vakfiyeler, nr. 38). Bu nüsha Bursa Kadısı Molla Hüsrev'in tasdikini ve imzasını taşımaktadır. Arapça vakfiyede Umur Bey, vakfiyesinin arkasında isimleri yazılı kitapların faydalanabilecek herkese vakfedildiğini belirtmekte ve bu kitapları muhafazaya memur edilen mütevellinin arzu edenlere istedikleri kitapları verip geri almasını şart koşmaktadır. Ancak Arapça vakfiyede sayıları 300 cilde ulaşan kitapların nereye konulacağı açıkça belirtilmemiş (kitapların bir listesi için bk. Stanley, XXI [Leiden 2004], s. 323-331), bu konuya Türkçe taş vakfiyede bir açıklık getirilmiştir: "Ve kitaplarım tafsil ile vakfettim. Amma camiden taşra çıkmaya."

Değişik tarihlerde düzenlediği vakfiyelerinden ve yaptığı vakıf kayıtlarından

anlaşıldığına göre Umur Bey, kitaplarından bulundukları müessese içinde fayalanılmasını arzu etmekte ve onlardan yararlanmak isteyen yabancı kimselerin sebebiyet verebilecekleri zarara karşı kefil ve rehin sistemini getirmektedir. Umur Bey'in vakfiyelerine, vakıf kayıtlarına kitapların korunması, kullanılması ve kontrolüyle ilgili birbirinden farklı, bazan da çelişen şartlar koyduğu görülmektedir. Muhtemelen bunun bir sebebi, Osmanlı Devleti topraklarında henüz kütüphane kurma konusunda bir

geleneğin teşekkül etmemiş olmasıdır. Umur Bey, yirmi yıla yakın bir süre içinde kütüphanesine dair birkaç düzenleme yapmış, bu arada kitaplarının sayısını 300 cilde çıkarmıştır. Muhtemelen bu sayı sonraları daha da artmıştır. Nitekim Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nin Ulucami bölümünde (nr. 1715) Umur Bey'in 861 (1457) yılında vakfettiği bir kitap bulunmaktadır. Umur Bey Kütüphanesi bir bütün halinde günümüze ulaşmamıştır. Kütüphaneye ait bazı kitaplara Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde mevcut çeşitli koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Umur Bey'in Bergama'daki medresesinin ve Bursa'daki camisinin 843 tarihli vakfiyesi, VGMA, nr. 591, s. 181-182; Umur Bey'in vakfettiği kitapların vakıf kaydı, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 435, vr. 1a; Umur Bey'in Bursa, Bergama ve Edremit'teki hayratının 859 tarihli vakfiyesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, Vakfiye, nr. 38; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 199-201; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 339-340; Adem Apak, "Osmanlı Devleti Kuruluş Döneminde Bir Vezir Ailesi Kara Timurtaşoğulları'nın Bursa Kültür ve Folklor Hayatına Katkıları", Bursa Halk Kültürü: Uludağ Üniversitesi I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6 Nisan 2002), Bildiri Kitabı (haz. Yusuf Oğuzoğlu - Kerime Üstünova), Bursa 2002, II, 545-565; Bedri Mermutlu, "Osmanlı Bursa'sında Kitaplar ve Hayat", Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Semavi Eyice'ye Saygı (haz. Ertan Eğribel - Ufuk Özcan), İstanbul 2005, s. 618; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 84-87, 346, 354, 440, 443, 456-457, 504-505; Ahmed Tevhid, "Bursa'da Umur Beg Câmii Kitâbesi", TOEM, III/14 (1328), s. 865-872; Rahmi Namdar Karatay, "Bursada Omurbey Vakıfnamesi ve Yeni Bulunan Mühim Bir Vesika", Uludağ: Bursa Halkevi Dergisi, sy. 35, Bursa 1941, s. 15-20; Murat Yüksel, "Kara Timurtaşoğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları", TDA, XXXI (1984), s. 134-147; R. Tûba Çavdar, "Bursa Kütüphaneleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Kütüphanecilik Dergisi, sy. 2, İstanbul 1989, s. 103-105; T. Stanley, “The Books of Umur Bey”, Muqarnas, XXI, Leiden 2004, s. 323-331.

İsmail E. Erünsal

UNAT, Ekrem Kadri

(1914-1998)

Türk hekimi.

19 Ağustos 1914'te Ankara'da doğdu. Babası 1916'da Kafkas cephesinde şehid olan mülâzım-ı evvel Hâfız Mehmed Efendi, annesi Reşide Hanım'dır. Babasının şehâdetinden sonra annesiyle birlikte gittiği baba tarafından dedesi hattat Hâfız Râşid Efendi'nin yanında yetişti. 1921'de İstanbul Beşiktaş'ta Barbaros Hayreddin Mektebi'nde öğrenime başladı; 1923'te Özel Şark İdâdîsi'ne geçti ve sınıf atlayıp 1926'da mezun oldu. Aynı yıl Kabataş Lisesi'ne kaydedildi, 1931'de burayı bitirerek İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne girdi. 1937'de fakülteden mezun olunca o yaz Adana Sıtma Enstitüsü kursuna katıldı. 1938'de askerliğini tamamladıktan sonra Tıp Fakültesi'nde Mikrobiyoloji, Parazitoloji ve Salgınlar Bilgisi Enstitüsü'ne asistan olarak alındı. 1940'ta enstitüde uzmanlık sınavını verdi ve bakteriyolog unvanını aldı. 1942'de "Embriyonlu Askarit Yumurtalarının Mukavemeti" adlı doçentlik teziyle mikrobiyoloji, parazitoloji ve salgınlar bilgisi doçenti oldu. Aynı yıl savaş tehlikesi nedeniyle dahiliye mütehassısları kıtaya gönderildiğinden İstanbul Belediyesi Dârülaceze Hastahanesi'nde dahiliye mütehassısı vekili sıfatıyla ek görev yaptı ve Türkiye'de parazit taranması düşüncesini ilk defa burada uyguladı. 1945-1946 yıllarında Gureba Hastahanesi laboratuvar şefliğini de yürüttü.

1946'da Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderildi. 1946-1947'de Philadelphia'da Pennsylvania Üniversitesi Tıp Okulu'nun Dermatoloji Araştırmaları Laboratuvarı'n-da Fred D. Weidman'ın yanında tıbbî mikoloji konusunda çalıştı. Daha sonra John Hopkins Üniversitesi'nde Hijyen ve Halk Sağlığı Okulu'nda malarya bilimi ve tropikal parazit hastalıklar kursuna katıldı. Ardından Duke Üniversitesi'nde tıbbî mikoloji, aynı yıl John Hopkins Üniversitesi'n-de Hijyen ve Halk Sağlığı Okulu'na dönerek burada toplum sağlığı eğitimi aldı, verdiği sınavlarla 1948'de "Master of Public Health" unvanını elde etti. Maryland Eyaleti Sağlık Laboratuvarı'nda, Albany'de New York Eyaleti Sağlık Dairesi

Laboratuvarı'nda, Bethesda'da National Institute of Health'de Mikrobiyoloji Enstitüsü Enfeksiyon Hastalıkları laboratuvarlarının virüs biriminde çalıştı (Bethesda'daki Millî Sağlık Enstitüsü'nde çalışan ilk Türk hekimi). 1949'da Washington'da Ziraat Vekâleti'nin Millî Müzesi'ndeki Böcek İdentifikasyonu Laboratuvarı'nda, Army Medical Department Research and Graduate School koleksiyonları ve laboratuvarlarında, güneyde Communicable Disease Center, Alabama'da Virüs ve Rickettsia, Atlanta'da bakteriyoloji laboratuvarlarında incelemeler yaptı.

Ekim 1949'da Türkiye'ye dönen Ekrem Kadri Unat, İstanbul Üniversitesi'nde Mikrobiyoloji, Parazitoloji ve Salgınlar Bilgisi Enstitüsü'nde göreve başladı. 1951'de Dünya Sağlık Teşkilâtı'nın Tüberküloz Olgunlaşma ve Gösteri Merkezi'nin laboratuvarını kurdu, 1958 yılına kadar buradaki muayene ve kursları yönetti. 19 Haziran 1958'te Parazitoloji Enstitüsü'nü tesis etti, buraya profesör ve yönetici tayin edildi. İstanbul Üniversitesi Merkez Binası'na yerleşen enstitüde parazitoloji, helmintoloji ve mikoloji laboratuvarlarını faaliyete geçirdi. 1961 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde bazı kurumlarda parazitoloji ve tropikal hastalıklarla ilgili incelemelerde bulundu. Başkanı olduğu Parazitoloji Enstitüsü'ne aynı yıl Parazitoloji Kürsüsü adı verildi; 1962'de bu kürsünün adı Tropikal Hastalıklar ve Parazitoloji Kürsüsü'ne çevrildi. 1967'de yeni kurulan Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ndeki Mikrobiyoloji, Tropikal Hastalıklar ve Parazitoloji Kürsüsü'nü kurdu ve kürsü başkanı oldu. Kürsünün adı 1976'da Mikrobiyoloji, Parazitoloji ve İnfeksiyon Hastalıkları Kürsüsü, 1983'te Mikrobiyoloji Anabilim Dalı olarak değişti. Ekrem Kadri Unat 1983'te yaş haddinden emekliye ayrıldıktan sonra 1992 yılına kadar Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nde sözleşmeli olarak Mikrobiyoloji Anabilim Dalı'nda çalışmalarını sürdürdü. Tıp fakültelerindeki elli yıllık görev süresince 15.000'e yakın öğrenciye ders verdi; kırk altı uzman ve sekiz mikrobiyoloji doktoru yetiştirdi. 1984-1989 yılları arasında Türk Tıp Tarihi Kurumu başkanlığını yürüttü. Tıp tarihine yaptığı katkılar dolayısıyla 1987'de Tabip Odası kendisine Süheyl Ünver ödülü plaketini verdi. Almanca, İngilizce ve Fransızca bilen Unat 13 Nisan 1998'de İstanbul'da vefat etti.

Ekrem Kadri Unat, incelediği muayene maddelerinde Türkiye'de varlığı daha önce bilinmeyen on yedi hastalık etkenini ilk defa ortaya koymuş,

birçok enfeksiyonun Türkiye’de mevcudiyetini ya çalışma arkadaşlarıyla birlikte ya da tek başına bulmuştur. Çalışmaları ve yayınlarıyla halk sağlığına ve koruyucu hekimliğe önemli katkılar yapmış, 1975’te halk için

Bulaşıcı Hastalıklardan Korunma Bilgileri adıyla bir broşür yayımlamış, İslâm dininde bulaşıcı hastalıklardan korunma üzerine yazdığı Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş ve İslâm Dini adlı eser 1975’te 50.000 adet basılmış, 1989’da genişletilmiş ikinci baskısı yapılmıştır. 1979-1987 yılları arasında İstanbul Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş Derneği başkanlığını yürüten Unat çeşitli ilmî toplantılara da öncülük etmiştir. Tıp dilinin Türkçeleşmesi çalışmalarına önem vermiş, mikrobiyoloji ve parazitoloji terimleri ve Osmanlıca tıp terimlerinin günümüzdeki karşılıkları üzerinde çalışmıştır. 1965’te Türkçe tıp terimleri ve 1967’de mikrobiyoloji terimleri üzerine yazılarını Haseki Bülteni’nde yayımlamış, beş yazarla birlikte 1998’de Mikrobiyoloji Terimleri Kılavuzu’nu çıkarmıştır. Unat tıp tarihi alanında da önemli araştırmalar yapmış, Türkiye’de bulaşıcı hastalıkların tarihiyle parazitoloji ve mikrobiyoloji tarihini yazmıştır.

Eserleri. Ekrem Kadri Unat’ın otuz beş telif kitabı, bir çevirisi, on monografisi, on beş toplantı kitabı, on kongre raporu ve 360 makalesi yayımlanmıştır. Onun Tıbbî Helmintoloji (İstanbul 1951) ve Tıbbî Protozooloji (İstanbul 1952) adlı eserleri, kaynakları metinde numaralanan ilk mikrobiyoloji ve parazitoloji kitaplarıdır. Tıbbî Mikoloji Ders Kitabı’nın yayımlanması (İstanbul 1955, 1962) dolayısıyla Türk Tıp Cemiyeti kendisine Çolakoğlu ödülünü vermiştir. Tıbbî Parazitoloji adlı eseri (İstanbul 1960) Türkiye’de esas konuyu parazitlerden parazitliğe kaydıran ilk kitaptır. Unat’ın diğer belli başlı eserleri de şunlardır: Osmanlı İmparatorluğunda Bakteriyoloji ve Viroloji (İstanbul 1970), Osmanlı İmparatorluğunda Tıp Zoolojisi ve Parazitolojisi (İstanbul 1970), Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş ve İslâm Dini (İstanbul 1975, 1989), Tıp Bakteriyolojisi ve Virolojisi-İnsanda Hastalık Yapan Bakteriler, Virüsler, Bunlarla Oluşan İnfeksiyon Hastalıkları (İstanbul 1982), Temel Mikrobiyoloji (İstanbul 1985, 1993, 1997), Tıp Bakteriyolojisi ve Viroloji (I-II, İstanbul 1986-87), Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye (1867-1909) (Mustafa Samastı ile birlikte, İstanbul 1990), Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü (E. İhsanoğlu ve Suat Vural ile birlikte, Ankara 2004).

BİBLİYOGRAFYA

Ekrem Kadri Unat, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültelerinde 50 Yıl Hizmet, İstanbul 1989; Ayhan Yücel, Bulaşıcı Hastalıklar ve Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat, İstanbul 1989; a.mlf., "Hocam Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat: Hayat Hikayesi ve Yayınları", Cerrahpaşa Tıp Dergisi (Ekrem Kadri Unat özel sayısı), XXX/1, İstanbul 1999, s. 7-28; Dilek Özdemir, Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat'ın Biyografisi (lisans tezi, 1998), İÜ Ed. Fak. Bilim Tarihi Bölümü; Hocaların Hocası Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat'a: 1914-1998 (haz. Kemal Altaş), İstanbul 1999; Uğurol Barlas, Prof. Dr. Ekrem Kadri Unat'ın Öğrencilik Yılları, İstanbul 2008.

Nil Sarı

UNAT, Faik Reşit

(1899-1964)

Eğitimci, tarihçi ve coğrafyacı.

3 Nisan 1899'da İstanbul'da doğdu. Babası topçu albayı Mehmed Reşad Bey, annesi Şükriye Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Edirne Dârülirfan Özel Okulu, Fâtih Askerî Rüşdiyesi, İstanbul Robert (Amerikan) Koleji, Bursa ve İstanbul Öğretmen okullarında gördü (1917). Yüksek öğrenimini daha sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'n-de tamamladı (1940). Askerlik hizmetini I. Dünya Savaşı sırasında yedek subay olarak yaptıktan sonra 1919'da İstanbul Büyük Reşid Paşa Mektebi'nde öğretmenliğe başladı. 1923'e kadar sırasıyla Mirgün İlkokulu'nda, Ortaköy Dârüleytâmı'n-da, Bursa Hoca Alizâde Okulu'nda, Bursa Çelebi Sultan Kız Okulu'nda öğretmenlik ve müdürlük yaptı. 1923-1926 yıllarında Maarif Vekilliği Ortaöğretim Genel Müdürlüğü'nde mümeyyizlik, Ankara İmam-Hatip Okulu'nda ve Ankara Mûsiki Muallim Mektebi'nde müdür muavinliği görevinde bulundu. 1926-1941 yılları arasında Ankara'da Erkek Lisesi, Muallim Mektebi, Erkek Ortaokulu ve Gazi Lisesi'nde tarih ve coğrafya öğretmeni olarak çalıştı. 1944-1957 arası Gazi Eğitim Enstitüsü'nde Türk inkılâp tarihi, Türkiye maarif teşkilâtı ve tarihi derslerini okuttu. 1927-1928 yıllarında İlk Tedrîsat Dairesi'nde Halk Terbiyesi Şubesi müdürlüğü, 1926-1941 arasında Maarif Vekilliği neşriyat müdürlüğü görevlerini de yürüten Faik Reşit, İstanbul'da Basma Yazı ve Resimleri Derleme Müdürlüğü'nde de görevlendirildi (1934). Bu sırada derleme müdürlüğünce yapılması planlanan, ilmî esaslara uygun Türkiye bibliyografyası neşrinde buranın müdürü Selim Nüzhet Gerçek ile birlikte çalıştı. 1939'da vekâleten Millî Eğitim Bakanlığı kütüphaneler genel müdürlüğü görevinde bulundu. 1946-1948 yıllarında Millî Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğretim genel müdürlüğü yaptı.

Faik Reşit Unat, millî ve milletler arası çeşitli kurul ve organizasyonlarda yer alıp Türkiye'yi başarıyla temsil etti. 1932'de Türk Dil Kurumu, 1938'de Türk Tarih Kurumu, 1942'de Türk Coğrafya Kurumu'n-da, 1941-1946

yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı Tâlim ve Terbiye Kurulu'nda üye olarak çalıştı. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu'na 1957'de üye seçildi ve bu komisyonda Yönetim Kurulu başkanı vekilliği görevini yürüttü. 1957 yılı sonunda kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 1964'te Romanya'da toplanan Balkan Memleketleri Kültür Araştırmaları Konseyi'nde asbaşkan oldu. 8 Nisan 1964 tarihinde vefat etti. Adı Kadıköy Göztepe'de bir ilköğretim okuluna verildi. Ayrıca Türk Tarih Kurumu'nda sadece fotoğraflardan oluşan küçük bir koleksiyonla Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nda adına bir bağış koleksiyonu bulunmaktadır. İngilizce ve Fransızca bilen Faik Reşit Unat hayatını eğitim ve öğretime, ilmî faaliyetlere adamıştır. Çeşitli idarî görevler üstlendiği yoğun memuriyet hayatı sırasında da ilmî çalışmalarını aksatmamıştır. İlk yazı hayatına 1927'de yayımlanmaya başlanan Maarif Düsturu ile başlamış, eğitim, dil, coğrafya ve tarih alanlarında çok sayıda makale, kitap kaleme almış, tercümeler yapmış, haritalar çizmiş, atlaslar ve okul kitapları hazırlamıştır. İngiltere, İtalya, Rusya, Fransa, Almanya, Belçika'da bulunmuş ve kütüphanelerinde çalışmalar yapmıştır.

Eserleri. 1. Muallim Almanağı, 1928-1929 (İstanbul 1929, İsmail Hakkı Tonguç ile birlikte). 2. Resimli Coğrafya Dersleri (3. sınıflar için, İstanbul 1936). 3. Coğrafya İş Atlası: Asya-Afrika (İstanbul 1939, Hamit Sadi Selen ile birlikte). 4. Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu (Ankara 1940; 6. bs., Ankara 1988). 5. Tarih (4. sınıflar için, İstanbul 1945). 6. İsmet İnönü: Biyografi (Ankara 1945). 7. İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları:

1. Türkçe Tarih Yazmaları (3. fas., Ankara 1945). 8. Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış (Ankara 1964). 9. Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (tamamlanamayan bu eseri notlar ve ilâvelerle Bekir Sıtkı Baykal neşretmiştir, Ankara 1968). Yayına hazırladığı eserler: Ali Cevat, İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (Ankara 1960); Kitâb-ı Cihannümâ-Neşrî Tarihi (I-II, Ankara 1949, M. Altay Köymen ile birlikte); 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (Ankara 1943). Hazırladığı Atlaslar: İlk Mektep Atlası (İstanbul 1939), Tarih Atlası (İstanbul 1952), Dünya Haritası, Siyasi (İstanbul 1954), Osmanlı İmparatorluğunun Büyümesi 1299-1699 (İstanbul 1962), Türkiye İller ve Yollar Haritası (İstanbul 1953). Ayrıca Türk Tarih Kurumu

Belleten'inde, Tarih Vesikaları dergisinde, Türk Coğrafya Dergisi'nde makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muzaffer Gökman, "Faik Reşit Unat (1899-1964) ve Bibliyografyası", TTK Belleten, XXVIII/111 (1964), s. 505-523; a.mlf., "Faik Reşit Unat", Akşam Gazetesi, sy. 16699, İstanbul 12 Nisan 1964, s. 3; İsmail Arar, "Faik Reşit Unat da Öldü", Kitap Belleten, sy. 34, İstanbul 1 Nisan 1964, s. 1-3; "Faik Reşit Unat'ı Kaybettik", Millî Kütüphane Haberler (Aylık Bülten), sy. 87-88, Ankara 1964, s. 2, 17-20; M. Rauf İnan, "Karakter Adamı: Faik Reşit Unat", Ulus, sy. 14611, Ankara 16 Mayıs 1964, s. 2; "Unat, Faik Reşit", TDEA, VIII, 460.

İshak Keskin

UNSURÎ

(عنصرى)

Ebü'l-Kāsım Hasen b. Ahmed Unsurî-i Belhî (ö. 431/1039-40)

İranlı kaside şairi.

Muhtemelen 350 (961) yılı dolaylarında Belh'te doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Sadece bazı bölümleri mevcut olan divanı ile tezkirelerde sınırlı mâlûmat yer almaktadır. Tezkirelerde belirtildiğine göre ticaretle geçinen bir ailenin çocuğudur. Babasını ve annesini kaybedince kendisi de bir süre ticaretle meşgul oldu. Çıktığı bir sefer esnasında elindeki bütün sermayesini haydutlara kaptırdığından ticareti bırakıp ilim tahsiline başladı ve edebiyata yöneldi. Gazneli Sultan Mahmud'un küçük kardeşi Belh Emîri Nasr'ın takdirini kazanarak Gazne sarayına girdi. Saraydaki itibarı gün geçtikçe arttı; saltanatının (998-1030) ilk yıllarında Gazneli Mahmud'un nedimi ve sarayın melikü'ş-şuarâsı oldu. Devletşah fazilet sahibi bir şair diye bilinen Unsurî'nin "hakîm" sıfatıyla anıldığını ve şair Ebü'l-Ferec-i Segezî'nin kendisine hocalık yaptığını ifade eder. Menûçihrî'nin Unsurî hakkında yazdığı ve kendisini "üstatlar üstadı" olarak nitelediği "Şem'iyye Kasidesi" Unsurî'ye ve sanatına karşı duyulan saygının açık delilidir. Unsurî, Gazneli Mahmud'un yaptığı savaşların çoğunda kendisine refakat etti, onun savaşlarda gösterdiği kahramanlığı ve şahsî meziyetlerini kasidelerinde dile getirdi. Bu sebeple birçok şiiri sadece edebî yönden değil tarihî açıdan da önem taşımaktadır. Sultan Mesud'un saltanat yıllarında da (1030-1041) ilerlemiş yaşına rağmen ününü koruyan Unsurî Gazne'de vefat etti.

Unsurî, başta Gazneli Sultan Mahmud olmak üzere Mahmud'un kardeşleri Emîr Ebû Yâkub Yûsuf ile Emîr Ebü'l-Muzaffer Nasr, oğlu Sultan Mesud, Vezir Meymendî, ayrıca Muhammed b. İbrâhim Tâî, Hâce Ebü'l-Hasan ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebü'l-Fazl adlı kumandanlar hakkında kasideler yazmış, bu sayede büyük bir servete kavuşmuştur. Gazne sarayında Unsurî ile birlikte bulunan birçok şair arasında Gazâirî, Ascedî, Ferruhî-i Sîstânî,

Müncîk-i Tirmizî, Şihâbî, Hürremî-i Tirmizî, Firdevsî, Esedî-i Tûsî, Behrâmî-i Serahsî, Zînetî-i Segezî, Mes‘ûdî-i Gaznevî, Büzürcmihr-i Kâyinî, Ebû Hanîfe-i İskâfî, Ebü’l-Ferec-i Segezî ve Râşidî gibi isimler vardır. Unsurî, Gazâirî’nin kendini aşırı derecede övüp başkalarını yermesi üzerine ona cevap mahiyetinde en eski edebî tenkit örneklerinden sayılan “Lâmiyye” adlı kasidesini yazmış, bunun üzerine Gazâirî de onu hicvetmiştir. Bazı kaynaklarda Şâhnâme yazarı Firdevsî’yi Gazne’ye geldiği sırada Sultan Mahmud’la Unsurî’nin tanıştırdığı kaydedilir.

Bir kaside şairi olan Unsurî gazel ve rubâîde de başarı göstermiştir. Daha sonra gelen Nâsır-ı Hüsrev, Reşîdüddin Vatvât ve Sa‘dî-i Şîrâzî gibi şairler kendisini övmüş; Ferruhî-i Sîstânî ve Menûçihrî’den başka Katrân-ı Tebrîzî, Ezrakī-i Herevî, Muizzî, Senâî, Sûzenî, Hâkānî-i Şirvânî ve Evhadüddîn-i Enverî kaside ve gazelde onu takip etmiştir. Arap edebiyatını da iyi bilen Unsurî, Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi Arap şairlerinden iktibaslarda bulunmuştur. Bedîî sanatlara fazla yer vermediği şiirlerinde kendine has mazmunlara çok yer vermesi, nâdir kelimeler kullanması ve felsefî düşünceleri şiir diliyle ifade etmesiyle temayüz etmiştir. Şiirlerinde Horasan üslûbuna itibar etmiş, ekseriya tegazzül ile, bazan da tabiat tasviriyle başladığı kasidelerinde çöl tasvirlerinin yerini av ve bahçe tasvirleri almıştır. Memduhlarını vasfederken İran efsaneleri ve meselleriyle ilmî ve felsefî terimlerden faydalanmıştır. Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî, Reşîdüddin Vatvât ve Şems-i Kays’ın edebî sanatlar ve belâgat ilimlerine dair eserlerinde Unsurî’nin şiirlerinden bolca örnek verilmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Büyük bir kısmı günümüze kadar gelmeyen divanın mevcut kısmının çeşitli baskıları yapılmıştır (kenarında Ebü’l-Ferec-i Rûnî’nin divanı olarak Bombay 1319-1320/1902; Tahran 1298; Leknev 1922). Yahyâ Karîb tarafından gerçekleştirilen neşir (Tahran 1323, 1341 hş.) 2725 beyit, Muhammed Debîr-i Siyâkī’nin neşri (Tahran 1342, 1363 hş.) 3999 beyit ihtiva etmektedir. Bazı tezkire müellifleri Unsurî’nin divanı ile diğer mesnevilerinin 30.000 beyitlik bir hacme ulaştığını belirtir. Divan altmış dört kaside, yetmiş yedi rubâî ile gazel, kıta ve kaside parçalarıyla üç mesnevisine ait beyitlerden meydana gelir. Kırk kasidesini Sultan Mahmud, iki tanesini Sultan Mesud, on altısını Emîr Nasr ve birer tanesini yukarıda adları geçen diğer kişiler hakkında kaleme almıştır. 2. Vâmıḳ u ʿAẕrâ. Bu mesnevinin ilk bölümlerine ait 372 beyitlik kısmı Muhammed Şefî‘

tarafından yayımlanmış (Lahor 1967), I. Kaladze, Rusça tercüme ve açıklamalarla birlikte eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Mîrâs̱î ez Mes̱nevîhâ-yi ʿUnṣurî: Epicheskoe nasledie Unsuri, Tbilisi 1983). Fahreddin Esʻad Gürgânî'nin Vîs ü Râmîn ve Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'sinden çok önce kaleme alınan mesnevi Fars dilinde günümüze ulaşan en eski aşk romanıdır (muhtevası için bk. İA, XIII, 45-46, 191-193; ayrıca bk. VÂMIK ve AZRÂ). Eserin konusu Unsurî'den sonra Fars ve Türk edebiyatlarında değişik şekillerde işlenmiş ve yirmiyi aşkın Vâmıḳ u ʿAẕrâ yazılmıştır. Lâmiî Çelebi'nin tercümesi de bunlar arasındadır. 3. Ḫing Büt ü Surḫ Büt. Râdûyânî'nin Tercümânü'l-belâġa'sında esere ait iki beyit yer almaktadır. Mesnevi, Mısır hükümdarının oğlu ile Çin hükümdarının kızı arasında geçen aşkı ve sonunda ayrılık acısıyla her ikisinin ölümünü konu edinir. Gazne sarayına mensup âlimlerden Bîrûnî bu hikâyeyi Ṣanemeyi'l-Bâmyân adıyla Arapça'ya çevirmiştir. 4. Şâd Baḥr u ʿAynü'l-ḥayât. Unsurî'nin bu mesnevisi de Yunan kaynaklıdır. Esere ait elli dokuz beyit Esedî-i Tûsî'nin Luġat-ı Fürs'ünde dağınık biçimde yer alır. Bîrûnî bu eseri de Ḳasîmü's-sürûr ve ʿaynü'l-ḥayât adıyla Arapça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Menûçihrî, Dîvân-ı Ḥakîm Ebü'n-Necm Aḥmed Menûçihrî Dâmeġānî (trc. ve nşr. A. de Biberstein Kazimirski), Paris 1886, s. 86-93; Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 86, 88-90; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Tahran 1348 hş., s. 20, 37, 55; Avfî, Teẕkire-i Lübâbü'l-elbâb (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1361 hş., II, 29-32, 69; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem (nşr. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî), Tahran 1314 hş., tür.yer.; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 50, 54; Alî Şîr Nevâî, Teẕkire-i Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Hakîm Şah Kazvînî - M. Fahrî-yi Herâtî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 341-342; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Teẕkire-i Heft İḳlîm (nşr. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî), Tahran 1378 hş., II, 575-578; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Caʻfer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 311-315;

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., II/1, s. 1303-1352; Müzâhir Musaffâ, Pâsdârân-ı Sühan, Tahran 1335 hş., I, 92-158; Safâ, Edebiyyât, I, 559-567; II, 335-336, 338, 350, 365, 368; H. Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 33, 35, 69; Mevlevî M. Muzaffer Hüseyin Sabâ, Teẕkire-i Rûz-i Rûşen (nşr. M. Hüseyin Rüknzâde-i Âdemiyyet), Tahran 1343 hş., s. 575-579; M. Debîr-i Siyâkī, Genc-i Bâzyâfte, Tahran 2535 şş., s. 121-131; M. Nûrî Osman, Vâjenâme-i bes-Âmedî-i ʿUnṣurî, Moskva 1970; Cihântâb, "ʿUnṣurî-yi Belḫî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 721-725; C. A. Storey, Persian Literature: A Biobibliographical Survey, Poetry of the Pre-Mongol Period (nşr. Fr. de Blois), London 2004, s. 201-206; M. Nazif Şahinoğlu, "Unsurî", İA, XIII, 41-49; Cl. Huart - [M. Nazif Şahinoğlu], "Vâmık ve Azrâ", a.e., XIII, 191-194; J. T. P. de Bruijn, "ʿUnṣurī", EI² (İng.), X, 869-870.

Mehmet Atalay

UNSURÜ'l-MEÂLÎ

(bk. KEYKÂVUS b. İSKENDER).

UNUTMA

(bk. NİSYAN).

UNVAN

(العنوان)

Bir kimsenin temsil ettiği makam veya göreviyle ilgili olarak anıldığı ad ya da sıfat, hükümdarlık alâmeti.

Sözlükte "kitap, mektup ve yazı başlığı" anlamındaki unvân kelimesi Türkçe'de "bir kimsenin memuriyet rütbesini ve görevini belirten söz, lakap" demektir. Lakab ise "bir kimseye sonradan takılan ikinci ad, şeref pâyesi, halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti" anlamlarına gelir. Unvan ve lakabın Türkçe'de çoğu zaman eş anlamlı gibi kullanıldığı görülmektedir. Terim olarak unvan halife ve hükümdarların, vezirlerin, eyalet valilerinin, başkumandanların, ulemânın ve resmî görevlilerin sıfat ve lakaplarını ifade eder. Özellikle devletler arası diplomatik yazışmalarda halife ve hükümdarların lakap ve unvanlarının zikredilmesine özen gösterilirdi. Devletin çeşitli kademelerinde görev yapan memurlara hiyerarşik durumlarını belirten unvan ve lakaplar verilmesi bürokratik bir gelenek halini almıştır.

Unvan veya lakap kullanılması Türkler, Araplar ve İranlılar'da çok eski bir gelenektir. İslâm öncesi Türk devletlerinde hükümdarların "tanhu, kağan, alpagut, tarhan (tarkan), kan, han, bilge, külterkin, erkin, ulug-erkin, ilteber, idikut, ilig, kadır, sagun, tabgaç (tamgaç), tegin (tigin), tarım, terim, inak, inanç, inal"; hükümdar eşlerinin de "terken" ve "katun" unvanlarının olduğu bilinmektedir (Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 255-257; Donuk, tür.yer.). İslâm öncesi Araplar'da kabile liderleri "melik, zü't-tâc" ve daha yaygın şekilde "şeyh" unvanlarını kullanmıştır. Ortaçağ İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları Türk hükümdarlarının "hâkan", Moğollar'ın "pankan", Araplar'ın "melik", Soğdlar'ın "ihşîd", Üsrûşeneliler'in "afşin", Zencîler'in "cağbûne", Nûbeliler'in "kâbil", Çinliler'in "bağyûr", Deylemliler'in "cîl-i cîlân", Habeşliler'in "necâşî", Hindliler'in "yelhevâ", Mısırlılar'ın "firavun", Suriyeliler'in "nîmrûz", Rumlar'ın "kayser", İranlılar'ın "kisrâ", Azerbaycan ve İrmîniye hükümdarlarının "heyâtıla" unvanlarıyla anıldıklarını kaydeder (Mücmelü't-tevârîḫ, s. 416-430; Zehebî, s. 26).

Biʿsetten önce “el-emîn” unvan ve lakabıyla anılan Hz. Peygamber ilk defa Hudeybiye Antlaşması’nda, daha sonra hükümdarlara gönderdiği İslâm’a davet mektuplarında “resûlullah” unvanını kullanmış; kisrâ, kayser ve necâşî gibi unvanlar taşıyan devlet başkanlarının mühürsüz mektupları dikkate almadıkları söylenince üzerinde “Muhammed resûlullah” ibaresinin yer aldığı, yuvarlak siyah akik taşlı gümüş bir mühür edinmiştir (Buhârî, “Libâs”, 55, “Ḫumus”, 5). İslâm siyasî literatüründe devlet başkanları için “halife” unvanı kullanılmış, Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun dünyevî otoritesini temsil eden ve dinin hükümlerini uygulamakla yükümlü olan Hz. Ebû Bekir’e “halîfetü Resûlillâh” denilmiştir. Hz. Ömer’e de “halîfetü halîfeti Resûlillâh” unvanı verilmişse de söylenişi zor geldiğinden ve daha sonraki halifeler için bu unvanın uzayıp gideceği düşünüldüğünden kendisine “emîrü’l-mü’minîn” unvanıyla hitap edilmeye başlanmıştır (Taberî, IV, 208). Emevî Hükümdarı Muâviye halkın kayıtsız şartsız itaatini sağlamak düşüncesiyle emîrü’l-mü’minîn yerine “halîfetullah” unvanını almıştır (Taberî, V, 23; DİA, XXVII, 541). Abbâsî halifeleri de lakaplarla birlikte halîfetü Resûlillâh yerine halîfetullah veya “zıllullāh fi’l-arz” ve emîrü’l-mü’minîn unvanlarını tercih etmiştir. Endülüs Emevî hükümdarları başlangıçta emîr unvanını kullanırken III. Abdurrahman zamanında 2 Zilhicce 316’dan (16 Ocak 929) itibaren halife, imam, emîrü’l-mü’minîn unvanlarıyla anılmaya başlanmıştır. İmam ve emîrü’l-mü’minîn unvanıyla birlikte çok sayıda lakap edinen Fâtımî halifelerinin bazan yarım sayfa tutan unvan ve lakaplara sahip oldukları bilinmektedir. Zengîler, Eyyûbîler ve Memlükler ise sultan unvanının yanı sıra “el-melikü’l-âdil, el-melikü’l-kâmil” gibi lakaplara yer vermiştir. “Hâdimü’l-Haremeyn” unvanını alan ilk hükümdar Selâhaddîn-i Eyyûbî’dir. Murâbıtlar ve Merînîler emîrü’l-müslimîn, Muvahhidler ve Hafsîler emîrü’l-mü’minîn unvanlarını kullanmıştır.

Sâmânî hükümdarlarının unvanı emîrdi. Karahanlı hükümdarlarında en çok görülen unvanlar han ve hâkandır. Bu unvanlar “arslan, buğra, tonga” gibi hayvan adları veya “tangaç (tamgaç, tabgaç, tafgaç), kara, kadır ve kılıç, bilge, tarhan, uluğ” gibi sıfatlarla birlikte geçerdi. Yûsuf Has Hâcib ve Kâşgarlı Mahmud’un kayıtlarından Karahanlı hükümdarlarının “beg” unvanı kullandıkları anlaşılmaktadır. Kâşgarlı Mahmud beg kelimesine Arapça emîr ve melik, Yûsuf Has Hâcib ise han ve hâkan karşılığında yer

vermiştir. Karahanlı hükümdarlarının aldığı unvanlardan biri de Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar'da da kullanılan iligdir. Hâkan ve han (hân-ı kebîr, hân-ı büzürg) mertebe itibariyle iligden daha önce gelir. Karahanlılar'da hükümdar ve hatunları için tercih edilen unvanlardan biri de terkendir. Kâşgarlı Mahmud katun (hatun) unvanını Efrâsiyâb'ın kızlarına atfeder ve onlardan "katun kunçuy, terken, katun, tarım, altun tarım, oglagu katun, özük ve eke" unvanlarıyla bahseder. Karahanlı hükümdarlarının "sâhib-kırân" ve XIII. yüzyılın sonlarına doğru sultan unvanlarıyla anıldıkları da tesbit edilmektedir.

Halife ve hükümdarlar abartılı unvan ve lakap alma hususunda âdeta birbirleriyle yarışırdı. Meselâ Gazneli Mahmud, çok geniş bir alanda hâkimiyet kurunca Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın daha önce kendisine

verdiği "yemînü'd-devle" unvanıyla yetinmeyip unvan ve lakaplarının arttırılmasını istemiş, iki defa elçi göndererek isteğini tekrarlamışsa da sonuç alamamış, halifeye bir elçi daha yollayıp Karahanlı hükümdarlarına "zahîrü'd-devle, muînü halîfetillâh, melikü'ş-Şark ve's-Sin" gibi unvan ve lakapların verilmesine rağmen putperest ülkelerde İslâmiyet'i yaymak için fetihler gerçekleştiren, halife adına kılıç kuşanan biri olarak kendisinden bu unvanların esirgenmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiş, uzun süren bir mücadeleden sonra halifeden yemînü'd-devleye ilâveten "emînü'l-mille" unvanını almayı başarmıştır. Sultan Mahmud ayrıca "emîr-i âdil, gazi, veliyyü emîri'l-mü'minîn, el-melikü'l-kebîr, el-mücâhid, fâtihu bilâdi'l-Hind, el-muzaffer, el-mugallib" unvan ve lakaplarını da kullanmıştır.

Sultan unvanı ilk defa Hârûnürreşîd tarafından veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'ye verilmiştir. Abbâsîler'in zayıfladığı dönemde valilere ve Büveyhî emîrlerine verilen sultan unvanı özellikle Gazneli Mahmud için yaygın biçimde kullanıldığından bu unvanı hükümdar olarak ilk defa Gazneli Mahmud'un aldığı kanaati genel kabul görmüştür. Sultan Mesud da "seyyidü'l-mülûk ve's-selâtîn, zahîru halîfetillâh, hâfız-ı ibâdullah" gibi lakap ve unvanlarla anılmıştır. Diğer Gazneli sultanlarının da "sultân-ı muazzam, sultân-ı a'zam, sultân-ı âdil, emîr-i hamîd, seyyidü's-selâtîn, sultânü'd-devle" gibi çok sayıda unvan ve lakap aldıkları tesbit edilmiştir (Palabıyık, s. 114-129). Sultan unvanı sikkelerde ilk defa Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey tarafından kullanılmıştır. Büveyhîler sultan ve

şehinşah unvanıyla birlikte “rüknüddevle, bahâüddevle, fahrüddevle, adudüddevle” gibi lakapları tercih etmiştir. Hûzistan ve Basra Emîri Hezâresb, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh’a elçi gönderip kendisine melik unvanı verildiği takdirde 100.000 dinar gönderebileceğini söylemiş, ancak halife unvanın Selçuklu sultanlarına has olduğunu bildirerek bunu ancak Kirman Meliki Kavurd ile yapacağı mücadelede başarı gösterdiği takdirde kendisine verebileceğini söylemiştir.

Selçuklu hânedanının kurucusu Selçuk Bey “el-melikü’l-gāzî” unvanını almıştır. Selçuklu sultanları genelde Abbâsî halifeleri tarafından tevcih edilen unvan ve lakapları kullandıkları gibi es-sultânü’l-a‘zam, es-sultânü’l-muazzam, şâhanşah, melikü’l-mülûk gibi bazı unvan ve lakapları da kendileri için uygun görmüştür. Abbâsî halifelerini Sünnî İslâm dünyasının mânevî lideri kabul eden Selçuklu sultanları onlara saygıda kusur etmemeye çalışmış, halifelerin, saltanatlarını tasdik edip kendilerine unvan ve lakap tevcih etmelerini büyük bir şeref kabul etmiştir. Nizâmülmülk unvan ve lakapta liyakatin esas alındığını, bunların onu taşıyan kişiye uygun olması gerektiğini söyler. Ayrıca çoğalan her şeyin değerinin düştüğünü, unvan ve lakapların çoğalmasının da bunların değerini azalttığını, itibarını düşürdüğünü ifade eder. Nizâmülmülk sultan ve halifelerin unvan ve lakap konusunda özen gösterdiğini, çünkü memleketin şerefini korumanın bir yolunun da unvan, lakap, rütbe ve derecelerin korunması olduğunu belirtir. Sıradan insanların lakaplarıyla devlet adamlarının lakapları arasında mutlaka fark bulunması gerektiğini ifade eder. Unvan ve lakapların gelişigüzel kullanılmasının devletin itibarını sarsacağına dikkat çeker. Kimlerin hangi lakap ve unvanları alabileceğini tesbit ederek bunun adalet teşkilâtı ve sosyal hayat için ne kadar önem taşıdığını açıklar. Ona göre Türk emîrleri, kumandanları ve iktâ sahipleri “hüsâmü’d-devle, seyfü’d-devle, cemâlü’d-devle, zahîrü’d-devle ve şemsü’d-devle”; vezirler, tuğrâîler, müstevfîler, ârız-ı sultanlar, amîdler ve âmiller “amîdü’l-mülk, zahîrü’l-mülk, şemsü’l-mülk, kıvâmü’l-mülk, kemâlü’l-mülk, şerefü’l-mülk”; ulemâ ve kadılar “mecdü’d-dîn, şerefü’l-İslâm, seyfü’s-sünne, zeynü’ş-şerîa, fahrü’l-ulemâ” unvan ve lakaplarını kullanmalıdır.

Selçuklular’ın kuruluş döneminde Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh kendisinden Horasan’da yerleşmek üzere bir şehir isteyen Tuğrul Bey’e gönderdiği mektupta ona “ed-dihkānü’l-celîl” (büyük toprak sahibi, reis) diye hitap

etmiştir. 429'da (1038) ülkenin doğusunda Çağrı Bey adına melikü'l-mülûk unvanıyla hutbe okunuyordu. Çağrı Bey sikkelerde el-melikü'l-mansûr, melikü'l-mülûk Çağrı Bek unvanıyla anılmaktadır. Selçuklu reislerinden Mûsâ Yabgu 435 (1043-44) yılında Herat'ta basılan bir sikkede el-melikü'I-âdil ve nâsırü'd-dîn unvanlarına yer vermiştir. Selçuklular Nîşâbur'u ele geçirince (429/1038) Tuğrul Bey es-sultânü'l-muazzam unvanıyla kendi adına hutbe okutmuştur. Tuğrul Bey, Dandanakan Savaşı'ndan sonra kurulan saltanat çadırında Horasan emîri unvanıyla tebrikleri kabul etmişti. Önceleri emîr unvanını kullanan Tuğrul Bey 437 (1045-46) yılından itibaren sultan unvanıyla anılmıştır. Tuğrul Bey, Abbâsî halifesine elçi gönderip hükümdarlık şanına uygun unvan ve lakaplar istemiş, ancak halife bu isteği yerine getirmemiş, nihayet Tuğrul Bey İsfahan'ı kuşattığı sırada zor durumda kalan halkın ricası üzerine kuşatmaya son vermesi için hediyelerle birlikte bir mektup göndermiş, bu mektupta ona kehfü'l-müslimîn (müslümanların sığınağı) ve rüknü'd-dîn Sultan Tuğrul Bey unvanlarıyla hitap etmiştir. Bu unvan ve lakaplara karşı teşekkürlerini bildirmek üzere halifeye bir mektup, çeşitli hediyeler ve 10.000 dinar gönderen Tuğrul Bey bunları daha sonra mühürlerine de kazdırmıştır. Tuğrul Bey Bağdat'a geldikten sonra Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh kendisine rüknü'd-devle ve'd-dîn, yemînü emîri'l-mü'minîn, melikü'l-İslâm ve'l-müslimîn, burhânü emîri'l-mü'minîn lakaplarını vermiştir. Tuğrul Bey, Büveyhîler'in hizmetine giren Türk asıllı emîr Besâsîrî'ye karşı halifenin isteği üzerine düzenlediği seferden muzaffer olarak dönünce Halife Kāim-Biemrillâh, Dârülhilâfe'de tertip edilen törende ona bir kılıç kuşattıktan sonra şâhanşah, melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib unvanlarını da tevcih etmiştir. Kāim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun ile evlenmekte ısrar eden Tuğrul Bey ile halifenin arası bozulmuş ve iki devlet arasındaki yazışmalara son verilmişti. Ancak halife, baskı ve ısrarlara dayanamayıp kızının Tuğrul Bey ile evlenmesine izin verdiği 13 Şâban 454 (22 Ağustos 1062) tarihli tevkīinde onun için şâhanşâhü'l-muazzam, melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib, rüknü'd-dîn unvan ve lakaplarına yer vermiştir. Tuğrul Bey'in inşâ divanında çalışmış olan devlet adamı ve tarihçi İbn Hassûl, Kitâbü Tafḍîli'l-etrâk adlı eserinde sultanın unvan ve lakaplarını şöyle sıralamaktadır: Sultânü'l-âlem, melikü'l-İslâm, şâhanşâhü'l-ecellül-a'zam, rüknü'd-dîn, gıyâsü'l-müslimîn, bahâu dînillâh, sultânü ibâdillâh, mugīsü ibâdillâh Tuğrul Bey. Tuğrul Bey'in ardından sultan ilân edilen Çağrı Bey'in lakap ve unvanı müeyyidü'd-devle emîrü'l-ümerâ Ebü'l-Kāsım idi.

Tuğrul Bey sikkelerde el-emîrü’l-ecel, el-emîrü’s-seyyid, es-sultânü’l-muazzam, şâhanşah, Ebû Tâlib, şâhanşâhü’l-ecel, rüknü’d-dîn, melikü’l-Meşrik ve’l Mağrib unvan ve lakaplarını kullanmıştır.

Halife Kāim-Biemrillâh, 456 (1064) yılında Sultan Alparslan’ın saltanatını tasdik edip hil‘atler verdikten sonra gönderdiği menşurda dünyevî yetkilerini de devrettiği sultana şu lakap ve unvanlarla hitap ediyor ve hutbelerde bunlara yer verilmesini istiyordu: elVeledü’l-müeyyed, şâhanşâhü’l-a‘zam, melikü’l-Meşrik ve’l-Mağrib, melikü’l-Arab ve’l-Acem, seyyidü mülûki’l-ümem, ziyâü’d-dîn, gıyâsü’l-müslimîn,

melikü’l-İslâm, zahîrü’l-imâm, kehfü’l-enâm, adudü’d-devleti’l-Kāhire el-Abbâsiyye, tâcü’l-milleti’l-bâhire, sultânü diyâri’l-müslimîn ve burhânü emîri’l-mü’minîn, es-sultânü’l-a‘zam, Ebû Şücâ‘ Alparslan. Halife ayrıca Ani’nin fethinden sonra Alparslan’a Ebü’l-Feth lakabını tevcih etmiştir. Alparslan’ın bastırdığı sikkelerde şu unvan ve lakaplar yer almıştır: es-Sultânü’l-muazzam şâhanşâh melikü’l-İslâm, melikü’l-Meşrik ve’l-Mağrib, adudü’d-devle tâcü’l-mille, es-sultânü’l-muazzam şâhinşâhü’l-a‘zam. Alparslan, oğlu Melikşah’ı 458’de (1066) veliaht ilân etmiş ve Halife Kāim-Biemrillâh’a haber gönderip oğlunun veliahtlığının tasdik edilmesini istemiş, halife de Melikşah’a celâlü’d-devle ve cemâlü’l-mille, Alparslan’ın oğullarından Ayaz’a el-emîr şihâbü’d-devle, kutbü’l-mille unvanlarını tevcih etmiştir. Kāim-Biemrillâh, 2 Safer 466’da (7 Ekim 1073) düzenlenen törenle Sultan Melikşah’a kasîmü emîri’l-mü’minîn (halifenin ortağı) lakabı yanında yemînü emîri’l-mü’minîn, muizzü’d-dünyâ ve’d-dîn, celâlü’d-devle ve’d-dîn, ebülfeth unvan ve lakaplarını vermiştir. Sultan Melikşah ayrıca es-sultânü’l-a‘zam ve es-sultânü’l-âdil unvan ve lakaplarıyla anılmıştır.

Melikşah’ın ölümünden sonra Nizâmülmülk taraftarlarınca İsfahan ve Rey’de sultan ilân edilen Sultan Berkyaruk’un kaynaklarda şihâbü’d-devle, mecdü’l-mülk, burhânü emîri’l-mü’minîn, rüknü’d-dünyâ ve’d-dîn, yemînü emîri’l-mü’minîn, rüknü’d-devle, ebü’l-muzaffer es-sultânü’l-muazzam lakap ve unvanlarıyla anıldığı görülmektedir. Ağabeyi Sultan Berkyaruk’a karşı saltanat davasıyla ayaklanan Muhammed Tapar, 492 (1099) yılında kumandanlardan yeterli desteği görünce Halife Müstazhir-Billâh’tan kendi adına hutbe okutmasını istemiş, halife de onun adına hutbe okutmuş ve

kendisine gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn ebû şücâ, kasîmü emîri'l-mü'minîn unvan ve lakaplarını tevcih etmiştir. Muhammed Tapar'ın sikkelerinde gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn, es-sultânü'l-muazzam, melikü'l-İslâm, gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn ebû şücâ unvan ve lakaplarının yer aldığı bilinmektedir. Sultan Sencer, Gurlular'a karşı düzenlenen bir sefere katılması için Sîstan Meliki Tâceddin Ebü'l-Fazl Nasr b. Halef'e gönderdiği bir fermanda es-sultânü'l-a'zamü'l-Mağribî ve'l-Meşrikī İskenderü's-sânî unvan ve lakaplarını kullanmıştır. Sultan Sencer'in diğer unvan ve lakapları şöylece sıralanabilir: es-Sultânü'l-muazzam, hudâvend-i âlem, ebü'l-hâris, muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn, nâsırü'd-dîn ebü'l-hâris, melikü'l-İslâm ve'l-müslimîn, imâd-ı âl-i Selçuk, yemînü emîri'l-mü'mîn, şâhin-şâhü'l-a'zam sultân-ı Horasan, melikü rikâbi'l-ümem, seyyidü selâtîni'l-Arab ve'l-Acem, nâsırü dînillâh, mâlikü ibâdillâh, hâfızu bilâdillâh.

Kirman Selçukluları'nın kurucusu Kavurd Bey'in sikkelerde melikü'l-mülûk unvanını kullandığı görülmektedir. Irak Selçuklu sultanları es-sultânü'l-muazzam, şehinşâhü'l-muazzam, el-melikü'l-âdil; Anadolu Selçukluları sultan, melik, emîr, es-sultânü'l-kāhir, es-sultânü'l-muazzam, es-sultânü'l-gālib, sultânü'l-berr ve'l-bahreyn, sultânü'l-âlem, es-sultânü'l-a'zam, seyyidü selâtîni'l-Arab ve'l-Acem unvanlarını almıştır. Anadolu Selçukluları'nın en güçlü hükümdarı I. Keykubad seyyidü selâtîni'l-Arab ve'l-Acem, es-sultânü'l-a'zam, el-melikü'l-mansûr alâüddevle ve'd-dîn, nâsırü emîri'l-mü'minîn sultânü'l-berr ve'l-bahr ve'r-Rûm ve'ş-Şâm ve'l-Ermen ve'l-Efrenc gibi görkemli unvanlarla dikkat çeker. Suriye Selçuklu hükümdarları ise melik unvanıyla anılmaktaydı (Merçil, s. 30-37; Alptekin, III [1971], s. 563). Büyük Selçuklu sultanlarının mutlak vekili ve devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı Dîvân-ı A'lâ'nın başkanı olan vezirler genel olarak sâhib-i ecell, el-müeyyed, el-mansûr, el-muzaffer, mecdü'l-mille ve'd-dîn, sadr, sadrü'l-İslâm ve'l-müslimîn, nizâmü'l-mülûk ve's-selâtîn, kıvâmü'l-mülk ve'l-ümme, tâcü'l-memâlik ve'l-mille, safiyyü'l-imâm ve mecdü'l-enâm, seyyidü'l-vüzerâ fi'l-âlemîn, hâce, hâce-i büzürg, sâhib, sâhib-i dîvân-ı devlet, sâhib-i dîvân-ı saltanat, destûr gibi unvan ve lakaplar kullanmıştır.

Hârizmşahlar Devleti hükümdarları hârizmşah unvanı yanında çeşitli lakaplarla birlikte sultan unvanıyla da anılmıştır. Büyük Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Cengiz, han unvanını alırken torunu Hülâgu

tarafından İran'da kurulan İlhanlılar, Büyük Han'a tâbi olarak "idarelerine verilen bölgelerin hükümdarı" anlamında ilhan (iltan), bazı İlhanlı hükümdarları da kağan (kaan) unvanına el-âdil, el-a'zam gibi sıfatlarla birlikte yer vermiştir. İslâmiyet'i İlhanlılar'ın resmî dini olarak ilân eden Gāzân Han pâdişâh-ı İslâm, sultân-ı İslâm, es-sultânü'l-a'zam; Sultan Olcaytu Han es-sultân hâmî-i havzatü'l-İslâm ve'l-îmân, gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn; son büyük İlhanlı hükümdarı Ebû Said ise es-sultânü'l-a'zam, ulu sultan ve bahadır han unvanlarıyla anılmıştır. Delhi sultanlarından Kutbüddin Aybeg es-sultânü'l-muazzam, sultân-ı kerîm, rikābü'l-ümem, seyyidü't-Türk ve'l-Acem, el-melikü'l-müeyyed, muzaffer, mansûr, âdil, mücahid, gazi, ekremü'l-mülûk ve's-selâtîn; İltutmış es-sultânü'l-a'zam, şehinşâhü'l-muazzam, zıllullāh fi'l-âlem, sultânü selâtîni'ş-şark; Fîrûzşah Tuğluk seyfü emîri'l-mü'minîn ve nâibü emîri'l-mü'minîn gibi unvanlar kullanmıştır (Kortel, s. 32-40). Delhi sultanlarından Alâeddin Halacî imâm-ı muazzam, halîfe-i seyyidi kâinat unvanını benimsemiştir. Timur kendi adamları tarafından halife unvanıyla anılırdı (Barthold, s. 81). Şah İsmâil halîfetü'z-zamân, nâşirü'l-adl ve'l-ihsân, el-imâmü'l-âdil, el-kâmil, el-hâdî, el-gāzi, el-vâlî unvan ve lakapları almıştır. Ortaçağ'da kurulan Türk-İslâm devletlerinde unvan ve lakaplar hâkimiyetin sembolü kabul edilmiş, hem halifeler hem sultanlar hutbe ve sikkelerde bu unvan ve lakapların yer almasına büyük önem vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1992, I-IV, tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 4, 23; III, 183; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 208-209; V, 23; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Bağdad 1383/1964, bk. İndeks; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1959, tür.yer.; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 193-202; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 416-440; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş.; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 95-96; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII-X, tür.yer.; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 6-7;

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 105; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, tür.yer.; Zehebî, Ẕâtü'n-niḳāb fi'l-elḳāb (nşr. M. Riyâz el-Mâlih), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, bk. İndeks; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, bk. İndeks; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I-II; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Katalogu, İstanbul 1321, IV, 62-64; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I-II; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 101 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 255-257; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, tür.yer.; a.mlf., "Selçuklular", İA, X, 366-367; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985; Abdülkadir Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989; a.mlf., el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I-III, tür.yer.; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür, Ankara 1995, tür.yer.; Erdoğan Merçil, Selçuklularda Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, s. 30-37; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001;

a.mlf., "Büyük Selçuklular'da Unvan ve Lakaplar", Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2001, s. 421-432; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 78-87; Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 114-129; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 32-40; Osman G. Özgüdenli, Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2006, tür.yer.; a.mlf., "Sultan", DİA, XXXVII, 496-497; V. V. Barthold, Halife ve Sultan (trc. İlyas Kamalov), İstanbul 2006, s. 30-90; Ömer Soner Hunkan, "Divanü Lugati't-Türk'te Hiyerarşik Unvanlar", Uluslararası Kaşgarlı Mahmud Sempozyumu, Bildiri Metinleri, Rize 2008, s. 613-619; a.mlf., "Tarih-i Beyhaki'de Sözü Edilen Türkistan Hanları 'Han ve İlig' Hakkında", Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, XXIX/1, Ankara 2009, s. 19-28;

M. Fuad Köprülü, “Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar”, THİTM, II (1939), s. 17-32; Mehmet Altay Köymen, “Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar I: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Devrine Ait Münşeât Mecmuaları”, DTCFD, VIII/4’ten ayrı basım (1951), s. 571-587; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Paraları”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 435-563; Mükrimin Halil Yinanç, “Çağrı Bey”, İA, III, 325; H. J. Kramers, “Sulṭān”, a.e., XI, 24-28; Nebi Bozkurt, “Lakap”, DİA, XXVII, 65; a.mlf. - Necati Fahri Taş, “Mühür”, a.e., XXXI, 529.

Abdülkerim Özaydın

Osmanlılar.

Osmanlı padişahları zaman içerisinde çeşitli unvanlarla anılmıştır. Bunlardan bey, han, hâkan eski Türk geleneğinden; hudâvendigâr, sultan, emîr, halife ise İslâm geleneğinden gelir. İlk Osmanlı hükümdarları örfî hâkimiyet yetkilerini ifade için yazışmalarında bey, emîr; İslâm hükümdarlarıyla olan yazışmalarında sikke ve kitâbelerde İslâmî geleneğe ait sultan, emîr, halife unvanlarını bilinçli bir tercihle kullandıklarına işaret edilir (İA, IX, 491). Osmanlı hükümdarlarının en etkili unvanı İran ve Sâsânî geleneğinden gelen padişah olup hıristiyan dünyasındaki kayser, çasar ve imparator unvanlarına tekabül etmektedir. Batı literatüründe ise Fâtih Sultan Mehmed’den itibaren Osmanlı sultanları için imparator unvanı benimsenmiştir. Avrupa’daki hükümdarlar için imparator unvanı, XIX. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu’ndan intikal eden geleneği sürdüren mukaddes Roma-Germen İmparatorluğu başındaki hükümdarı niteleyen tek unvandır. Slav dünyasında çar, kayser unvanları yine Doğu Roma’dan gelen bir miras halinde yaygın biçimde geçer.

Hilâfetin intikalinden önce ve sonra Osmanlı sultanlarının kullandığı halife unvanı ayrı bir öneme sahipti. Ancak 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’na kadar bu unvan pek ön plana çıkmamıştır. Bu tarihten itibaren “bütün müslümanların halifesi ve dinî reisi” anlamında yaygınlaştırılan unvan müslüman dünyasında kabul edilebilir bir niteliği II. Abdülhamid’in saltanatında kazanmıştır. Osmanlı kançılaryasında özellikle Batılı hıristiyan dünyasına hitaben gönderilen nâme-i hümâyun ve ahidnâmelerde unvan

konusuna çok dikkat edildiği bilinmektedir. Osmanlılar, bütün Avrupa devletlerinin hükümdarları için aynı unvanı kullanmak yerine zamana ve şartlara göre farklı şekiller tercih ediyordu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının başlarında 1526 ve 1528'de Fransa Kralı Fransuva için "Françe vilâyetinin kralı, Françe memleketinin beyi" ifadesi uygun görülürken Sadrazam İbrâhim Paşa 1533'te onun rakibi olan V. Karl'a yazdığı mektupta, Françe padişahı unvanını tercih etmiştir (Köhbach, sy. 37 [2002], s. 160). Osmanlı kançılaryasının ve tarihçilerinin muhatap devletleri Osmanlı padişahı karşısında daha alt seviyede gösterme temayülü "Françe vilâyeti valisi Françesko" veya "Vâli-i Vilâyet-i Acem Şah Abbas" (Selânikî, I, 271) gibi ifadelerden anlaşılır.

Kendi rakipleri sayılan Avusturya hükümdarları için Osmanlılar'ın kullandığı unvan ve elkāb iki taraf arasında zaman zaman ciddi krizlere yol açmıştır. XVI. yüzyılda Osmanlılar, Avusturya imparatorunu Beç kralı unvanıyla anıyordu. 1606 yılındaki Zitvatorok Antlaşması yapılırken Avusturya tarafı, kendi hükümdarları için padişahla eşit konumda olduğuna işaret eden Roma casarı unvanının kabul edilmesini istemiş ve bunu antlaşma maddelerine dahil etmiştir. Ancak Osmanlılar daha sonra bu unvanı kullanmakta tereddüt etmiş, 1613'te Avusturya imparatoruna yazılacak nâmede unvan konusu ciddi bir problem haline gelmiş, I. Ahmed antlaşma metnindeki gibi casar unvanının kullanılmasına karşı çıkmıştır. Çünkü casar "kayser" anlamına geliyordu ve Osmanlı tebaası nezdinde bilinen, ayrıca Osmanlı hukümdarlarının vaktiyle benimsediği bir unvandı. Bunun üzerine yapılan araştırma sonucu Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim tarafından yazılan birkaç nâmede Nemçe imparatoru unvanının yer aldığı görülmüştür. İmparatorun mânasının casara göre "bir lafz-ı mühmel" (müslüman halkın kullanmadığı içi boş bir ifade) olduğuna karar verilmiştir. Böylece nâmelerde imparator yazılarak bu kriz çözülmüştür (Koca Hüseyin, II, 440-441). Bununla beraber 1650'de Avusturya imparatoruna Nemçe kralı yazıldığı, fakat bu hitabın kabul görmemesi üzerine durumun yeniden değerlendirildiği, "Asır müdârâ asrıdır" denilerek nâmedeki hitabın imparator şeklinde yazılıp gönderildiği dikkat çeker (Naîmâ, s. 1268). Bu duruma temas eden bir Avusturya elçisi, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlılar'ın İstanbul'a sahip olmakla kendilerini Roma'nın devamı gibi gördüklerini, kayzer/casar unvanını da sahiplendiklerini, bunu başka bir hükümdar için kullanmalarının kendi hâkimiyetlerine halel getireceği

kanaatini taşıdıklarını belirtir.

Osmanlı resmî yazışmalarında, berat, nâme-i hümâyun, ahidnâme ve ahidnâme temessüklerinde unvan genellikle bir rükün olarak yer alır. Beratlarda unvan "çün" lafzı ile başlar ve "avâtıf-ı aliyye-i şâhânem …" gibi padişahın yüceliğini, gücünü ifade eden ibarelerle devam eder. Ahidnâmelerde unvan kısmında genellikle padişahın hâkimiyetindeki memleketler tek tek sayılır; bunu birkaç nesil öncesine kadar giden ecdadının isimleri "es-sultân ibnü's-sultân" ifadesi takip eder. Padişahların uzun ve etkili unvanlarının Avrupa hükümdar ve impatorlarına karşı kullanılması, muhatabın ise aşağı seviyede tutulması ancak siyasî ve askerî gücün üstün olduğu dönemlere ait bir uygulamadır. Önemli ferman ve beratların tuğralarının yanına veya altına yazılan, bazan uzun, bazan kısaca "mûcebince amel oluna" şeklindeki ibarelerin unvanına hatt-ı hümâyun denilirdi. Tanzimat'tan sonra yazışmalarda unvanlar bazı değişikliklere uğrayıp kısaltılarak devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, II, 412-443; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 271; Koca Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, II, 439-441; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, s. 1268; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 55; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler", TTK Belgeler, V-VIII/9-12 (1971), s. 111-114; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 128, 148-149, 165, 169, 282; Mustafa Kaşağıcı, Osmanlı Sultanlarının Kullandıkları Unvan ve Lakapların Türk Devlet ve Toplum Anlayışı ile İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2005), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hulusi Yavuz, "Osmanlı Padişahlarının İftihar Ettikleri Unvanlardan Biri: Hâdimü'l-Haremeyn", Makâlât, sy. 2, Konya 1999, s. 7-20; Markus Köhbach, "Çasar veya İmparator?, Jitvatorok Antlaşması'ndan (1606) Sonra Roma Kayserleri'nin Osmanlılar Tarafından Telâkkubu Hakkında"

(trc. Yusuf Alperen), TD, sy. 37 (2002), s. 159-169; Halil İnalcık, “Pâdişah”, İA, IX, 491; “Unvân”, a.e., XIII, 49; A. Gacek, “ʿUnwān”, EI² (İng.), IX, 870-871; A. A. Ambros, “ʿUnwān”, a.e., IX, 871-872.

Mehmet İpşirli

UPANİŞADLAR

Hinduizm’in felsefî ve mistik yapıdaki kutsal kitap koleksiyonu

(bk. BRAHMANİZM; HİNDUİZM).

URÂBÎ PAŞA

(عرابي باشا)

(1841-1911)

Mısırlı devlet adamı, İngiliz işgaline karşı direnen ordu kumandanı.

7 Safer 1257'de (31 Mart 1841) Mısır'ın Şarkıye müdüriyetine (muhafaza) bağlı Hirriyyetürezne köyünde doğdu. Adı Ahmed'dir. Aslen Iraklı olup VII. (XIII.) yüzyılda Mısır'a göç eden bir aileden geldiği rivayet edilir. Babası Muhammed Urâbî köyün şeyhülbeledi idi. İlk tahsilini köyünde tamamladı. Sekiz yaşında babasını kaybedince 1265'te (1849) Kahire'ye gitti. Ezher'e kaydoldu, dört yıl sonra öğrenimini tamamlamadan köyüne döndü. 1854'te Mısır Valisi Said Paşa'nın kabile reisleri, meşâyihin oğulları ve yakınlarının askere alınması kararı üzerine Urâbî de askere alındı ve bölük emini unvanıyla kâtip tayin edildi. Daha sonra yapılan düzenlemelerle zâbit kadrosuna geçti ve 1860'ta kaymakam (yarbay) rütbesine terfi etti. Said Paşa'nın 1861'de Medine'yi ziyareti esnasında ona yaverlik yaptı. Bu sırada Napolyon'un hayatını ve Mısır seferini anlatan bir kitap okuması askerî kimliği üzerinde etkili oldu.

Urâbî, 1863'te Mısır valiliğine getirilen İsmâil Paşa'nın fellâh kökenli subaylara karşı olumsuz tavrından etkilendi. Çerkez Hüsrev Paşa ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık neticesinde askerî mahkemede yargılandı ve yirmi bir gün hapse mahkûm edildi. Bir üst mahkeme kararı bozduysa da Urâbî ile Çerkez-Türk kökenli kumandanlar arasındaki husumet devam etti. Bu arada üç yıl orduyla ilişiği kesildi. Hidiv hareminden bir câriye ile evlenmesinin ardından tekrar orduya döndü ve uzun süre rütbesi yükseltilmeden yarbay olarak görev yaptı. 1875'te kurulan gizli bir zâbitan cemiyetine katıldı. Subayların maaşlarında kesintiye gidilmesi ve tasarruf amacıyla bir kısmının ordudan ihraç edilmesi üzerine Şubat 1879'da çok sayıda subay bir bildiri yayımlayıp gösteri düzenledi. Urâbî bu olayların içinde yer almamakla birlikte askerî mahkemede yargılandı ve İskenderiye'ye tayin edildi. Haziran 1879'da Hidiv İsmâil Paşa'nın

görevden alınıp yerine oğlu Tevfik Paşa'nın getirilmesinin ardından Urâbî önce miralay (albay) rütbesine yükseltildi, ardından yaverler arasına alınıp Kahire'deki Abbâsiye Kışlası'n-da 4. piyade alay kumandanı olarak görevlendirildi.

Orduda Çerkez-Türk ve fellâh kökenli subaylar arasındaki gerginliklerin tırmanması sırasında Urâbî'nin ordu içerisindeki etkinliği ve şöhreti arttı. Riyâz Paşa hükümetinin Cihâdiye Bakanı Osman Rıfkı'nın yerli askerlerin subay kadrosuna geçmelerini engellemesi bu subayları huzursuz etti. Çerkez-Türk kökenli subayların kendilerine komplo kurduğuna inanan bir grup yerli subay 16 Ocak 1881'de Urâbî'nin evinde toplanarak onu sözcü seçti. Urâbî başbakana cihâdiye bakanını şikâyet eden bir dilekçe yazıp görevden alınmasını istedi. Bunun üzerine askerî mahkemede yargılanan Urâbî ve iki subay arkadaşı görevden uzaklaştırılarak tutuklandı, yerlerine ÇerkezTürk subayları tayin edildi. Ancak Urâbî ve arkadaşlarını destekleyen 1 ve 6. piyade alayları 1 Şubat'ta Cihâdiye Bakanlığı'nı bastılar ve Urâbî ile iki arkadaşını alıp Âbidîn Kışlası'na döndüler. Ayaklanan askerleri yatıştıran Urâbî, Fransız başkonsolosu Baron de Ring'e hitaben bir mektup yazdı, kendisi ve arkadaşları için ondan destek istedi. Fransa ve İngiltere başkonsoloslarının araya girmesiyle Urâbî ve arkadaşlarının talepleri kabul edilerek cihâdiye bakanı görevinden alındı ve yerine Mahmûd Sâmî el-Bârûdî tayin edildi (Schölch, Ägypten den Ägyptern, s. 132-133).

Ancak Mısır'da istikrar bir türlü sağlanamadı. Mahmûd Sâmî el-Bârûdî'nin cihâdiye bakanlığından alınması ve yerine getirilen Dâvud Paşa'nın bazı alayları Kahire'den uzaklaştırmak istemesi ordu içinde karışıklığa yol açtı. Bunun üzerine Urâbî kumandasındaki birlikler 9 Eylül 1881'de Âbidîn Sarayı önünde bir gösteri yaptı; Riyad Paşa hükümetinin görevden alınması, meclisin açılması ve ordudaki asker sayısının 18.000'e yükseltilmesi gibi taleplerde bulundu. Hidiv bu talepleri uygun görünce Urâbî ve arkadaşları Kahire'yi terketmeyi kabul ettiler. Urâbî yeni görev yeri olan Şarkıye'deki Re'sülvâdî'ye gitti. Bu sırada Bâbıâli, Mısır'da gerginliği azaltmak ve Hidiv Tevfik'e destek vermek amacıyla Ali Nizâmî Paşa başkanlığında bir heyeti Kahire'ye gönderdi. Heyetin Mısır'daki temaslarından rahatsız olan İngiltere ve Fransa, geri çağrılması yönündeki askerî ve diplomatik girişimlerini arttırdı. Ali Nizâmî Paşa heyeti de iki haftaya yakın bir sürede

belirgin bir başarı elde edemeden 18 Ekim 1881'de Mısır'dan ayrıldı. Bu arada şöhreti daha da artan Urâbî eşraftan, ulemâdan, gazetecilerden önemli destek buldu ve ileride Urâbî hareketi diye adlandırılacak olan Vataniyye hareketinin liderliğini üstlendi. Yabancılar tarafından tanınan Urâbî, Batılı siyasetçiler ve gazetecilerle birçok görüşme yaptı. Bunlardan İngiliz eski diplomatı, seyyah ve yazar W. S. Blunt, Urâbî ile yaptığı mülâkatlar neticesinde hazırladığı taslak metnin, Urâbî, Muhammed Abduh, Süleyman Abaza Paşa ve diğer bazı önemli kişilerin incelemesinden sonra kendi programları olarak kabul edildiğini söyler. Bu metin ilk defa 1 Ocak 1882 tarihli Times gazetesinde yayımlandı (Blunt, s. 383-385; Arapça çevirisi için bk. Nakkāş, Mıṣr li'l-Mıṣriyyîn, IV, 217-220).

Urâbî, Şerif Paşa hükümetinin Ocak 1882'de istifa etmesinin ardından kurulan Mahmûd Sâmî el-Bârûdî hükümetinin cihâdiye ve bahriye bakanlığına tayin edildi (4 Şubat 1882). Daha sonra hidiv tarafından kendisine livâ rütbesi ve paşa unvanı verildi. Bu arada Bârûdî ile birlikte orduda kendi taraftarlarından pek çok kişiyi terfi ettirdiler. Ayrıca Çerkez-Türk kökenli subaylara karşı tavır almaya başladılar. Nisan 1882'de Urâbî'ye ve hükümetin diğer üyelerine suikast hazırlığı içinde bulundukları gerekçesiyle kırk kadar Çerkez asıllı subay ve eski cihâdiye bakanı Osman Rıfkı Paşa tutuklandı. Bu olaylar sırasında hükümetle Hidiv Tevfik arasında gerginlik yaşanmaya başlandı. Osmanlı hükümeti meşrû yönetici olarak hidivi desteklediğini açıkladı. Ayrıca Fransa ve İngiltere de hidivi desteklemekteydi. Mayıs 1882'de bu iki ülke donanmalarını İskenderiye önlerine göndererek Mısır'a bir nota verdi ve Urâbî Paşa'nın geçici bir süre Mısır'dan uzaklaştırılmasını ve bakanlar kurulunun istifasını istedi. Bakanlar

kurulu notaya karşı çıktıysa da hidiv onu kabul etti. Bunun üzerine hükümet 26 Mayıs'ta istifa edince hidiv Muhammed Şerif Paşa'yı yeni hükümeti kurmakla görevlendirdi. Ancak Urâbî taraftarları bundan rahatsız oldu. Subaylar, ulemâ, tüccar, eşraf gibi pek çok kesim Urâbî Paşa'nın eski görevine iadesini talep etti. Baskılara dayanamayan hidiv 28 Mayıs'ta Urâbî Paşa'yı tekrar cihâdiye bakanlığına getirdi.

Mahmûd Sâmî ve Urâbî Paşa, Bâbıâli'ye hidiv aleyhinde yazılar göndererek problemlerin kendilerinden kaynaklanmadığını göstermeye

çalıştılar. Gelişmelerden endişe duyan Bâbıâli, Derviş Paşa başkanlığında bir heyeti Mısır'a gönderdi. 7 Haziran'da İskenderiye'ye ulaşan Derviş Paşa'nın Urâbî'yi takviye için geldiğine inanan halk heyeti büyük bir tezahüratla karşıladı. Osmanlı heyetinin Mısır'a gelmesinden sonra 11 Haziran'da İskenderiye hadisesi meydana geldi. Biri yabancı, diğeri yerli iki kişi arasında çıkan kavga kısa sürede büyüdü ve yerli-yabancı çatışmasına dönüştü, her iki taraftan pek çok kişi hayatını kaybetti. İki gün devam eden olaylarda şehir ciddi şekilde hasar gördü.

Urâbî Paşa bu arada Râgıb Paşa'nın başbakanlığında kurulan hükümette görev aldı. Hidivin sarayında Derviş Paşa ve yabancı konsolosların da katıldığı bir toplantıda Urâbî Paşa hidiv tarafından verilecek emirlere itaat edeceğine, huzur ve asayişi sağlayacağına dair söz verdi. Derviş Paşa, 25 Haziran'da padişah tarafından gönderilen birinci dereceden Mecîdî nişanını Urâbî Paşa'ya ulaştırdı. Derviş Paşa'nın görevi Urâbî'yi İstanbul'a davet edip Mısır'dan uzaklaştırmak, sultanın meşrû temsilcisi olarak Hidiv Tevfik Paşa'nın konumunu güçlendirmek ve Osmanlı ordusunun Mısır'a gitmesini gerektirecek bir durumun ortaya çıkmasını engellemekti. Böylece hadiselerin yatışacağına ve Urâbî'nin kontrol altına alınacağına inanıyordu (Deringil, XXIV/1 [1988], s. 8). Ancak Mısır'da gerginlik artmaya devam etti. Avrupalılar'ın çoğu Mısır'ı terketmeye başladı. Urâbî Paşa, muhtemel bir yabancı müdahalesine karşı savaş hazırlıklarına ve İskenderiye istihkâmlarını kuvvetlendirmeye yöneldi. O güne kadar İngiltere ile birlikte hareket eden Fransa gemilerini İskenderiye Limanı'ndan çekti. İngiltere ise limandaki donanmanın tehlike altında bulunduğunu bahane ederek 11-12 Temmuz'da İskenderiye istihkâmlarını topa tuttu. Urâbî Paşa askerlerini toplamaya çalışırken hidiv ve bazı bakanlar İngiliz gemilerinde "koruma" altına alındı. Mısır'ın içine düştüğü durumdan hidivi sorumlu tutan Urâbî, ordusuyla birlikte İskenderiye yakınlarındaki Kefrüddevvâr'a çekildi. Mısır'da gerginliği önleyemeyen Derviş Paşa 14 Temmuz'da İstanbul'a döndü. İngilizler 15 Temmuz'da İskenderiye'yi işgal etti. 17 Temmuz'da Kahire'de toplanan ulemâ ve eşrafın büyük bir kısmı Urâbî'yi desteklediğini ilân etti. 20 Temmuz'da hidiv Urâbî'yi cihâdiye ve bahriye bakanlığı görevlerinden aldı. 29 Temmuz'da ülkenin çeşitli yerlerinden gelip Kahire'de toplanan Meclisi Örfî üyeleri bazı kararlar aldılar. Bu çerçevede hidivin düşman elinde bulunduğu için özgür davranamadığı, dolayısıyla Urâbî'nin Mısır ordularının başında kalmaya devam edeceği

belirtildi.

Ağustos 1882 başlarından itibaren İngiliz ordusu Süveyş ve İsmâiliye gibi önemli kanal şehirlerini işgal etti. Bedevîlerin desteğini alan Urâbî kumandasındaki Mısır ordusu ile İngiliz ordusu arasında çatışmalar bir süre devam etti. Nihayet Mısır ordusu, 13 Eylül'de Süveyş Kanalı ile Kahire arasındaki Tellülkebîr mevkiinde İngiliz ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğradı, Urâbî Paşa Kahire'ye kaçtı. Kahire'nin kuşatılması üzerine Urâbî 14 Eylül'de İngilizler'e teslim oldu. Böylece Mısır İngilizler tarafından işgal edildi. İngiltere birçok defa Osmanlı Devleti'nden Mısır'a asker göndermesini, Urâbî'yi âsi ilân etmesini talep etmiş, padişah ilk isteğe yanaşmamış, ikincisini de sürekli ertelemişti. Nihayet Tellülkebîr çarpışmasından bir hafta önce 6 Eylül 1882'de II. Abdülhamid Urâbî'yi âsi ilân etti. Urâbî Paşa ve yakın arkadaşları çıkarıldıkları savaş mahkemesinde isyancıların lideri olarak yargılandılar. Mahkeme sonucunda Urâbî ve arkadaşlarının mal varlıklarına el konuldu, kendileri de idama mahkûm edildi. Ardından bu ceza ömür boyu hapse çevrildi; daha sonra aileleriyle birlikte Seylan (Sri Lanka) adasına sürüldüler (yargılama sürecinin ayrıntıları için bk. Broadley, tür.yer.). Urâbî Paşa, Hidiv II. Abbas Hilmi'nin 11 Haziran 1901'de kendisini affetmesinden sonra ailesiyle beraber Kahire'ye döndü, mal varlığı ve özlük hakları iade edildi. Bundan sonraki hayatında siyasete karışmadan yaşadı ve hâtıralarını kaleme aldı. 21 Eylül 1911'de Kahire'de vefat etti.

Urâbî Paşa, Mısır'da siyasî hayatın dönüm noktalarından birinde önemli rol oynamış, lideri bulunduğu hareket Mısır ve Sudan'ın İngiliz işgaline uğramasının yolunu açmıştır. II. Abdülhamid, Derviş Paşa'yı görevlendirerek Urâbî'yi Mısır'dan uzaklaştırıp İngiliz işgaline mani olmaya çalışmış, fakat bunda başarı sağlayamamıştır. Ayrıca gerek Filistin ve Suriye'de gerekse Anadolu'da Urâbî lehine yapılacak gösteriler engellenmiş ve liderliğini yaptığı hareketin özellikle Osmanlı Arap vilâyetlerinde Arap kavmiyetçiliğine yol açmasını engellemek için etkin tedbirler alınmıştır. Böyle bir hareketin Osmanlı idarî yapısını tehdit etmesinin yanı sıra fiilî bir yabancı müdahalesine yol açacağı endişeleri de Urâbî'nin âsi ilân edilmesinde etkili olmuştur. Urâbî Paşa hareketi farklı açılardan değerlendirilmiş, hakkında çeşitli dillerde çok sayıda yayın yapılmıştır. Sonuçları açısından bakıldığında bu hareket, Mısır'ın uzun süre

hukuken bir Osmanlı eyaleti olmakla birlikte İngiliz işgali altında kalmasının önemli gerekçelerinden birini teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Urâbî Paşa, Müẕekkirâtü'z-zaʿîm Aḥmed ʿUrâbî: Keşfü's-sitâr ʿan sırri'l-esrâr fi'n-nehḍati'l-Mıṣriyye el-meşhûre bi'ṡ-Ṡevreti'l-ʿUrâbiyye (nşr. Abdülmün'im İbrâhim el-Cümey'î), Kahire 2005, I-III; Selîm Halîl en-Nakkāş, Mıṣr li'l-Mıṣriyyîn, İskenderiye 1302/1884, IV-V, tür.yer.; E. Malet, Shifting Scenes, London 1901, tür.yer.; The Earl of Cromer, Modern Egypt, London 1908, I, 149-349; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I, 72-83; Râgıb Râif - Rauf Ahmed, Mısır Meselesi, İstanbul 1334, s. 61-80; Abdülhamid, Devlet ve Memleket Görüşlerim (haz. A. Alâaddin Çetin - Ramazan Yıldız), İstanbul 1976, s. 69-73; W. S. Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, New York 1922; Abdurrahman b. Abdüllatîf er-Râfiî, eṡ-Ṡevretü'l-ʿUrâbiyye ve'l-iḥtilâlü'l-İngilizî, Kahire 1368/1949; a.mlf., ez-Zaʿîmü'ṡ-ṡâʾir Aḥmed ʿUrâbî, Kahire 1992; Ahmed Abdürrahîm Mustafa, eṡ-Ṡevretü'l-ʿUrâbiyye, [baskı yeri yok] 1961 (Dârü'l-kalem); Mahmûd el-Hafîf, Aḥmed ʿUrâbî: ez-Zaʿîmü'l-müfterâ ʿaleyh, Kahire 1971; A. Schölch, Ägypten den Ägyptern: Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten, Freiburg, ts. (Atlantis); a.mlf., "The Egyptian Bedouins and the Urâbîyyûn (1882)", WI, XVII/1 (1976-77), s. 44-57; A. M. Broadley, How We Defended Arabi and His Friends, Cairo 1980; Bibliyûcrâfyâtü'ṡ-Ṡevreti'l-ʿUrâbiyye ve'l-veḳāʾiʿi'l-ḥarbiyye, Kahire 1981; Semîr M. Tâhâ, Aḥmed ʿUrâbî ve devrüh fi'l-ḥayâti's-siyâsiyyeti'l-Mıṣriyye, Kahire 1986; Mustafa Talâs, eṡ-Ṡevretü'l-ʿUrâbiyyetü'l-kübrâ, Dımaşk 1987; T. Mayer, The Changing Past: Egyptian Historiography of the Urâbî Revolt (1882-1983), Gainesville 1988; Juan R. I. Cole, Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement, Princeton 1992, tür.yer.; Hüseyin Fevzî Neccâr, Aḥmed ʿUrâbî: Mıṣr li'l-Mıṣriyyîn, Kahire 1992; Mahmûd Salâh, Muḥâkemetü'z-zaʿîm: Evrâḳu'l-ḳażiyyeti'l-aṣliyye li-muḥâkemeti Aḥmed ʿUrâbî, Kahire 1996; İsmâil Abdülfettâh, Aḥmed ʿUrâbî, Kahire 2002; Süleyman Kızıltoprak, Mısır'da İngiliz İşgali:

Osmanlı’nın Diplomasi Savaşı (1882-1887), İstanbul 2010, s. 39-138; Selim Deringil, “The Ottoman Response to the Egytian Crisis of 1881-1882”, MES, XXIV/1

(1988), s. 3-24; Ş. Tufan Buzpınar, “The Repercussions of the British Occupation of Egypt on Syria, 1882-1883”, a.e., XXXVI/1 (2000), s. 82-91; Rauf Ahmed Hotinli, “Arâbî Paşa”, İA, I, 470-472; D. Hopwood, “ʿUrābī Pasha”, EI^{2} (İng.), X, 872-873.

Hilal Görgün

URÂBİYYE

(العرابيّة)

Kādiriyye tarikatının Ömer b. Muhammed el-Urâbî el-Yemenî’ye (ö. 827/1424) nisbet edilen kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

URBÛN

(bk. KAPARO).

URCÛZE

(bk. RECEZ).

URDU DÂİRE-i MAÂRİF-i İSLÂMİYYE

(اردو دائرہء معارف إسلاميّہ)

1959-1989 yılları arasında Pencap Üniversitesi tarafından yayımlanan İslâm dini, tarihi, kültürü ve medeniyeti ansiklopedisi.

Hollanda'nın Leiden şehrinde 1913-1936 yıllarında çıkan The Encyclopaedia of Islam'ın Urduca'ya çevrilip yayımlanması düşüncesi ansiklopedinin neşir yıllarına kadar gider. 1935'ten önce Nevvâb İmâdülmülk Seyyid Hüseyin Bilgrâmî bu konuyu gündeme getirmiş, Patna ve Haydarâbâd şehirlerinde bazı çalışmalar yapılmış, neticede Haydarâbâd'da faaliyete girişilmiştir (Khalidi, XXXVI/1 [1962], s. 79). Haydarâbâd Akademisi'nin 1938'de başlattığı hazırlık çalışmaları, 1947'de bağımsız Hindistan Devleti'nin kurulup Haydarâbâd Nizamlığı'nın işgal edilmesi ve Urduca'nın resmî dil olmaktan çıkarılması üzerine sonuçsuz kalmıştır (Hamidullah, WI, VI/3-4 [1961], s. 244-245). Bir İslâm ansiklopedisi hazırlama fikri 22-24 Mart 1940 tarihinde Lahor'da toplanan Hindistan Müslümanları Birliği'nin toplantısında da dile getirilip görüşülmüştür. Urduca İslâm ansiklopedisinin fikir babası kabul edilen Lahor Oriental College müdürü Muhammed Şefî' ve yardımcısı Seyyid Muhammed Abdullah bir proje hazırlamış, aynı yıl Lahor şehrindeki Pencap Üniversitesi tarafından düzenlenen Arapça ve Farsça Kongresi'n-de bu proje çerçevesinde konu tekrar tartışılmıştır. 1948'de Pencap Üniversitesi Urduca Kongresi'nde de gündeme gelen ansiklopedi hazırlama düşüncesi burada benimsenmiş ve üniversite tarafından hayata geçirilmesi kararı alınmıştır. Üniversite yönetimi rektörün başkanlığında Encyclopaedia Committee adıyla bir kurul oluşturmuş ve üniversiteye bağlı olarak 1950 yılında kurulan Şu'be-i Urdu Dâire-i Maârif-i İslâmiyye (Department of Urdu Encyclopaedia of Islam) adlı birimle proje fiilen başlatılmıştır. 1942'de Oriental College müdürlüğünden emekliye ayrıldıktan sonra mesaisini ansiklopedi çalışmasına veren Muhammed Şefî', 1 Aralık 1950 tarihinde bu birimin başına ve ansiklopedinin yayın kurulu başkanlığına

getirilmiştir.

Yapılan hazırlık çalışmalarının ardından bir yayım planı ve periyodu belirlenerek The Encyclopaedia of Islam'ın ilk edisyonu yanında 1954'te başlayan ikinci edisyonundan da çeviriler yapılması, maddelerin tâdili ve genişletilmesi, ihtiyaç duyulan konuların yeniden yazılması kararlaştırılmıştır. Yirmi cilt olması düşünülen ansiklopedinin 1959 yılına kadar tercüme ve redaksiyon işinin bitirilerek yayıma geçilmesi ve beş küsur yıl gibi kısa bir zaman içinde yayımın tamamlanması planlanmıştır. Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye'nin ilk fasikülü Temmuz 1959 tarihinde çıkmış ve yıl sonuna kadar her biri altmış dört sayfa hacminde beş fasikül neşredilmiştir. Muhammed Şefîʿin 14 Mart 1963'te vefatı ve malî sıkıntıların ortaya çıkmasıyla çalışmalar yavaşlamış, 1971'e kadar sadece ilk yedi cilt basılabilmiştir. Ansiklopedi çalışmaları Amerika merkezli The Asia Foundation adlı kuruluşun malî desteğiyle devam ettirilmiş ve 1973 yılı sonunda ilk on iki cildin baskısı tamamlanmıştır. Ansiklopediye merkezî hükümetin yanında eyalet hükümetleri de malî kaynak aktarmıştır. 1989'da yirmi üç cilt halinde tamamlanan ansiklopedinin fihrist niteliğindeki XXIV. cildi 1992'de basılabilmiştir. Toplam 9973 maddeden oluşan ansiklopedinin XIV ve XVI. ciltleri ikiye bölünerek basıldığından eser yirmi altı ciltten meydana gelmektedir. Ansiklopedinin tamamlanmasından sonra Muhtasar Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye adıyla bir ciltlik özeti çıkarılmıştır (Lahor 1997). Ayrıca ansiklopedide yer almayan veya gözden geçirilmesi gereken maddelerin yeniden yazdırılması yahut tamamlanması amacıyla hazırlanan Tekmile-i Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye'nin "bâ" harfine kadar olan kısmı iki cilt halinde basılmış (Lahor 2002-2008), III. cilt de basım aşamasındadır.

Ansiklopedide on beş kişiden oluşan Meclisi İntizâmiyye yayın politikasını belirlemekte ve malî yapıyla ilgili kararlar almaktadır. 1950-1992 yılları arasında ülkede meydana gelen siyasî değişiklikler sebebiyle heyetin bazı üyeleri sık sık değişmiştir. Heyet kendi arasından beş kişiyi İdâre-i Tahrîr (Standing Committee of Editorial Board) adıyla yayın icra kurulu olarak belirlemiştir. Ayrıca Pakistan dışından ansiklopediye destek veren ilim adamlarından Foreign Editorial Board adıyla bir heyet teşkil edilmiştir. Muhammed Şefîʿin on üç yıllık başkanlğından sonra en uzun başkanlığı Oriental College müdürü Seyyid Muhammed Abdullah yapmış (1966-

1986), uzun yıllar ansiklopediye hizmet veren Seyyid Muhammed Emced Eltâf, 9 Mart 1986'da yayın kurulu başkanlığını üstlenerek XXI. ciltte aldığı ansiklopediyi tamamlamıştır. Ayrıca kısa süreli yayın kurulu başkanlığı yapanlar da vardır. 22 Nisan 1980 tarihinden itibaren ansiklopedide telif ve redaksiyon heyetinde yer alan Mahmûd Hasan Ârif, 5 Temmuz 1995'ten beri halen Pencap Üniversitesi'nde ansiklopediyi çıkaran bölümün ve ansiklopedi yayın kurulunun başkanlığını yürütmektedir. Üniversitenin ülkede meydana gelen siyasî değişimlerden etkilenmesi yayın sürecinde zaman zaman bazı problemlere yol açmışsa da ansiklopedinin ihtiyaç duyduğu bilgi birikimi için iyi bir kaynak olması, personel bakımından iç yardımlaşma yollarını açık tutması böyle bir çalışma için avantaj teşkil etmiştir. Ansiklopedide, Urduca ve Farsça kitap yazımı ve basımında tercih edilen nesta'lik hattı yerine nesih hattının kullanılması bölge halkının alışkanlıklarına ters düşmekle birlikte görünüşü daha güzel olan bu yazı stilinin seçimi daha isabetli bulunmuştur (Khalidi, XXXVI/1 [1962], s. 79). Sonraki yıllarda bilgisayarlı yazım ve dizgi teknolojisinin devreye girmesiyle nesta'lik hattı da kullanışlı hale gelmiş, ek ciltler bu hatla basılmıştır.

Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye, Pakistan'da hem millî dil olarak kabul edilen Urduca'ya önemli bir kaynak eser kazandırılması hem de bu vesileyle islâmî ilimler başta olmak üzere geniş bir bilgi birikiminin ortaya çıkarılması, ayrıca yerli ve yabancı ilim adamları arasındaki ilişkilerin geliştirilmesine yardımcı olması bakımından büyük bir işlev görmüştür.

The Encyclopaedia of Islam'dan tercüme edilen maddeler müelliflerinin imzasıyla yayımlanmış, önemli ekleme ve düzeltmeler yapılması durumunda ilk müellifin isminin yanına maddeyi düzenleyenin veya katkıda bulunanın adı da yazılmış, bazan müellif yerine "idare" kelimesi kullanılarak ikmalin editörler tarafından yapıldığına işaret edilmiştir. Gerek bu tür ortak maddelerde gerekse yeni yazılan maddelerde "idare" imzasının çokça kullanılmış olması editörlerin ve merkez müelliflerinin katkısının bir hayli fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak çevrilip ikmal edilen maddeler için bu imzanın kullanılması bir ölçüde mâkul karşılansa da "Pakistan", "Sîret", "Sıddîk Hasan Han Kannevcî", "Muhammed Kāsım Nânevtevî", "Muhammed Enver Şah Keşmîrî" ve "Marmaduke William Pickthall" gibi önemli maddelerin de bu anonim imzayla çıkarılması

eleştiriye açık bir husustur.

Ansiklopedinin muhtevasına bakıldığında The Encyclopaedia of Islam'ın birinci ve ikinci neşirleri üzerine ciddi katkıların yapıldığı görülmektedir. The Encyclopaedia of Islam'da bulunmayan İslâm sanatı ve bilimi, Fars ve Urdu edebiyatları, İslâm ülkeleriyle ilgili maddeler tamamlanmış, özellikle Urdu dili ve edebiyatına, mahallî dillere, Hint-Pakistan coğrafyasına, tarih ve kültürüne, âlimlerine ve eserlerine dair birçok yeni madde ilâve edilmiş veya mevcutların yerine yenileri yazılmıştır. "Ahmed Han", "Urdu", "Âzâd", "Eşref Ali Tehânevî", "Birelvî", "Pakistan", "Peştu", "Pencâbî", "Cem'iyye (Hindustan aor Pakistan)", "Diyûbendî", "Rızâ Han", "Refîuddin", "Sîret", "Sıddîk Hasan Han Kannevcî", "Abdülhak (Bâbâ-yı Urdu)", "Şâh Abdülkādir Dihlevî", "Ubeydullah Sindî", "'İnâyetullah Han el-Meşrikī", "Mahmûd Hasan", "Medâris", "Na't: Urdu" gibi maddeler bunlardan bazılarıdır. İslâmiyet'e dair önemli maddeler yeniden yazılmış veya ciddi eklemeler yapılmıştır. Meselâ "Hazreti Muhammed" maddesi (XIX, 3-312) tamamen yeniden yazılmış, daha sonra bazı düzenlemelerle birlikte Sîret-i Ḫayrü'l-enâm adıyla müstakil kitap halinde basılmıştır (Lahor 1999, 1424/2003). "Kur'ân" maddesi de Gulâm Ahmed Harîrî, Abdülkayyûm, Muhammed İshak Battî ve editörlerin eklemeleriyle bir hayli genişletilmiştir (XVI/1, s. 318-617). Türk tarihi ve medeniyetiyle ilgili bazı maddeler, The Encyclopaedia of Islam'ın Türkçe tercümesi ve ikmali olan İslâm Ansiklopedisi'nden alınmış, şarkiyatçılara da yeni maddeler yazdırılmıştır. Türkçe tercümeye nisbetle İslâm'la ilgili maddelere yönelik müdahale ve iyileştirmeler Urdû Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye'de daha fazladır. Urduca ansiklopedide The Encyclopaedia of Islam'daki maddelerde yer alan çok sayıda hatanın tashih edildiği görülmektedir (Hamidullah, WI, VI/3-4 [1961], s. 245-246). Muhammed Hamîdullah, incelediği ilk fasiküllere dayanarak maddelerin güzel tercüme edildiğini ifade etmekle birlikte (İTED, II/2-4 [1960], s. 280) özellikle ilk ciltlerdeki tercümelerde aslına sadık kalma endişesiyle çok ağdalı bir dil kullanılmış, metin yer yer zor anlaşılır hale gelmiştir. Ayrıca bazı maddelerde fahiş tercüme hataları yapılmıştır (örnekler için bk. Khalidi, XXXVI/1 [1962], s. 79-81). Gerek tercüme edilen gerekse yeniden yazılan bir kısım maddelerdeki muhteva yetersizliği, ansiklopedinin genelinde uyum ve iç bütünlüğü eksikliği, eserlerin basım yeri ve tarihlerindeki hatalar dikkat çekmekle birlikte bunların uzun zaman içinde gerçekleştirilen hacimli ve

ortak bir çalışmada kaçınılması zor hususlar olduğu da belirtilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Urdû Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye, I-XXIV, Lahor 1962-92; Urdû Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye Ehl-i ʿİlm kî Naẓar meyn (Urdu Encyclopaedia of Islam: Views of Some Eminent Scholars), Lahor 1970; Prospectus of the Encyclopaedia of Islam in Urdu: A Panjab University Project, Lahor, ts. (Punjab University Press); Introducing Urdu Encyclopaedia of Islam, Lahor, ts. (Punjab University Publication); M. Hamîdullah, "Orduca İslâm Ansiklopedisi, Lahor 1959", İTED, II/2-4 (1960), s. 278-280; a.mlf., "The Urdu Edition of the Encyclopaedia of Islam", WI, VI/3-4 (1961), s. 244-247; A. N. MD. Khalidi, "Urdu Encyclopaedia of Islam", IC, XXXVI/1 (1962), s. 79-81; Mahmûdü'l-Hasan Ârif, "İbtidâiye", Tekmile-i Urdû Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye, Lahor 2002, I, 2-6; Abdülhamit Birışık, "Muhammed Şefîʿ", DİA, XXX, 575.

Abdülhamit Birışık

URDUCA

Pakistan’ın resmî ve millî dili.

Urdu dili Pakistan’dan başka Hindistan’ın da resmî dillerinden biridir. Ayrıca İngiltere ve Körfez ülkelerinin aralarında bulunduğu birçok ülkede ana dili Urduca olan çok sayıda Pakistanlı ve Hintli göçmen tarafından konuşulmaktadır. Bugün aynı etnik kökenden gelmeseler de Urduca konuşan insanların sayısı 60-70 milyon arasındadır. Bunun 10 milyondan fazlası Pakistan’da, 50 milyonu da Hindistan’da yaşamaktadır. Bu dile Urdu(ca) adının verilmesiyle ilgili farklı görüşler vardır. Urdu kelimesi Türkçe’de ve Moğolca’da hanın sarayını, karargâhını, silâhlı kuvvetleri (ordu / orda) veya askerin konakladığı, barındığı yeri (ordugâh, karargâh) ifade etmektedir (bk. ORDA; ORDU). Kelimenin Urduca’da eş anlamlısı “leşker”dir. Cengiz Han’ın haleflerinin ordugâhlarına Urdû-yi Mutallâ (Altın Ordu / Altın Orda) denilmekteydi. Bâbür’ün fetihlerinden sonra ordugâhlar ve hükümdarın karargâhı için de ordu kelimesi kullanılmıştır. Buna göre Urdu / Urduca “ordunun, askerin dili” demektir. Bazılarına göre ordunun içinde farklı bölgelerden farklı dilleri konuşan askerler bulunduğundan bu dillerin karışımıyla oluşan dile de Orduca (Urduca) adı verilmiştir. Bir kısım araştırmacılar ise Urduca’nın Türk ve İranlı askerlerin geliş gidişi ve alışverişleriyle başladığını ileri sürmüştür. Hindu dil bilimcilerine göre Urdu kelimesi eski İran Hükümdarı Erdebil'in adından gelmektedir. Her ne kadar dilin asıl adı Urdu ise de Urduca şeklindeki kullanımı ilmî çevrelerde de kabul görmüştür.

Bu dil için Urdu yanında çeşitli dönemlerde değişik adlar kullanılmıştır. Bunlardan ilki ve en yaygını Hindî ve Hindvî’dir. Urduca’nın ilk şairlerinden Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin eserlerinde, XVIII. yüzyılda Mîr Eser’in Ḫâb u Ḫayâl mesnevisinde ve XIX. yüzyılda Abdülkādir ed-Dihlevî’nin Kur’an tercümesinde bu dil Hindî kelimesiyle ifade edilmiştir. Hint mûsikisine özgü bir terim iken daha sonra bir mısraı Farsça, bir mısraı Hindî veya mısraının yarısı Farsça yarısı Hindî, mülemma‘ şeklindeki nazım türü olan “rîhte” de bu dilin gelişim sürecinde aldığı adlardan biridir. Farklı birkaç dilin birleşimine işaret eden rîhtenin Urdu karşılığında ilk

kullanılışı Ekber Şah zamanına rastlamaktadır. Fakat bu daha çok edebiyat ve şiire mahsus bir ad olarak kalmıştır. Yine bu dilin gelişim sürecinde Pencap bölgesiyle irtibat kurulduğu dönemlerde Pencâbî, Gucerât'ta ve Gucerâtlı şairler tarafından kullanıldığında Gucrî denilmiş, ilk yaygın edebî şeklinin oluştuğu Dekken bölgesindeki lehçesi de Dekkenî adıyla anılmıştır. Bölgeye gelen Avrupalılar'ın tercih ettiği Hindustânî ise günümüz Hindistan'ında Urduca-Hintçe rekabeti dışında kalan bazı çevrelerde bu iki dilin herkes tarafından anlaşılan ve kabul gören ortak lehçesini ifade etmektedir. Urduca karşılığında ilk defa Şah Cihan döneminde (1628-1658) saray ve çevresinin dilini halk dilinden ayırmak için aynı zamanda hükümdar ve yakın çevresinin, hükümet görevlilerinin ikamet ettiği bölgeyi ifade eden Urdû-yi Muallâ terkibi benimsenmiş, zaman içinde

bununla imparatorluğun başşehri Delhi ile çevresinde konuşulan dil kastedilmiş, daha sonraki dönemlerde bu terkipten "muallâ"nın düşmesiyle sadece Urdu kelimesi kullanılmıştır.

Hindistan ve Pakistan ilmî çevrelerinde Türkçe kökenli olduğu kabul edilen Urdu kelimesinin Hindistan'da ilk defa Bâbür'ün (1526-1530) Vekāyiʿ inde yer aldığı kaydedilmektedir. Fakat Vekāyiʿ de bu özel bir dilin adı olarak değil "ordugâh" anlamında kullanılmıştır. Kelimenin dil adı olarak ilk defa Urdu edebiyatı şairlerinden Mushafî'nin (ö. 1240/1824) bir beytinde geçtiği belirtilmektedir. İngiliz şarkiyatçısı T. Grahame Bailey, Mushafî'nin beytinin ne zaman kaleme alındığının kesin şekilde tesbit edilemediğini, bu sebeple John Gilchirist'in 1796'da yayımlanan A Grammar of the Hindoostanee Language adlı kitabının bu dile özgü bir isim halinde Urdu kelimesinin kullanıldığı ilk eser olduğunu ileri sürmüştür. Giyân Çand Ceyn ise Urdu'nun dil adı olarak ilk defa Mîr Muhammedî Mâil'in (ö. 1176/1762) divanında geçtiğini kaydetmektedir (Selîm Ahter, s. 30).

Urdu dili Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-Ârî koluna bağlıdır. Milâttan önce yaklaşık 1500'lü yıllarda Hindistan'a giren Ârî kavimlerinin konuştukları farzedilen ortak dil, milâttan önce 1500-500 arasında Hindular'ın ilk dinî metinleri Rig Vedalar'ın yazıldığı Vedik dili ve standart edebiyat ve din dili Sanskrit aşamasına girerek iki dala ayrılmıştır. Hindistan'ın Ârî olmayan diğer kavimlerinin dilleriyle, bilhassa Vedik dili kolunun karışımı ile de zamanla Prakrit (fıtrî, doğal) denilen yeni diller teşekkül etmiştir. Milâttan

önce 500’den milâttan sonra 600 yıllarına kadar devam eden orta dönemde Maharaştrî, Şurasenî, Mâgdhî, Ardh Mâgdhî ve Pişâçî gibi diller ortaya çıkmıştır. 600-1000 yılları arasındaki dönemde Ap Bhranaş (bozuk diller) görülmüş, bu tarihten sonra yeni bir gelişim evresiyle bu dillerden yeni Ârî dilleri doğmuştur. Bunlardan Batı Hint dilleri grubuna dahil olan Khari Boli’nin temelinde Urdu dilinin teşekkül ettiği ve geliştiği düşüncesi günümüzde en yaygın görüşlerdendir. Fakat Urdu dilinin teşkiline sebep olan müslüman ordularının Khari Boli ve Haryânevî dillerinin konuşulduğu bölgelere ulaşmasına kadar geçen dönemde bu dilin izlediği gelişim süreci henüz kesinlikle belirlenememiştir. Bundan dolayı sonraları Khari Boli’yi etkileyerek Urdu dilinin ortaya çıkışına hangi dilin öncülük ettiği hususunda dilbilimcileri arasında görüş birliği yoktur ve bu konuda birbirinden çok farklı teoriler ileri sürülmüştür. İlk Urdu edebiyatı tarihçilerinden Muhammed Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât adlı eserinde Urduca’nın Brac Bhâşâ’dan doğduğunu kaydetmiştir. Brac Bhâşâ, Khari Boli ile aynı dil grubuna bağlı, benzer nitelikli bir dil olmakla birlikte kısa sürede karşı teoriler ortaya atılmaya başlanmıştır. Nitekim edebiyat tarihçisi ve dilci Hâfız Mahmûd Şîrânî buna karşı çıkmış, Urdu diliyle Brac Bhâşâ’nın akraba diller olduğunu, fakat her iki dilin ayrı ayrı geliştiğini belirterek Urduca’nın Pencap’ta eski Pencâbî’den türediğini ve oradan Delhi’ye intikal ettiğini söylemiştir.

T. Grahame Bailey, Şîrânî’nin görüşüne yakın biçimde Urdu dilinin gelişimini şu şekilde özetlemektedir: 1027 yılı Urdu dilinin doğum tarihi olarak kabul edilebilir. Çünkü bu tarihte Gazneli Mahmud’un Pencap’ı ele geçirmesiyle müslüman askerler bölgeye gelip Lahor’a yerleştiler. Resmî dilleri Farsça olan bu askerler Pencâbî konuşan yerli halkla irtibat kurarak onların dilini öğrendiler. Fakat bu dili konuşurken birçok Farsça ve Arapça kelimeyi de Pencap diline soktular, böylece Urdu dilinin ilk şeklini meydana getirdiler. Bu hadiseden 160 yıl sonra bölge Muizzüddin Muhammed Gûrî’nin kumandanlarından Kutbüddin Aybeg’in saldırılarına mâruz kaldı. Aybeg, Lahor’da yerli halk ile karışan ve Urduca’nın ilk şeklini konuşan müslüman askerleri de yanına alıp 1193’te Delhi’yi ele geçirdi ve 1206’da Delhi Sultanlığı’nı kurdu. Kutbüddin Aybeg’in Delhi’ye getirip yerleştirdiği bu askerlerin diline Delhi halkının konuştuğu Khari Boli’nin de eklenmesiyle bugünkü Urduca ortaya çıktı (JRAS [1930], s. 391-392). Bailey’in bu teorisi mantıkî açıdan doğru temellere oturmakla

beraber bu konudaki tartışmalara son verilememiştir.

Pakistanlı Seyyid Süleyman Nedvî (ö. 1953), yeni bir teori ortaya atarak Urdu dilinin Sind eyaletinde teşekkül etmeye başladığını ileri sürmüştür. Nedvî, Emevîler’den Muhammed b. Kāsım es-Sekafî komutasındaki müslüman ordularının 93 (712) yılında Sind’i ele geçirdiklerini, 259’da (873) bölgenin Saffârî Emîri Ya‘kūb b. Leys’e timar olarak verildiğini, müslümanların konuştuğu Arapça ve Farsça’dan Sind’de konuşulan mahallî dile kelime ve gramer kurallarının girdiğini, böylece bir yandan günümüzde konuşulan Sind dili oluşurken diğer yandan Urdu dilinin temellerinin atıldığını belirtmektedir (Selîm Ahter, s. 54-60). Bu konuda ileri sürülen diğer bir görüş ise Urduca’nın Dekken bölgesinde ortaya çıktığı yönündedir. Bu görüşün sahibi Pakistanlı dilbilimci Nasîrüddin Hâşimî, Sind’in ele geçirilmesinden çok önce daha Asr-ı saâdet zamanında müslüman Araplar’ın Hindistan’ın güneyine Dekken’e yerleştiklerini, burada Arapça ve mahallî dillerin karışmasıyla yeni bir dil oluşmaya başladığını, daha sonraki asırlarda Kuzey Hindistan’dan gelen müslümanların edebî dili Farsça’nın da karışımı ile Dekkenî Urducası’nın ortaya çıktığını kaydetmektedir. Pakistanlı edebiyatçı ve dilcilerden Hâtır Gaznevî de Afganistan’dan gelen müslüman ordularının ilk geçiş ve karargâh noktası olması sebebiyle Pakistan’ın kuzeybatı sınır eyaletinde yaygın biçimde konuşulan Hindko adlı dilin Urduca’ya temel teşkil ettiğini öne sürmüştür. Urdu dili Hindistan alt kıtasında her din mensubu ve kavim tarafından ortak kabul görmektedir. Bu sebeple değişik dönemlerde bilim adamları ve dilbilimciler tarafından genellikle kendi ana dilleriyle bu dili bağdaştırmak için teoriler üretilmiş, bu da Urdu dilinin hangi dilden türediği ve gelişim süreci konusunu içinden çıkılması güç bir duruma getirmiştir.

Cümle yapısı bakımından büyük ölçüde Farsça’nın etkisinde kalan, Hintçe, Arapça, Türkçe, Farsça ve yerli dillerden ödünç kelime alan Urdu dili bu dillerdeki seslerin hepsini karşılayacak zenginliktedir. Arap harfleriyle yazılan Urdu alfabesi otuz beş harften oluşur. Bunlara okunmayan “nûn-ı gunne” ve “elif-i memdûde” eklenirse bu sayı otuz yediye çıkar. Ayrıca Hintçe ve Urduca’ya mahsus tek sesli, fakat çift harfle yazılan harflerle birlikte alfabede kullanılan harf sayısı elli ikiye ulaşır. Otuz yedi asıl harf şunlardır: ا آ ب ت ٹ ث ج چ ح خ د ڈ ذ ر ڑ ز ژ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ک گ ل م ن ں و ہ ی.

İlk dönemlerden itibaren özellikle müslüman sûfîlerin bir tebliğ vasıtası olarak kullanıp geliştirdiği Urduca hükümdarlar tarafından himaye görmüş, hatta bazı hükümdarlar Urduca şiirler yazıp divanlar oluşturmuştur. Arap, Fars, Türk ve Hindu kültürlerinin karışımıyla bu dilde zengin bir edebiyat teşekkül etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor, ts., s. 13-30; Jhon Gilchrist, Ḳavâʿid-i Zebân-i Urdû (nşr. Halîlürrahman Dâûdî), Lahor 1962; Gulâm Hüseyin Zülfikār, "Pencâb meyn Urdû: Urdû kî Kehânî Şîrânî kî Zebânî", Oriental Collage Magazine (ayrı basım), Lahore 1981; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Terîn Târîḫ, Lahor 1986, s. 14-18, 25-38, 54-64; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, II, 799-803; Mahmûd Şîrânî, Pencâb meyn Urdû, Leknev 1990, s. 1-96; Mirzâ Halîl Ahmed Beg,

Urdû kî Lisânî Teşkîl, Aligarh 1990, s. 14-41; Seyyid Muhammed Abdullah, "Gümüş Astar: Urdu Dili, Grameri ve Edebiyatının Gelişimi" (trc. Ahmet Ünal), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, IV, 227-228; Halil Toker, Mirzâ Esedullâh Hân Gâlib'in Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-20; a.mlf., "Urdu Şiirine Genel Bir Bakış", ŞM, VIII (1998), s. 285-305; Mes'ûd Hüseyin, Urdû Zebân kî Târîḫ kâ Ḫâkâ, Aligarh 1996, s. 4-19; Mes'ûd Hüseyin Han, Muḳaddime-i Târîḫ-i Zebân-i Urdû, Aligarh 2008, s. 1-70; Hâtır Gaznevî, Urdû Zebân kâ Mâḫeẕ Hindko, İslâmâbâd 2003; Nuriye Bilik - Nuray Özenç, Urdu Dili Grameri, İstanbul 2007, s. 19-26; T. Grahame Bailey, "Use and Meaning of the Term of the Khari Boli", JRAS (1926), s. 717-723; a.mlf., "Urdu: The Name and Language", a.e. (1930), s. 391-392; Durmuş Bulgur, "Tarihsel Gelişim Süreci İçerisinde Urduca", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 16, Konya 2006, s. 185-200; C. Shackle, "Urdū", EI² (İng.), X, 873-877; Fethullah Müctebâî, "Urdû, Zebân", Dânişnâme-i Îrân, Tahran 1386 hş., II, 351-354; a.mlf., "Urdû, Zebân", DMBİ, VII, 541-548.

Halil Toker

Edebiyat.

Urdu edebiyatının gelişim ve değişim tarihi, Urduca'yı meydana getiren lehçelerin özelliklerine bağlı olarak kuzeyde Pencap ve Delhi, ortada Gucerât, güneyde Dekken coğrafî bölgeleriyle ilişkilidir. Bu merkezlerde Urduca başlangıçta Hindî, Gucrî, Dekkenî, Brac Bhâşâ vb. isimlerle anılıyordu. XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Urdu dili ve edebiyatı daha çok Hindî dili ve onun gramer kurallarının etkisinde bulunuyordu. Bu yüzden Urdu şiirinin en eski örnekleri Hintçe şiirlerin kalıp ve ölçüleriyle örtüşüyordu. XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren Urdu şiiri ve nesri içerik, dil ve ifade bakımından Fars dili ve edebiyatının tesiri altına girdi.

Urdu edebiyatının ilk örneklerine XVI. yüzyıldan önce çok az rastlanır. Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân (ö. 515/1121) Arapça ve Farsça divanının yanında Hindî diliyle Urduca'nın ilk örneklerini vermişse de Hintçe divanından günümüze herhangi bir şey ulaşmamıştır. Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Muhammed Berenî ve Muhammed b. Mübârek Kirmânî gibi Farsça yazan şair ve tarihçilerin eserlerinde de Urduca ibare ve beyitler yer alır. Gucerât'ta kitap halinde düzenlenen Urdu edebiyatının ilk örnekleri, Şeyh Rahmetullah Gucerâtî'nin müridi Şeyh Bahâeddin Bâcin Burhânpûrî'nin (ö. 912/1506) şeyhinin sözlerini topladığı Ḫazâʾin-i Raḥmetullāh'taki şiirleridir. Eserin yedinci bölümünde Urdu şiirinden örnekler vardır. Bâcin'den sonra Kādî Mahmûd Deryâyî'nin (ö. 941/1534) divanı Gucerât'ta Urdu edebiyatının en önemli eseridir. Ali Muhammed Ciyûgâmdehenî'nin müridi Ebü'l-Hasan b. Abdurrahman Kureyşî Ahmedî'nin Cevâhir-i Esrârullāh adlı eserinde derlenen şiirleriyle Gucerât'ta Urdu edebiyatı doruk noktasına ulaştı. Ciyûgâmdehenî'nin şiiri, Urdu edebiyatı üzerinde Hint etkisinin azalıp yerini Fars etkisinin aldığı bir dönemin başlangıcının işaretlerini taşır. Onun ardından Şeyh Hûb Muhammed Çiştî'nin (ö. 1023/1614) Urduca şiiri Fars edebiyatının Gucerât'taki etkisinin en açık örneğini teşkil eder.

Urdu dili ve edebiyatının diğer önemli merkezi Dekken'in XIV. yüzyılın ilk

yarısında Alâeddin Halacî ve Muhammed Şah Tuğluk tarafından fethiyle Behmenî Devleti'nin kurulmasından sonra Dekkenî Urducası diye bilinen dille çok zengin bir edebiyat oluştu. Behmenîler'in Dekkenîce'yi sahiplenmesiyle ortaya çıkan bu edebiyatta şiir ağırlıktadır. Edebiyatın genelde halk destanları ve efsaneleri, tarihî ve dinî olaylar, ahlâk ve tasavvuf şeklinde üç konuda geliştiği bu dönemin ilk manzum eseri, Behmenî Hükümdarı Ahmed Şah Velî döneminde (1422-1436) Fahreddin Nizâmî'nin kaleme aldığı Ḳudâmrâv Pedemrâv (Kadem Rao Padam Rao) adlı destan muhtevalı çalışmadır. Behmenîler'in çöküş devrinin şairi Mîrâncî Şemsüluşşâk tasavvuf ve ahlâka dair Ḫûşnâme, Ḫûşnaġz, Şehâdetü't-taḥḳīḳ ve Maġz-ı Merġūb adıyla manzum eserler kaleme aldı. Bu şiirlerin vezin ve kalıpları Hintçe'den alınmasına rağmen şiirlerde kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler Ḳudâmrâv Pedemrâv'dakilerden daha fazladır. XV. yüzyıla kadar Dekken, Gucerât ve Mâlvâ'da Urdu dilinin gelişme göstermesinden önce bu bölgelerdeki şairlerin çoğu şiirlerini Farsça yazmaya devam ettiler. Ancak bu yüzyıldan itibaren Urduca halkın ortak dili olmaya başlayınca şair ve yazarlar bu dili kullanmaya yöneldiler. Mutasavvıf şair Eşref Biyâbânî Lâzimü'l-mübtedî, Vâḥid Bârî ve Nevserḫâr adlı eserlerini Urdu dilinin Hindî şiiri vezinleriyle yazdı. 1527'de Behmenî Devleti yıkıldığında Urduca bütün Dekken halkının ortak dili haline gelmişti.

Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın 1572'de Gucerât'ı kendi topraklarına katması üzerine bölgede meydana gelen siyasî gelişmeler sonucunda şair ve yazarlar sarayın desteğini kaybedince Dekken'e göç ettiler. Dekken Urdu edebiyatının merkezi konumuna geldi. Gucrî Urduca üslûbu ile Dekkenî Urducası'nın karışık şekilde kullanımı bölgede yayıldı. Behmenîler'in yıkılmasının ardından ortaya çıkan mahallî hânedanlardan Bîcâpûr'u merkez yapan Âdilşâhîler döneminde Urduca (Hindî) Dekken'de yaygınlık kazandı ve gelişti. Farsça şiir yazan ve bu dile önem veren ilk hükümdarlardan sonra bazı Âdilşâhî hükümdarları Farsça'nın yerine Urduca'yı saray dili kabul ettiler. "Şâhî" mahlasıyla şiir yazan II. Ali Âdilşâh, Urduca şiir söyleyen şairlere itibar gösterdi. Behmenîler'in ardından Gûlkünde'de Kutubşâhîler hânedanını kuran Sultan Kulı, Şiîliği resmî mezhep ve Farsça'yı resmî dil ilân etti; böylece Gûlkünde ile Urduca'nın hâkim olduğu Bîcâpûr arasında bir rekabet oluştu. Bununla birlikte bu iki merkez arasında karşılıklı etkileşimler sürdü. İbrâhim

Kutubşâhî ve Muhammed Kulı gibi şair sultanların hem Farsça hem Urduca şiir yazmaları ve şairleri himaye etmeleri Urduca'nın gelişiminde önemli rol oynadı. Ancak Gûlkünde'deki Urdu edebiyatı Farsça'nın etkisinde kalmaya devam etti.

Dekken'de XVI ve XVII. yüzyılın müellifleri arasında Bîcâpûrlu mutasavvıf Burhâneddin Cânım'ın eserlerinde Hindî Urduca'sının üslûp ve geleneğinin etkisi görülür. Vaṣiyyetü'l-hâdî, Ḥüccetü'l-beḳā ve İrşâdnâme adlı manzum, Kelimetü'l-ḥaḳāyıḳ ve Risâle-i Vücûdiyye adlı mensur kitapları bu dönem Dekkenî Urducası'nın ilk eserleri kabul edilir. XVII. yüzyılda Urdu edebiyatında Farsça üslûp ve geleneğinin etkisi doruğa ulaştı ve bazı Farsça manzum eserler Dekkenî Urducası'na çevrildi. Melik Hôşnûd, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Heşt Bihişt adlı mesnevisini 1050'de (1640) Cenneti Sengâr adıyla Urduca'ya tercüme etti. Aynı yıl Kemâl Hân-ı Rüstemî'nin Dekkenî Urducası'na çevirdiği İbn Hüsâm'ın 24.000 beyitlik H̯âvernâme'si dönemin en güzel manzumelerinden biridir. Muhammed Nusret Nusretî devrin "melikü'ş-şuarâ" unvanına sahip en önemli şairiydi. Nusretî, Farsça ile Dekkenî şiirinin karakter ve stilinden hareketle Urduca mesnevisinde yeni bir tarz ortaya koydu.

Gûlkünde'de XVI. yüzyılın en meşhur şairi olan Muhammed Kulı Kutubşah edebî zevk sahibi bir sultandı. Farsça vezin kurallarını Hint şiirine uyguladı ve Urduca vezinlerinde büyük değişiklikler yaptı. Muhammed Kulı Kutubşah zamanında sarayın melikü'ş-şuarâsı Molla Esedullah Vechî 1018 (1609) yılında Mes̱nevî-yi Ḳuṭb-i Müşterî'yi yazdı. Onun Fettâhî'nin aşka dair Ḥüsn ü Dil adlı eserine dayanan Seb Res'i Urdu edebiyatının dinî olmayan ilk mensur eseridir. Muhtemelen bu dönemden sonra Farsça ile harmanlaştırılarak kullanılan Dekkenî, Urduca olarak tanınmaya başlanmadan önce Rîhte diye

isimlendirildi. Abdullah Kutubşah'ın saray şairi ve şiirlerini derlediği Külliyyât'ının yanında Seyfü'l-mülûk ve Bedîʿu'l-cemâl adlı mesnevileri kaleme alan Gavvâsî Gûlkünde'de benzersiz bir şairdi. XVII. yüzyılda Gûlkünde'de nesir yazarları daha çok Farsça eserlere ilgi duydular; çalışmalarının çoğu ya Farsça'dan tercümedir yahut Farsça eserlere dayanmaktadır. Mîrâncî Hüseyin Hüdânümâ, Gîsûdırâz'ın Şerḥ-i Temhîdât'ını Dekkenî Urducası'na çevirdi. Onun talebelerinden Mîrân

Ya‘kūb, İmâdüddin Debîr-i Ma‘nevî’nin Şemâ᾿i’l-etḳıyâyî’sini aynı dile tercüme etti. Emînüddin Ali Bîcâpûrî’nin Muḥibnâme ve Rumûzü’s-sâlikîn adlı manzum, Güftâr-ı Ḥażret-i Emîn ve Kelimetü’l-esrâr adlı mensur eserleri Farsça etkisinin en iyi şekilde görüldüğü örneklerdir. Bu dönemde Dekkenî Urdu edebiyatı doruk noktasına ulaştı. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb, 1097’de (1686) Bîcâpûr’u, bir yıl sonra da Gûlkünde’yi ele geçirip siyasî açıdan Kuzey Dekken ile Güney Dekken’i birleştirdi. Bunun sonucunda kuzeyin edebî kural ve gelenekleri güneyin dil ve edebiyatını etkisi altına aldı; yeni muhteva özellikleri görülmeye başlandı. Böylece mahallî Urdu lehçelerinin kalıntıları ortadan kalktı, alt kıtanın orta ve kuzey bölgelerindeki dil ve telaffuz şekilleri birleşti. Bîcâpûr ve Gûlkünde’de Dekkenî, Gucerât’ta Gucrî mahallî vasıflarını kaybetti ve kuzeyde tamamen Farsça’nın tesirinde gelişen Urdu diliyle birleşti. Böylece bütün alt kıtada Urdu dilinin tek standart biçimi hâkim oldu.

Urdu şiirinin teşekkülünden sonra üç yüzyıl boyunca gerek Dekken’de gerekse Gucerât’ta ve kuzey bölgelerinde Farsça’nın Urduca üzerindeki etkisi gramer yapısında olduğu gibi şiir sanatlarında, vezin ve kalıplarda, sembol, mecaz, teşbih ve tabirlerde, şiirin diğer konularında kendini gösterip iyice kökleşti. Böyle bir ortamda yetişen Velî Dekkenî (ö. 1138/1726 [?]) şiirlerinde Farsça şiir kurallarıyla geleneğini takip etti; Farsça ile Urduca’yı birbirinden ayrılması mümkün olmayacak şekilde sağlam ve âhenkli bir duruma getirdi. Velî Dekkenî’nin önemi, Farsça’yı Dekkenî ve kuzey lehçesiyle harmanlayıp Rîhte diye anılan yeni bir dil haline getirmesi olup bundan dolayı “Urdu şiirinin babası” unvanıyla anıldı. Velî Dekkenî yeni dilin şiirine öyle bir cazibe kazandırdı ki Farsça yazan şairlerin birçoğu Rîhte ile yazmaya başladı. Onun üslûbunun takipçileri arasında Urduca’nın en büyük şairlerinden Sirâceddin Sirâc Evrengâbâdî anılabilir. Bunun şiirleri tamamen âşıkane duygularla dolu olup aşk şiirinin revaç bulmasında önemli etkisi oldu. XVII. yüzyılın sonlarında ilk defa hiciv şiiri yazıldı. Delhi’de yaşayan ve Ca‘fer Zetellî diye tanınan Muhammed Ca‘fer şiirinde mizah ve hiciv temalarını işledi, bu yüzden Zetellî diye anıldı. Bugün de Urdu dilinde “zetelliyyât” terimiyle anlamsız sözler ve hiciv kastedilir. Muhammed Ca‘fer irticâlen şiir söylemede, Farsça ve Urduca kelimeleri birbirine karıştırarak elde ettiği anlamsız kelimeleri kullanmada son derece mahirdi. Devrin Bâbürlü Hükümdarı Ferruhsiyer’i hicvetmesi sebebiyle öldürülmesinin ardından yaklaşık üç asır

hiciv şiirinde onun dengi çıkmadı. Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed Şah zamanında (1719-1748) Hint alt kıtasında hüküm süren kargaşa ve çöküş ortamından sonra Afşar Nâdir Şah'ın ülkede yaptığı yıkım ve katliamın toplumda yol açtığı çaresizlik ve umutsuzluk şiire de yansıdı. Toplumun keder duygularının muğlak kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmadığından şairler, bu duyguları açıkça anlatmaya ve bunun için kelimelerdeki belirsizliği ortadan kaldırmaya çalıştı. Mutasavvıf Mazhar Cân-ı Cânân Dihlevî (ö. 1195/1781) şiiri karışık kelime ve anlamlardan arındırmaya çalışan ilk şairdir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da siyasî yapının dağılıp birçok eyaletin bağımsızlığını ilân etmesiyle Delhi'deki merkezî yönetim varlığını sadece görünüşte sürdürür hale geldi. Bu durum İngiltere'nin ülkedeki nüfuzunu arttırdı ve emperyalist amaçlarını gerçekleştirmesine zemin hazırladı. Bölgedeki siyasal ve ekonomik gelişmeler ahlâkî ve sosyal yapıyı, dolayısıyla Urdu edebiyatını etkiledi. Mîr Muhammed Takī, Sevdâ-yı Dihlevî ve Hâce Mîr Derd gibi şairler bu dönemde yaşadı. Mîr Takī'nin şiirinde keder hâkim olmakla birlikte bu tasavvufî bir renge bürünmüştü; acı, nefret ve ümitsizlik duymak yerine sabır, teslimiyet ve rızayla birlikte bir tür huzur ve rahatlığa yöneltiyordu. Mîr Takī iyi bir gazel şairiydi; aşk, ayrılık ve keder gibi kavramları felsefî, ruhî ve ahlâkî inceliklerle harmanlayarak okuyucunun kalbinde derin duyguların uyanmasını sağlıyordu. Çokça yer verdiği Farsça kelime ve terkipleri Urdu dilinin yapısına uygun biçimde kullandığından gazelleri sadece muhteva bakımından değil dil ve üslûp bakımından da önem taşır. Mîr Takī'nin divanı yanında Urdu şairleriyle ilgili Nikâtü'ş-şuʿarâʾ adlı Farsça bir tezkiresi de vardır. Sevdâ ise kasideleriyle tanınır. Tasavvuf ehli bir aileden gelen Mîr Derd'in şiirinde tasavvufî mazmunlar ve temalar hâkimdir. Aynı yüzyılda Gulâm Hasan Dihlevî mesnevi yazımındaki üstün başarısıyla bilinir. Elli beş kadar kısa mesnevisi yanında Şâhnâme'nin ve Nizâmî'nin İskendernâme'sinin etkisinde yazdığı 2179 beyitlik Siḥrü'l-beyân adlı bir mesnevisi vardır. Bu dönemde kaleme alınan Urduca mensur eserlerin çoğu dinî içeriklidir. Kādî Muhammed Muazzam Senbehlî'nin Tefsîr-i Hindî adlı Kur'an tefsiri, Fazl Ali Fazlî'nin Kerbelâ Vak'ası'yla ilgili Kerbel-i Kethâ'sı, Murâdullah Ensârî-i Senbehlî'nin Tefsîr-i Ḫudâyî Niʿmet'i, Refîuddin ed-Dihlevî'nin Tefsîr-i Refîʿî'si ve Abdülkādir ed-Dihlevî'nin Mûżıḥu'l-Ḳurʾân adlı meâli öne çıkan eserlerdir.

Nâdir Şah'ın saldırısı ve Bâburlü Devleti'nin çöküşünden sonra şiirin merkezi bir müddet Delhi'den Leknev'e kaydı. Delhi ekolünün özelliği düşünce ve duyguları sade fakat etkili kelimelerle ifade etmekti; Leknev ekolünde ise sözde tekellüf, lafzî ve mânevî sanatların kullanımı revaçta idi. Leknev ekolünün kurucusu İmambahş Nâsih'in (ö. 1838) gazelleri duygu ve sezgilerden uzak olup yapay ve debdebeli teşbih ve mecazların bir karışımından ibarettir. Aynı dönemde Haydar Ali Âtiş, Leknev geleneğine karşı çıktı ve şiirlerinde yapaylıktan sakındı. Haydar Ali, Mîr Muhammed Takī ve Gālib Mirza Esedullah'tan sonra Urdu şiirinin en büyük temsilcilerinden biridir. Şiî mezhebine mensup Eved (Avadh) yöneticileri zamanında başşehir Leknev şiir merkezi olmayı sürdürdü. Bu dönemin Şiî kökenli şairlerde mersiye türü ağırlıktadır. Mîr Beber Ali Enîs ve Selâmet Ali Debîr'in Kerbelâ Vak'ası'yla ilgili şiirleri Urdu edebiyatında destan şiirinin boşluğunu doldurur niteliktedir.

XIX. yüzyıldan itibaren Urdu edebiyatında vatan temalı şiirler görülmeye başlandı. Bu türün en önemli temsilcisi Velî Muhammed Nazîr Ekberâbâdî'dir. Ekberâbâdî bir halk şairiydi; duygu ve düşüncelerini, çeşitli manzaraları dile getirmek için Hindistan'daki sosyal şartlardan ve tabiattan faydalandı. Onun işlediği temel konular dünyanın geçiciliği, insan sevgisi ve taassuptan uzak durmaktır. Bu yüzyılda Urdu edebiyatının merkezi tekrar Delhi'ye kaydı ve güçlü şairlerin ortaya çıkmasıyla Urduca'da yeni bir dönem başladı. Mü'min Han, M. Mustafa Han Şîfte, Muhammed İbrâhim Zevk, Delhi'nin önemli şairlerindendir. Ancak devrin en büyük şairi Gālib Mirza Esedullah Dihlevî'dir. Her ne kadar kendisi Farsça şiirleriyle övünüp Urduca şiirlerinin bu nitelikte olmadığını

söylese de Urduca şiirleriyle büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Onun Urduca şiirlerini içeren Külliyyât'ı 2000 beyit civarındadır. 1856 yılında Eved Sultanlığı'nın yıkılmasından, Hintli asker ve memurların İngiliz yönetimine karşı ayaklanmalarından sonraki dönemde yetişen en önemli şair Nevvâb Mirza Han Dâğ-ı Dihlevî'dir; Dihlevî, Delhi'den ayrılarak Râmpûr'a yerleşti. Burada Nevvâb Kelb Ali Han'ın maiyetine girdi, onun 1887'de vefatı üzerine Haydarâbâd'a göç etti ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. Dâğ-ı Dihlevî'nin önemi yabancı kelimeler yanında Arapça ve Farsça garip kelimelere yer vermemesi ve düşüncelerini halkın anlayacağı

bir dille ifade etmesidir. Onun şiiri aralarında Muhammed İkbal'in de bulunduğu genç kuşak şairlerinin büyük ilgisini çekmiştir.

Delhi'nin yıkılması, ardından Eved Sultanlığı'nın ortadan kalkması ve 1857 ayaklanması Hint alt kıtasında bir uyanışa yol açtı; halk İngiliz emperyalizminin gücünü ve hayatın bütün alanlarındaki nüfuzunu farketti. Diğer taraftan orta sınıf arasında İngilizce'ye gösterilen rağbet yeni bir hayat tarzının, modern bilim ve düşüncenin toplum hayatına girmesine yol açtı. Bu ortam şiir ve edebiyat dünyasında da köklü ve yaygın tesirler icra etti; şair ve yazarlar içtimaî ve millî konular yanında siyasî fikirlere de yöneldi. Devrin önemli şairlerinden Eltâf Hüseyin Hâlî-i Pânîpâtî, Urdu şiirinin yönünü ve yolunu değiştirdi. Seyyid Ahmed Han'ın reformist düşüncelerinden etkilenen Eltâf Hüseyin dikkatini toplumsal şartları ıslaha ve müslümanların hayatını modernleştirmeye çevirdi. Seyyid Ahmed Han'ın teşvikiyle, müslümanların parlak geçmişini ve sömürgecilik dönemindeki sefillik ve perişanlığını tasvir ettiği, müslümanları parlak geçmişi yaşamaya çağıran "Medd ü Cezr-i İslâm" adlı müseddesini yazdı. Bu dönemin diğer bir önemli şahsiyeti olan Muhammed Hüseyin Âzâd, Urdu şiirinde ve nesrinde büyük değişiklikler yaptı. Urdu edebiyat tarihine dair Âb-ı Ḥayât adlı eserini yeni bir üslûpta ve geleneksel tezkirelerden farklı bir tarzda yazdı. İngilizce'nin ve Batı kültürünün Hint toplumunda etkinliğini göstermeye başladığı ve halkın Batı yaşam tarzına rağbet ettiği bir devirde yetişen Ekber Hüseyin Ekber Allahâbâdî bu eğilime karşı çıktı, alaycı ve nükteli dizelerle halkı bundan vazgeçirmeye çalıştı. Şiirinde İngilizce kelimeler kullanarak özel bir üslûp geliştirmeye çalıştıysa da bu tarz onun ölümüyle birlikte terkedildi. XIX. yüzyıl başlarında Urdu nesrinde değişiklikler meydana geldi. Bunda Kalküta'da Fort William College'ın kurulmasının önemli rolü oldu. Bu kolejin tercüme bürosu tarafından bazı Farsça metinler Urduca'ya çevrildi. 1844 yılında İngilizler Farsça yerine İngilizce'yi resmî dil olarak kabul ettiler. Bu girişimler Farsça'nın Hint alt kıtasındaki kullanımının zayıflamasına yol açtıysa da Urduca'ya daha geniş kullanım imkânı sağladı. Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan müslümanlarını modern bilimleri öğrenmeye ve modern yaşam biçimlerini benimsemeye yönelten çalışmaları Urdu edebiyatına da yansıdı. Onun çabalarıyla kurulan Academy of Sciences'ın önemli programlarından biri İngilizce eserleri Urduca'ya tercüme etmekti. Seyyid Ahmed'in birçok bilimsel ve sosyal konuyu açık bir üslûp ve sade bir dille ifade etmesi onun

modern Urdu nesrinin kurucusu diye nitelenmesini sağladı. Dönemin önemli yazarlarından Şiblî Nu‘mânî’nin ardında bıraktığı çok sayıda ilmî ve tarihî araştırma ile edebiyat eleştirisi ifade gücü ve sade üslûbuyla dikkati çeker. Onun Şiʿrü’l-ʿAcem adlı eseri Urdu nesrinin en iyi örneği ve bu dildeki en iyi edebiyat eleştirisidir.

XX. yüzyıl, Urdu edebiyatında Muhammed İkbal dönemi diye bilinir. Birçok ince düşünceyi Farsça dizelerle ifade etmiş olsa da Bang-i Derâ, Bâl-i Cibrîl ve Ḍarb-ı Kelîm adlı manzum eserleri Urduca’dır ve onun Urduca şiir üslûbunu yansıtan örneklerdir. İkbal’in düşüncelerinin temeli insanın büyüklüğü, âlem ve toplum içindeki özel konumu ve kimliğidir. Onun şiirindeki “merd-i mü’min” ve “insân-ı kâmil” tasvirleri, gerçekte müslümanların insan olarak izzetine ve insanlığın kemaline ilişkin idealinin bir göstergesidir. İkbal’in ölümüyle aynı zamanda Hint alt kıtasında iki edebî akım ortaya çıktı. Bunlardan ilkini, Marksist düşünceyi benimseyen edebiyatın da bilimsel temeller üzerinde kurulmasını savunan şair ve yazarlar ortaya koydu. Seccâd Zahîr, İhtişâm Hüseyin, Mecnûn Gûrekpûrî, İsmet Cağatâyî, Ahmed Abbas, Mahdûm Muhyiddin ve Feyz Ahmed Feyz bu akıma mensup yazar ve şairlerdir. “Halka-i erbâb-ı zevk” diye bilinen ikinci akım sanat ve edebiyatta tam bir özgürlüğü savunur. Herhangi bir ideolojiye bağlı olmayan bu şair ve yazarlar edebiyat için edebiyat ve sanat için sanat anlayışının takipçileriydi. Mîrâcî, N. M. Râşid, Kayyûm Nazar, Yûsuf Zafer ve Şîr Muhammed Ahter bu ekolün başta gelen öncüleridir. 1947’de Hindistan’ın bölünmesiyle Pakistan Devleti’nin kurulması Urdu dili ve edebiyatını da etkiledi. Pakistan, Urduca’yı resmî ve millî dil olarak kabul etti; bu dilin gelişmesi ve güçlenmesi için geniş tedbirler aldı. Hindistan’da ise Urduca bölgesel resmî dillerden biri sayıldı. Buna rağmen Hindistan’da Urduca yazan ve çoğu müslüman olan şair ve yazarların çalışmaları Pakistan’dakilerden daha az değildir. Son dönem Urdu dili ve edebiyatı şair ve yazarları arasında Ahmed Ferâz, Şeyh Abdülkādir, Ahmed Nedîm Kāsımî, Eşfak Ahmed, İntizâr Hüseyin, Bânû Kudsiyye, Pervîn Şâkir, Şebbîr Hasan Han, Râcinder Sîng Bîdî, Saâdet Hasan Mantû, Şevket Sıddîkī, Gulâm Abbas, Kurretülayn Haydar, Mümtâz Şîrîn, Mümtâz Müftî ve Münîr Niyâzî yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad 1940; T. G. Bailey, A History of Urdu Literature, Delhi 1979; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984; Cemîl Câlibî, Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, I-II; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muẖtaṣar Terîn Târîẖ, Lahor 1989; Enver Sedîd, Urdû Edeb kî Muẖtaṣar Târîẖ, İslâmâbâd 1991; Ali Jawad Zaidi, A History of Urdu Literature, Delhi 1993; Iqtida Hasan, Later Moghuls and Urdu Literature, Lahore 1995; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât (nşr. Ebrâr Abdüsselâm), Mültân 2006; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîẖ: İbtidâ sey 1857 tek, Lahor 2003; R. C. Dogra, “A Bibliographical Survey of Urdu Language and Literature”, Studies in Islam, XV/ 1, New Delhi 1978, s. 49-65; Ârif Nevşâhî, “Urdû, Edebiyyât”, DMBİ, VII, 533-541; C. Shackle, “Urdū”, EI² (İng.), X, 873-881.

Ârif Nevşâhî

URENE

(العرنة)

Arafat ile Harem bölgesi arasında sınır teşkil eden, Arafat dışında kaldığı için vakfe yapma câiz olmayan, Harem’den sayılıp sayılmadığı konusunda ihtilâf bulunan vadi

(bk. ARAFAT; VAKFE).

UREYNE (Benî Ureyne)

(بنو عرينة)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Becîle kabilesinin alt kollarından biridir. Kabileye adını veren Ureyne’nin nesebi Ureyne b. Nezîr b. Kasr b. Abkar el-Enmârî yoluyla Adnân’a ulaşır. Bazan Kudâa kabilesine mensup Ureyne b. Sevr b. Kelb b. Vebere, bazan da Becîle kabilesinden Arîn b. Sa‘d b. Nezîr ve Temîm kabilesinden

Arîn b. Sa‘lebe b. Yerbû‘a nisbet edilen kabilelerle isim benzerliğinden dolayı karıştırılmaktadır (İbn Habîb, s. 37, 96; İbn Düreyd, s. 226, 538). Ureyne kabilesi mensupları Urenî (Ureynî), Arîn kabilesi mensupları Arînî nisbesiyle bilinmektedir (Sem‘ânî, IV, 182-184, 186).

Câhiliye döneminde Becîle kabilesinin kolları arasında vuku bulan savaşlar sonucu oturduğu bölgeden çıkarılan Ureyne kabilesi çeşitli kollara ayrılarak farklı kabilelere iltihak etti. Bekrî’nin verdiği bilgiye göre, İslâm öncesi Becîle’nin diğer kollarıyla birlikte Türebe ve Serât arasındaki bölgede oturan Ureyne mensuplarından birinin sahiplendiği bir çaylağın Becîle’nin Efsâ b. Nezîr b. Kasr koluna mensup bir kişi tarafından öldürülmesiyle iki akraba kabile arasında savaş çıktı ve Ureyneliler Benî Efsâ’nın çoğunu katletti. Bunun üzerine Becîle’nin diğer bazı kolları bir araya gelip Ureyne’yi bulunduğu topraklardan çıkardı. Ureyne’nin büyük bir kısmı Benî Ca‘fer b. Kilâb b. Rebîa ve Amr b. Kilâb b. Rebîa b. Âmir b. Sa‘saa’ya, Mâlik b. Hevâzin b. Ureyne’nin Gānim ve Münkız isimli iki kolu Benî Kelb b. Vebere’ye, Mevhibe b. Rab‘a b. Hevâzin b. Ureyne adlı diğer bir kolu Benî Süleym kabilesine iltihak etti. Ureyne’den bir kısım aileler Benî Sa‘d b. Zeyd Menât b. Temîm’e dahil oldu; böylece Ureyne çeşitli kabileler arasında yaşamaya başladı (Bekrî, I, 57, 60-61; krş. İsfahânî, XI, 131). Hz. Muhammed’in doğduğu yıl Kays Aylân ile Temîm kabileleri arasında vuku bulan ünlü Cebele savaşına Benî Âmir b. Sa‘saa’ya iltihak eden Ureyneliler de katıldı ve Mağrâ el-Urenî adlı Ureyneli’nin Temîm liderlerinden Lakīt b. Zürâre’yi katletmesi kabilenin övünç sebebi

olarak şiirlere yansıdı (Bekrî, I, 62). Kaynaklarda, Cebele savaşının vuku bulduğu Necid arazisinde geniş tepelik bölge olan Cebele mevkiinde daha sonraki dönemlerde de Ureyne kabilesi mensuplarının oturduğu zikredilir (İsfahânî, XI, 131; Bekrî, II, 365; Yâkūt, II, 104).

Benî Ureyne'nin İslâm'a girişi, kabilenin daha sonra irtidad edecek olan birkaç mensubunun Medine'ye gelişi hadisesine bağlıdır. Ureyne ve Ukl mensuplarından oluşan sekiz kişilik bir grup 6 (627) yılında Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e İslâm'ı kabul ettiklerini bildirdi. Çölde yaşadıklarından bir süre sonra Medine'nin alışık olmadıkları havası dolayısıyla sağlıklarının bozulduğunu söyleyen Ureyneliler, Resûl-i Ekrem tarafından Medine yakınlarında bulunan zekât develerinin sütünden içerek iyileşmek üzere gönderildiler. Bir süre burada kalıp iyileştikten sonra irtidad eden Ureyneliler, Resûlullah'ın âzatlısı Yesâr adlı deve çobanının ellerini ve ayaklarını kesip gözlerini oyarak onu katlettiler. Hz. Peygamber'in yirmi kişilik süvari birliğinin başında görevlendirdiği Kürz b. Câbir tarafından yakalanıp Medine'ye getirilen Ukl ve Ureyne mensupları aynı şekilde öldürüldü (Buhârî, "Meġāzî", 36, "Ḥudûd", 16; Müslim, "Ḳasâme", 9, 11; İbn Sa'd, II, 89-90). Tefsir kaynaklarına göre Resûl-i Ekrem'in Ureyneliler'i cezalandırmasının ardından Mâide sûresinin 33. âyeti nâzil olmuş, Allah'a ve Peygamber'e savaş açarak yeryüzünde fesat ve bozgunculuk yapanların öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının kesilmesi veya sürgünle cezalandırılması bildirilmiştir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 243-276).

Ureyneliler'in, Cerîr b. Abdullah el-Becelî başkanlığında 10. yılda (631) Medine'ye gelerek müslüman olan 150 kişilik Becîle heyetinde temsil edilip edilmediğine dair kesin bilgi yoktur. Ancak Abdullah b. Avsece el-Urenî'nin Hz. Peygamber'in elçisi sıfatıyla Sim'ân b. Amr b. Kurayt'a mektup götürmekle görevlendirilmesi Ureyne mensuplarından Resûlullah döneminde İslâmiyet'i benimseyenlerin olduğunu gösterir (İbn Sa'd, I, 242-243). Ureyne kabilesi Hz. Ömer döneminde fetihlerde önemli rol oynadı. 13 (634) yılında Cerîr b. Abdullah kumandasında Irak'ta fetihlere gönderilmek üzere bir araya getirilen Becîle'nin kolları arasındaki Ureyneliler'in büyük bir kısmı Kûfe'ye yerleşti (Taberî, Târîḫ, III, 471-472). İç savaşlar devrinde Hz. Ali'nin saflarında yer alan Ureyneliler arasında tâbiînden Habbe b. Cüveyn, Hasan b. Abdullah ve Yahyâ b. Cezzâr gibi şahıslar bulunmaktadır

(İbn Sa‘d, VIII, 297, 411-412). Özellikle Habbe b. Cüveyn, Resûl-i Ekrem’le birlikte ilk namaz kılan kişinin Hz. Ali olduğuna (a.g.e., III, 20), Gadîr-i Hum’da Resûlullah’ın, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” dediğine (Taberânî, III, 307), Ali’nin Hz. Peygamber’i abdest sırasında ayaklarına meshederken gördüğüne (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XIII, 76) dair Şiîler için itikadî-siyasî bakımdan önem arzeden haberlerin râvisi olarak tanınır. Ahmed b. Hanbel’in çağdaşı olup kendisine itimat ettiği söylenen Hemedan Kadısı Ebû Ahmed Kāsım b. Hakem el-Urenî de kabilenin meşhur şahısları arasındadır (Sem‘ânî, IV, 183).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, I, 242-243; II, 89-90; III, 20; VIII, 297, 411-412; Muhammed b. Habîb, Muḫtelifü’l-ḳabâʾil ve müʾtelifühâ (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye), s. 37, 96; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 644; III, 471-472; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), X, 243-276; XIII, 76; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 226, 538; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1990, XI, 131; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Ebû Muhammed el-Asyûtî), Beyrut 2007, III, 307; Vezîr el-Mağribî, el-Înâs fî ʿilmi’l-ensâb (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1400/ 1980, s. 221-222; İbn Hazm, Cemhere, s. 387-388, 455; Bekrî, Muʿcem, I, 57-62; II, 365; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 182-184, 186; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 104; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, III, 56; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 153; IV, 173; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 119-128.

Elnure Azizova

URFA

(bk. ŞANLIURFA).

URFA MEVLEVÎHÂNESİ

XVIII. yüzyılda Urfa'da kurulan Mevlevî tekkesi.

Mevlevîhânenin ne zaman ve kimin tarafından inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. 1650 yıllarında Urfa'yı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin mevlevîhâneden bahsetmemesi muhtemelen bu tarihte mevcut bulunmadığını göstermektedir. Mevlevîhâneye dair en eski arşiv kaydı 1172 (1758) yılına aittir. Bu kayıttan Abdülkerim Efendi adlı birinin 1118'de (1706) mevlevîhâne vakfına ilk mütevelli olarak tayin edildiği anlaşılmaktadır. 1912 yılında postnişin olan Seyyid Ahmed Dede Efendi, Konya çelebisine gönderdiği 29 Kânunuevvel 1327 (11 Ocak 1912) tarihli mektupta mevlevîhânenin vakfiyesinin bulunmadığını ve kuruluş tarihinin bilinmediğini, ilk bânisinin Hacı İbrâhim Ağa, ikinci bânisinin Urfa Valisi Dârendeli Hüseyin Paşa olduğunun rivayet edildiğini bildirmektedir. 1135'te (1722-23) paşa rütbesine yükseltilerek Urfa valiliğine tayin edilen ikinci bâni Dârendeli Hüseyin Paşa, Karameydan mevkiinde 1141 (1728-29) yılında Hüseyin Paşa Camii'ni yaptırmıştır. Bu cami ile aynı yıllarda inşa ve tamir edilen Hizanoğlu Camii ve mevlevîhâne benzer mimari özelliklere sahiptir. Üç yapının da sekiz kasnaklı, tromplu, tek kubbeli kare planlı şemalarından ve benzer taş işçiliğinden hareketle mevlevîhânenin de 1141 (1728-29) yılında inşa edildiği ve aynı ustaların elinden çıktığı söylenebilir. Ancak Hüseyin Paşa ve Hizanoğlu camilerinden farklı olarak mevlevîhânenin semâhânesi yalnız semâhâne olarak tasavvur

edildiğinden son cemaat yeri, minaresi ve minberi bulunmamaktadır.

Seyyid Ahmed Dede Efendi'nin mevlevîhâne tarihiyle ilgili verdiği bilgilerle arşiv kayıtlarına göre mevlevîhânenin meşihatında bulunan postnişinler şunlardır: Ali Haydar Dede Efendi, ilk bânisi Hacı İbrâhim Ağa'nın oğlu Hacı Sıddîk Dede Efendi, Muhammed Dede Efendi, Bâkî Dede Efendi, Sâlih Dede Efendi, Yûsuf Dede Efendi, Konyalı Osman Dede Efendi ve babası Abdülhamid Dede Efendi (ö. 1874), Abdülhamid Dede'nin oğlu Seyyid Ahmed Dede Efendi (ö. 1912), Abdülhamid Dede'nin diğer oğlu Mustafa Dede Efendi, Seyyid Ahmed Dede Efendi'nin

oğlu Hüseyin Hüsâmeddin Dede Efendi, Ahmed Dede'nin diğer oğlu Hasan Vahab (Döner) Dede Efendi (ö. 1956). Seyyid Ahmed Dede Efendi'nin postnişin olduğu 1874-1912 yıllarında çekilen üç kartpostal resminde mevlevîhânenin son dört postnişini bir arada görülmektedir.

Mevlânâ Müzesi Arşivi'nde mevcut 6 Kânunuevvel 1327 (19 Aralık 1911) tarihli tamir keşfine ekli krokide (zarf nr. 68/45) mevlevîhânenin yaklaşık 1300 m²'lik bir arsa üzerine oturduğu ve 23 × 29,30 m. ölçüsünde çift havuzlu dikdörtgen planlı bir bahçe etrafında düzenlendiği görülmektedir. Bahçenin güneyinde 14 × 14 m. ölçüsündeki semâhâne ile onun batısına bitişik üstte iki oda ve bir salonu olan "L" planlı bir harem dairesi; bahçenin Hamam caddesine bakan kuzeyinde altta vakıf dükkânları, üstte bir salon, dört hücre ve 4,6 × 8,7 m. ölçüsünde bir şeyh odası olan selâmlık dairesi; bahçenin doğusunda Hamam caddesi üzerindeki vakıf dükkânlarına bitişik cümle kapısından girilen Bahçe sokağı ile 5,5 × 4 m. ölçüsünde hâmûşân; bahçenin batısı duvarla kapalı olup kuzeydoğu ve güneybatı köşelerinden merdivenlerle çıkılan, "gezenek" adı verilen bir üst gezi alanı yer alıyordu. Aynı yıl tertip edilen masârif cetvelinde çarşıda ve dergâhın alt katında bulunan kırk yedi küçük dükkân ile Urfa'daki üç küçük bağbahçenin icarlarından oluşan mevlevîhânenin geliri 19.742 kuruş, gideri 19.743 kuruş olarak belirtilmiştir. Semâhâne harem dairesi ve hücreleriyle yıkılmaya yüz tutmuş, külliyenin krokisi ve tamir edilecek mekânlar ve masrafları tek tek çıkarılarak tamiri için 78.914 kuruş gerektiği tesbit edilmiştir.

Bu tarihte harap durumda bulunan mevlevîhânenin tamiri için çok uğraşıldığı halde tamirat gerçekleştirilememiştir. Tekkelerin kapatılmasıyla kaderine terkedilen mevlevîhânenin semâhâne dışında kalan bölümleri yıkılarak yerlerine baraka tipi dükkânlar inşa edilmiş, bahçesi sebze-meyve haline dönüştürülmüştür. Şanlıurfa'nın ticaret merkezi olan Pınarbaşı mahallesi Kunduracı Pazarı'nın doğusundaki çarşı içerisinde yer alan semâhâne kırk yılı aşkın bir süre sebze hali esnafı ve belediye tarafından depo olarak kullanıldıktan sonra 1973'te restoratör-mimar Mehmet Yılmaz Önge'nin yaptığı projeyle bir taş mihrap, minber ve asma kat kadın mahfili eklenerek Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından camiye dönüştürülmüş ve Mevlevîhâne Camii adıyla hizmete açılmıştır. 2003-2006 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce geniş bir çevre düzenlemesi ve restorasyon yapıldığı sırada binanın cephelerine bitişik dükkânlar ve sebze hali

kaldırılıp etrafı temizlenmiş, sadece batıdaki eski taş Kasaplar Çarşısı, Mevlevîhâne Çarşısı adıyla kalmıştır. Zamanla dolan dış zemini yaklaşık 0,50 m. kadar kazılarak yapı ortaya çıkarılmış, güney ve doğu cephelerinin etrafı açılıp meydan düzenlemesi yapılmıştır. Meydanın etrafına oturma alanları, zemin kodunun altında dilimli havuzlar ve cami girişinin önüne camekânlı kısım eklenmiştir. Semâhâne plan ve üslûp bakımından Şanlıurfa'da 1141 (1728-29) yılında inşa edilen Hüseyin Paşa ve Hizanoğlu camilerine benzer. Cami oldukları için bu iki yapının son cemaat yeri, minaresi ve taş minberi vardır. Yalnız bir semâhâne şeklinde tasavvur edildiğinden mevlevîhânenin son cemaat yeri, minaresi ve minberi bulunmamaktadır.

Kesme taştan yapılan, 13,95 × 13,95 m. ölçüsündeki kare planlı kübik yapı 2,2 m. yüksekliğinde ve 12,2 m. çapında tromplu sekizgen bir kasnak ve 10 m. çapında bir kubbeyle örtülüdür. 1973 onarımında kurşun kaplama taklidi olarak beton sıvanan kubbenin üzerine cümle kapısının üstüne benzeyen destarlı Mevlevî sikke motifli taş alem konmuş, kubbe kasnağının dört yönündeki pencere boşluklarına dikdörtgen petekli beton dışlık ve alçı içlik pencereler takılmıştır. Semâhânenin kübik alt kısmının 6,5 m. yüksekliğindeki profilli saçak silmesinin altında üçlü veya koç boynuzu biçiminde düzenlenmiş, yerlilerin "serçe yuvası" dediği mukarnas dizisiyle çevrilidir. Giriş (kuzey) cephesinin ortasında 3,3 m. genişliğinde, 5,2 m. yüksekliğinde ve 20 cm. derinliğinde üç merkezli sivri kemerli bir çıkıntı içinde üstü basık kemerli tepe penceresi olan sade, sövesiz, çift kanatlı cümle kapısı yer alır. Kemerin orta diliminin sivri ucu değişik sivri tepeli, taştan yontulmuş destarlı bir Mevlevî sikkeyle taçlandırılmıştır. Cümle kapısının iki yanında 1,85 m. genişliğinde ve 4,20 m. yüksekliğinde üç merkezli sivri kemerli birer niş içinde altlı-üstlü olarak yerleştirilmiş dikdörtgen birer pencere ile bir tepe penceresi, doğu ve batı cephelerinde üç, kıble cephesinde iki nişli pencere bulunur. Mihrap cephesinde yer alan kıble eyvanı üçgen şeklinde dışa taşkındır. Alınlıkları boş bırakılmış pencereler 1973'te iki kanatlı ahşap doğrama halinde restore edilip büyük alt pencerelerin önüne lokma demirli parmaklıklar takılmıştır.

Cümle kapısı ve harimin döşemesi öndeki taş zeminden yaklaşık 50 cm. düşük kaldığından dışarıdan 11 × 11 m. kare planlı harime birkaç basamakla inilip girişteki 2,2 m. derinliğindeki ahşap asma mahfilin

altından geçilerek girilir. Asma mahfile kapı boşluğunun 1 m. kalınlığındaki yan duvarları içinden on bir basamaklı birer merdivenle çıkılır. 1973'teki onarımdan önce bu mahfil yıkıldığı için sadece

duvar kiriş yuvaları ve merdivenler mevcut iken restorasyonda on dört direğin taşıdığı 11 × 2,2 m. ölçüsünde bir ahşap asma mahfil yerleştirilmiş, mahfilin alt katının önüne beş Bursa kemerli ve korkuluklu, üstü sikkeli babalar ve üç dilimli kemerli deseni olan yüksek kafeslerle kapatılmış, alt kat mahfiline ise ortası göbekli, baklavalı desenli çıtakârî konstrüksiyonlu tavanlar yapılmıştır. 1925'ten önce burada da bir mahfil mevcuttu ve alt katı seyirci için, üst katı mutrip için kullanılıyordu.

Mihrap cümle kapısının tam karşısında derin sivri kemerli bir eyvan niş içinde yer alır. 1973 onarımından önce resim ve rölöve çizimlerinde, semâhânenin güney cephesinde üçgen çıkıntı yapan 1,5 m. derinliğinde ve 3,5 m. genişliğindeki kıble eyvanında, önünde üç küçük yuvarlak basamağı bulunan 50 cm. yüksekliğinde bir taş seki görülmektedir. Sekinin arkasındaki duvarın ortasında bir sıra serçe yuvası mukarnaslı bordürle çevrilmiş, 2,3 × 2,1 m. ölçüsünde dikdörtgen mihrap, üstünde sivri kemerli uzun, mazgal penceresi gibi bir tepe penceresi yer alıyordu. Mihrabın ortasında iki sütunçenin taşıdığı bir sivri kemer vardı ve kemerin içi niş şeklinde oyulmamıştı. Bu ilginç eyvan sekisi Mes̱nevî dersi ve semâ mukabelesi sırasında şeyhin oturmasına mahsus olup selâmların başında ve sonunda basamakla inilen ve çıkılan bir tür post kubbesi şeklindeydi. Ancak 1973 onarımında semâhâne camiye dönüştürülürken bu istisnaî mevlevîhâne mimari detayı ortadan kaldırılıp yerine sekisiz-basamaksız bir eyvan içerisinde döşemeye kadar inen, silme çerçeveli mukarnas bordürle kuşatılmış, derin, beş kenarlı nişi olan bir taş mihrap yontulup yanına bir minber yerleştirilmiştir. Kare mekânın üstü sekiz geniş sivri kemerle çevrilidir. Kubbeye geçişi sağlayan tromplarin kemerlerinin sonundaki yastıklarında birer üçgen grup serçe yuvası mukarnasıyla nihayetlenir. Bu tromplu kemer sırasından sade kasnaklı bir kubbeye geçilir. Kubbe kasnağının dört yönündeki alçı pencere ve mihrap, cümle kapısı ve ön cephenin dört tepe penceresiyle alt sıra on büyük pencere semâhâneyi iyi aydınlatır. Cephelerdeki Suriye Memlük tesirli üç dilimli kemerler, saçak silme mukarnasları ve destarlı Mevlevî sikkesiyle harimdeki mukarnas süsleme detaylarının dışında semâhâne tezyinat bakımından oldukça

sadedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 4881 (28 M 1261 *1845); nr. 20350 (2 R 1278* 1861); BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 20350; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 19689; VGMA, Diyarbakır Muhasebe Defteri, nr. 491, s. 374, sıra 65 (Mevlevîhâne Vakfı şahıs kaydı H. 1172 *M. 1758 tarihli); nr. 63.01.*2 (Urfa-Mevlevîhâne dosyası); nr. B.02.1. VGM.0.10.00/133762 (Şanlıurfa Merkez Mevlevîhâne Camii Rölövesi ve Restorasyon Projeleri); Şanlıurfa Şer'î Sicilleri, nr. 207 (1629-1631 yılları arası); nr. 227, s. 427, 585 (1303 / 1886 tarihli); Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, zarf nr. 50/3 (29 Kânunevvel 1327 tarihi kısa tarihçe hakkında mektup); zarf nr. 50/4 (16 Teşrînievvel 1327 tarihli vâridât cetveli); zarf nr. 68/44; zarf nr. 68/45 (6 Kânunuevvel 1327 tarihli tamir keşfi ve haritası); zarf nr. 90'da 12 belge; Mahmut Karakaş, Şanlıurfa Kitabeleri, Şanlıurfa 1985, s. 25-26, 54; a.mlf., Şanlıurfa Evliya ve Âlimleri, Şanlıurfa 1996, s. 4, 57, 207; a.mlf., "Şanlıurfa'da Mevlevîlik", GAP Gezgini, sy. 2, Şanlıurfa 2006, s. 58, 60, 61; Mehmet Alper, Urfa'nın Mekânsal Yapısı, Türk-İslam Mimarisindeki Yeri ve Önemi (doktora tezi, 1987), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; A. Cihat Kürkçüoğlu, Ruha'dan Urfa'ya: 1780-1980, Ankara 1990, s. 102-103; a.mlf., Şanlıurfa Camileri, Ankara 1993, s. 56-57; a.mlf., "Urfa Mevlevihanesi", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 1996, s. 303-310; Ş. Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhânelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 184-193; III, 128-134, çz. XI.1-6, rs. XI.1-16; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 290-292; Süreyya Eroğlu, "Urfa Mevlevihanesi (Tarihçesi, Mimarisi, Restorasyon Öncesi ve Sonrası)", Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri, Konya 2006, s. 1083-1093; İlhan Palalı, "Urfa Mevlevihanesi ve Urfa'da Mevlevilik", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler, 26-28 Ekim 2007, Şanlıurfa, ts., II, 371-377; Osman Öksüzoğlu - M. Mercan Özkan, "Şanlıurfa Mevlevîhânesi ve Şanlıurfa Mevlevîhânesi'nde Yapılan Dinî Musiki İcralarının Lâ Dinî

Musiki İcralarına Yansıması”, Dünyada Mevlâna İzleri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Konya 2010, s. 395-411; Ziya Kazıcı, “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Urfa’daki Vakıf Hizmetleri”, MÜİFD, sy. 5-6 (1993), s. 96.

Ş. Barihüda Tanrıkorur

URFA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

URMEVÎ, Safiyyüddin

(bk. HİNDÎ).

URMEVÎ, Safiyyüddin

(bk. SAFİYYÜDDİN el-URMEVÎ).

URMEVÎ, Sirâceddin

(bk. SİRÂCEDDİN el-URMEVÎ).

URMEVÎ, Tâceddin

(تاج الدين الأرموي)

Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Hüseyn el-Urmevî (ö. 653/1255)

Şâfiî fıkıh usulü âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber Bağdat'ta seksen yaşını aşmış olarak vefat ettiğine dair rivayetten hareketle 570 (1174-75) yılı civarında dünyaya geldiği söylenebilir. Ölümüyle ilgili 655 ve 656 gibi tarihler de verilmesine rağmen 653 (1255) yılında vefat ettiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Azerbaycan'ın (bugün İran'ın kuzeybatı kesiminde bulunan) Urmiye (Urûmiye) şehrinde doğduğu ve ilk öğrenimini orada tamamladığı sanılmaktadır. Babasının adını Hasan şeklinde kaydedenler varsa da doğrusu Hüseyin'dir. Tâceddin el-Urmevî eski ve yeni bazı kaynaklarda aynı nisbeyi taşıyan başka âlimlerle, özellikle Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünü et-Taḥṣîl adıyla ihtisar eden Konya Kadısı Sirâceddin el-Urmevî, el-Maḥṣûl'ü şerheden Kazasker Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî el-Mısrî ve Kadı Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ömer el-Urmevî ile karıştırılır. Urmevî'nin Fahreddin er-Râzî'nin önde gelen talebeleri arasında yer aldığı ve hocasının görüşlerini en iyi onun bildiği (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 580), mütekellim ve münazarada maharetli olduğu söylenir. Ancak Râzî'ye nerede ve ne kadar süreyle öğrencilik yaptığı, başka hangi âlimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Adları kaydedilen birkaç öğrencisi arasında en meşhuru el-Maḥṣûl'e şerh yazan Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'dir. Ondan ders alanlardan biri de Bağdat Müstansıriyye Medresesi'nde nahiv hocası olan Cemâleddin İbn Ayâz en-Nahvî'dir (Zehebî, s. 73; Urmevî'nin Nahvî'den okuduğu şeklindeki ifade [Safedî, XII, 212] bir müstensih hatası olmalıdır).

Urmevî, günümüze ulaşan tek eseri el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl'ü (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, I-II, Bingazi 1994) Ebû Hafs Ömer b. Sadrüşşehîd el-Vezzân'ın isteği üzerine telif ettiğini belirtir (el-Ḥâṣıl, I, 226-227). Bu zat hakkında kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte

kendisi, Rey şehrinde Selçuklular döneminden itibaren Şâfiî mezhebinin reisliğini üstlenen ve önemli resmî görevlerde bulunan Vezzân ailesine (Sem‘ânî, V, 596; İbnü’s-Salâh, II, 558) mensup bir âlim olmalıdır. Bu durumda Urmevî’nin bir süre Rey’de kaldığı ve eserini Rey’in 617’de (1220) Moğollar tarafından tahribinden önceki bir tarihte orada yazdığı neticesi çıkarılabilir. Nitekim eserin 614 yılı Zilhicce ayında (Mart 1218) tamamlandığına dair kayıt da bunu desteklemektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1615). Muhtemelen Moğol istilâsı yüzünden Rey’den ayrılıp Bağdat’a giden Urmevî’nin vefatına kadar bu şehirde kaldığı anlaşılmaktadır. Dönemin Abbâsî kumandanlarından Şerefeddin İkbâl eş-Şerâbî 628’de (1231) Bağdat’ta kendi adıyla anılan (Şerâbiyye, İkbâliyye, Şerefiyye) bir medrese yaptırdı ve Urmevî’yi buraya müderris tayin etti (Nâcî Ma‘rûf, s. 149, 161-165). Büyük itibar görüp müreffeh bir hayat yaşayan Urmevî yirmi beş yıl kadar bu medresede ders verdi, öldüğünde Cüneyd-i Bağdâdî’nin kabrinin bulunduğu Şûnîziyye Mezarlığı’na defnedildi. Kâtib Çelebi’nin kendisinden kadı olarak bahsetmesine (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1615) ve bir doktora tezi hazırlayıp eserini tahkik eden Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî’nin herhangi bir kaynak göstermeden onun kadılık yaptığını söylemesine (el-Ḥâṣıl, neşredenin girişi, I, 72) rağmen daha eski kaynaklarda müderrislik dışında herhangi bir görev aldığına dair bilgiye rastlanmamaktadır. Kaynaklarda Urmevî’nin el-Ḥâṣıl dışında başka bir eserinin adı geçmez. Ancak Fahreddin er-Râzî’nin er-Risâletü’l-kemâliyye fi’l-ḥaḳāʾiḳi’l-ilâhiyye adlı Farsça eserini Arapça’ya çevirdiği nakledilir (İbn Ebû Usaybia, s. 470). Fürûa dair bir eser yazıp yazmadığı bilinmemekle beraber İbn Kayyim el-Cevziyye onun yeminle ilgili bir meseledeki görüşünü aktarır (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 79).

Urmevî, Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri olan el-Ḥâṣıl’da eseri özünü ve mânaları ihlâl etmeden lafız cihetinden özetlediğini, sadece metinde çokça tekrar edilen veya çok az ihtiyaç duyulan meseleleri çıkardığını, bunların da on kadar mesele olduğunu, delillerden en açık ve itirazlardan da en kuvvetli olanlarını seçip diğerlerine yer vermediğini söyler (I, 227). Eser incelendiğinde el-Maḥṣûl’ün başlıklarının ve içeriğinin genellikle korunduğu, “fıkıh bablarının zabtı” (I, 223-227) gibi bazı fasılların hazfedilmesi, başlıklarda ve meselelerde bazı tasarruflar dışında üslûp ve şekil açısından ciddi bir değişikliğe gidilmediği görülür. Urmevî bazı yerlerde eserde kaydedilen görüşlerin kimlere ait

olduğunu açıklar, bazı yerlerde de görüş sahiplerinden tanınmış kişileri hazfedip daha az bilinenleri bırakır (örnek için krş. el-Maḥṣûl, VI, 73-89; el-Ḥâṣıl, II, 1022-1030). Urmevî'nin el-Maḥṣûl üzerine yapılan diğer ihtisar ve şerh çalışmalarına nisbetle eserdeki görüşlere daha sadık kaldığı ve tenkit amacı gütmediği söylenebilir. Râzî'nin görüşünü eleştirdiği veya getirdiği delillerin zaafına işaret ettiği yerler de bulunmakla birlikte bunlar sayıca çok azdır (el-Ḥâṣıl, II, 1049). el-Ḥâṣıl kendisinden sonraki birçok usulcüye kaynaklık etmiş ve bu eseri esas alan çalışmalar yapılmıştır. Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ünün ana kaynağı el-Ḥâṣıl'dır. Necmeddin et-Ṭûfî, Telḫîṣü'l-Ḥâṣıl adıyla bir eser yazdığını bizzat ifade eder (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 199, 426; ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1566). Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfî'nin öğrencilerinden İbn Râşid el-Kafsî Nuḫbetü'l-vâṣıl fî şerḥi'l-Ḥâṣıl, Muhammed b. Muhammed b. Abdünnûr el-Himyerî et-Tûnisî Taḳyîd kebîr ʿale'l-Ḥâṣıl adıyla birer eser kaleme almışlardır (son iki eser için bk. Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 417-418, 419; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1566). Bunların dışında Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin el-Kâşif'i ve Sübkî'nin el-İbhâc'ı gibi sonraki usul eserlerinde ona birçok atıf yapılır. el-Maḥṣûl ve üzerine yapılan ihtisar çalışmalarını karşılaştırmalı olarak ele alan İsnevî'nin Nihâyetü's-sûl adlı eseri, el-Ḥâṣıl'ın benzer eserlerle ve Beyzâvî'nin Minhâc'ı ile mukayesesi bakımından önemli değerlendirmeler içerir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâceddin el-Urmevî, el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bingazi 1994, I, 226-227, 450; II, 1022-1030, 1049; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 2-220; Semʻânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 596; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399-1401/1979-81, I, 223-227; VI, 73-89; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, II, 558; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 470; Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 69-70; Muhammed b. Mahmûd el-

İsfahânî, el-Kâşif ʿani'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, I, 130, 132, 242, 250, 258, 456, 460; II, 248, 367; III, 32, 493-494, 503-504, 520 vd.; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1409/1989,

III, 199, 426; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 681-690, s. 72-73; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 79; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc, Beyrut 1404/ 1984, I, 20, 54, 75, 145, 244, 331; II, 123; III, 149, 174, 228, 245, 246; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, II, 261; IV, 180; XII, 212; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 451-452; a.mlf., Nihâyetü's-sûl, I, tür.yer.; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1421/ 2000, IV, 580; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 417-418, 419; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1984, s. 455; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 120, 200; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1615; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), V, 406; Nâcî Ma'rûf, el-Medârisü'ş-Şerâbiyye bi-Baġdâd ve Vâsıṭ ve Mekke, Kahire 1397/1977, s. 149, 161-165; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1566.

Tuncay Başoğlu

URMİYE

(أرمية)

İran Azerbaycanı’nda tarihî bir şehir.

İran’ın kuzeybatısında Türkiye sınırına yaklaşık 50 km. mesafede denizden 1340 m. yükseklikte kurulmuştur. Aynı adı taşıyan gölün (Deryâçe-i Urûmiye) batı kıyısına çok yakın bir mevkide bulunan şehir zengin su kaynakları, verimli arazileriyle tarım ve hayvancılık için elverişli bir konumdadır. Bölgede yetişen meyve ve sebzelerden Ortaçağ kaynaklarında övgüyle bahsedilir. Başta İstahrî olmak üzere İslâm coğrafyacıları X-XIII. yüzyıllarda havasını, suyunu ve meyvelerini övdükleri Urmiye’yi (Rûmiye/Urûmiye) Erdebil ve Merâga’dan sonra Azerbaycan’ın üçüncü büyük şehri diye tasvir etmiştir. Çeşitli arkeolojik kalıntılar bölgede yerleşik hayatın çok eskilere uzandığını göstermektedir. Urmiye eski İslâm kaynaklarında umumiyetle Zerdüşt’ün doğum yeri olarak kaydedilmiştir.

Eskiçağ’da Asur ve Urartu devletlerinin nüfuz alanına giren bölge Pers ve Partlar’ın ardından Sâsânî hâkimiyetine girdi. Hz. Ömer zamanında Ezd kabilesi âzatlılarından Sadaka b. Ali b. Sadaka tarafından fethedildi (Belâzürî, s. 475). Urmiye IV. (X.) yüzyılın ortalarında Cüstân b. Şermezen’in egemenliğine girdi. O da Deylemliler’den Merzübân’ın 346 (957) yılında vefatından sonra yerine geçen oğlu Cüstân’ın hâkimiyetini tanımadı. 349’da (960) şehrin surlarını güçlendirerek Deylemliler’e karşı hâkimiyet mücadelesine girdiyse de neticede yenilip Urmiye’ye çekilmek zorunda kaldı. Şehir, V. (XI.) yüzyılın ikinci çeyreğinde Hezbânî Kürtleri’nden Ebü’l-Heycâ b. Rebîbüddevle’nin egemenliğinde bulunmaktaydı. Ebü’l-Heycâ’nın Tebriz hâkimi olan dayısı Vehsûdân er-Revvâdî’nin 432 (1040-41) yılında Oğuzlar’dan birçok kişiyi öldürmesi üzerine Urmiye’deki Oğuzlar şehirden ayrılıp Hakkâri’ye gittiler. Hakkâri’deki Kürtler’le Urmiye’den gelen Oğuzlar arasındaki savaşlara Ebü’l-Heycâ da karıştı ve onların üzerine asker sevketti (İbnü’l-Esîr, IX, 297-298).

Urmiye ve çevresi XI. yüzyılın ortalarında Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlandı. Sultan Tuğrul Bey, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın kızı ile evlenmek için Muharrem 455'te (Ocak 1063) Urmiye'den Bağdat'a hareket etti. Şehir, 544'te (1149) Melik Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın hâkimiyetinde bulunuyordu. Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un 585'te (1189) Emîr İzzeddin Hasan b. Kıpçak'ın yardımıyla Uşnu, Selmâs, Hoy ve Urmiye'yi yağmalaması Azerbaycan Atabegi Kızılarslan'ı harekete geçirdi ve aralarında savaşa yol açtı. Şehir, XII. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu hâkimiyetinin zayıflaması üzerine Azerbaycan Atabegleri'nin egemenliğine girdi. İbnü'l-Esîr, İldenizliler'den Atabeg Ebû Bekir'in 602 (1205-1206) yılında Merâga'ya karşılık Uşnu ve Urmiye'yi Atabeg Alâeddin'e verdiğini kaydeder (a.g.e., XII, 197-198). 617'de (1220) Urmiye'yi ziyaret eden Yâkūt el-Hamevî şehrin bağ ve bahçeleri, suları ve havasıyla, bol meyveleriyle büyük ve güzel bir yerleşim birimi olduğunu söylemekte, bu arada Atabeg Muzafferüddin Özbek'in şahsî zaaflarından dolayı şehirde hüküm süren güvensizlikten bahsetmektedir. Urmiye, bu tarihten kısa bir süre sonra Moğollar'ın önünden Azerbaycan'a çekilen Celâleddin Hârizmşah'ın hâkimiyetine girdi. Celâleddin Hârizmşah, Ahlat'ı kuşattığı sırada Urmiye ve Hoy civarındaki Yıva Türkmenleri'nin Azerbaycan'da karışıklıklar çıkardığını duyunca 623'te (1226) Azerbaycan'a dönüp bölgedeki Türkmenleri dağıttı. 628 (1230) kışını Urmiye ve Uşnu'da geçiren Celâleddin Urmiye, Selmâs ve Hoy'u Selçuklu hânedanına mensup olan hanımına verdi.

İlhanlılar devrinde Azerbaycan bölgesindeki ekonomik ve demografik gelişmeye paralel şekilde Urmiye'de de ciddi bir gelişme yaşandı. Şehrin kalesi Gāzân Han zamanında (1295-1304) yenilendi. Eserini 740 (1340) yılında kaleme alan Hamdullah el-Müstevfî, bağları ve meyvelerinin bolluğu ile övdüğü şehrin divanî vergi gelirlerinin 70.000 dinar olduğunu kaydeder (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 85-86). İlhanlılar'ın ardından sırasıyla Çobanoğulları, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler'in hâkimiyetine giren Urmiye XVI. yüzyılın sonlarında kısa bir süre Osmanlı egemenliğine geçtiyse de Şah I. Abbas tarafından yeniden Safevî Devleti'ne bağlandı. Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ortalarında mâmurluğuyla övdüğü şehirde sekiz ulucami, altmış mahalle ve 6000 ev bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, VII, 34-36).

Urmiye, Safevî Devleti’nin Afgan istilâsı neticesinde yıkılma sürecine girdiği dönemde 1724 yılında bir defa daha Osmanlı hâkimiyetine girdi. Nâdir Şah 1729’da bölgeyi zaptettiyse de Hekimoğlu Ali Paşa ve Rüstem Paşa bir ay süren şiddetli bir kuşatmanın ardından Urmiye’yi ele geçirdiler (1730). Bu dönemde Osmanlı Devleti’nin hazırlattığı tapu tahrir defterinde şehrin nüfusu 1391 hâne (yaklaşık 6955 kişi), toplam vergi geliri 77.920 akçe olarak kaydedilmiştir. Şehir nüfusunun kırk beş hânesini (yaklaşık 225 kişi) yahudilerin teşkil ettiği anlaşılmaktadır (BA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 910 [Urumiye livâsı mufassal defteri, s. 179-197). Urmiye bu dönemde Tebriz, Erdebil ve Merâga’dan sonra Azerbaycan’daki en büyük dördüncü yerleşim merkezi olarak dikkat çekmektedir.

Nâdir Şah Afşar’ın İran’ın siyasî birliğini tesis etmesinin ardından Urmiye tekrar İran’a bağlandı. Nâdir Şah 1157’de (1744) Feth Ali Han Afşar’ı şehre vali tayin etti. Şehir ve bölge XVIII. yüzyılın ikinci yarısında burada yaşayan Afşarlar’dan kaynaklanan pek çok karışıklığa sahne oldu. 1174’te (1760) Urmiye yedi ay süren bir kuşatma sonunda Kerim Han Zend tarafından ele geçirildi (İA, XIII, 62). Şehir önce Rüstem Han Kāsımlu’ya, ardından Rızâ Kulı Han’a verildi. Bölge kısa süre sonra Kaçar hâkimiyetine girdi. Urmiye 1906 yılında Osmanlılar’ın ve 1911’de Ruslar’ın eline geçti. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusu ile Rus ordusu arasında pek çok defa el değiştirdi. Osmanlı ordusu, I. Dünya Savaşı’nın sona ermesinin ardından Aralık 1918’de Urmiye’den ayrılmak zorunda kaldı ve bölge nihaî şekilde İran’a bağlandı. Şehrin adı, 1314 hicrî-şemsî (1935) yılında İran Bakanlar Kurulu’nun kararıyla Rızâ Şah’ın adına nisbetle Rızâiye olarak değiştirildiyse de 1979’daki İslâm devriminden sonra tekrar Urmiye’ye çevrildi. Günümüzde Batı Azerbaycan eyaletinin merkezi olan Urmiye şehrinin nüfusu 1375 hicrî-şemsî (1996) yılı nüfus

sayımına göre 435.200 kişidir (2004 yılı tahminlerine göre 499.000). Urmiye’de yetişen ve Urmevî ya da Urmî nisbesiyle tanınan şahsiyetler arasında Safiyyüddin el-Urmevî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî, Seyyid Lokmân b. Hüseyin İbn Yezdânyâr el-Urmevî ve Hacı Mirza Fazlullah Müctehidi Urmevî sayılabilir (Urmevî nisbesiyle anılan diğer kişiler için bk. Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 115-117; Yâkūt, I, 190-191).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 475, 477; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân (trc. M. İbrâhim Âyetî), Tahran 2536 şş./1977, s. 46; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik (trc. Hüseyin Karaçânlû), Tahran 1370 hş./1991, s. 97-98; İstahrî, Mesâlik (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1368 hş./1989, s. 155, 159, 161; İbn Havkal, Sefernâme-i İbn Ḥavḳal: Îrân der Ṣûretü’l-arż (trc. Ca‘fer-i Şiâr), Tahran 1366 hş./1987, s. 84-85, 93, 99; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Sütûde), s. 159; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş./1982, I, 73, 195; II, 560, 564; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 115-117; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 190-191; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 297-298; XII, 197-198; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 23, 154, 184, 269; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 84-86, 241; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1970, VII, 33-42; M. Hasan Han, Mirʾâtü’l-büldân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1367 hş./1988, I, 49-51; Ferhengi Coġrâfyâʾî-yi Îrân, Tahran 1330 hş./ 1951, IV, 237-240; Behrûz Hâmâcî, Ferhengi Coġrâfyâ-yi Âẕerbâycân-i Şarḳī, Tahran 1370 hş./ 1991, s. 187-195; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 161, 165-166; Azîzullah Beyât, Külliyyât-ı Coġrâfyâ-yi Ṭabîʿî ve Târîḫî-yi Îrân, Tahran 1373 hş./1994, s. 223-225; M. Cevâd Meşkûr, Naẓar-i be-Târîḫ-i Âẕerbâycân, Tahran 1375 hş./1996, s. 45-47; Ferhengi Coġrâfyâʾî-yi Urûmiyye, Sâl-i 1376, Tahran 1376 hş./1997, s. 21-31; Hasan Enzelî, Urûmiyye der-Gozer-i Zemân, Tahran 1378 hş./ 1999; Ahmed Kâviyânpûr, Târîḫ-i Urûmiyye, Tahran 1378 hş./1999; Ferhengi Coġrâfyâʾî-yi Şehristânhâ-yi Kişver (Şehristân-i Urûmiyye), Tahran 1379 hş./2000, s. 237-416; Rahmetullah Tevfîk, Târîḫçe-yi Urûmiyye, Tahran 1382 hş./2003; V. Minorsky, “Urmiye”, İA, XIII, 59-65; a.mlf. - [C.E. Bosworth], “Urmiya”, EI² (İng.), X, 896-899; İnâyetullah Rızâ, “Ûrmiyye”, DMBİ, X, 424-427.

Osman Gazi Özgüdenli

URQUHART, David

(1805-1877)

Türkler'le ilgili eserleriyle tanınan İngiliz gazetecisi, yazar ve diplomat.

İngiltere'nin Cromraty şehrinde doğdu. Babasının ölümü üzerine annesi tarafından İsviçre'ye götürüldü. Cenevre'de Fransız askerî okulunda okudu. İngiltere'ye dönünce Wolwich tophânesinde silâh tekniği öğrendi. Oxford Üniversitesi'nden dersler aldı ve 1827'de Yunan bağımsızlık savaşına katıldı. Londra'ya gidişinde başarılarından dolayı İngiltere Kralı IV. William tarafından kabul edildi. 1831'de İstanbul'a elçi tayin edilen Sir Stratfor Canning ile birlikte elçilik görevlisi olarak İstanbul'a gönderildi. Ertesi yıl Londra'ya geri döndü. 1833'te İngiltere için ticarî imkânlar araştırmak üzere Doğu ülkelerine seyahate çıktı. Bütün Osmanlı ülkesini ve diğer yerleri dolaştı; ardından Osmanlı Devleti'nin ekonomik potansiyelini ortaya koyan Turkey and it's Resources adlı eserini yayımladı (London 1833). Urquhart, Yunan bağımsızlık hareketi dolayısıyla karşılaştığı Türkler'i elçilikteki görevi ve seyahatleri esnasında daha yakından tanıma fırsatı buldu. Türkler'in İslâmiyet potasında oluşturdukları medeniyete hayran kaldı ve bu arada İslâmiyet'e iyice merak sardı. 1833'te yazdığı "Islâm as a Political System" başlıklı kitap hacmindeki makalesinde Hıristiyanlığın sosyal hayattaki tesiriyle İslâmiyet'in bu fonksiyonunun kıyas bile kabul etmeyeceğini belirtmişti. Makalesinde ayrıca İslâmiyet'in hem ruhanî hem cismanî olduğunu, âhiret hayatı ile beraber insanların dünyevî hayatını da her kademede düzenleyen bir siyasî sisteme sahip bulunduğunu ortaya koyuyordu.

1834'te İstanbul'a gelen Urquhart, Mısır yönetimiyle başı dertte olan Osmanlı idaresine İngiliz ve Fransız yöneticilerinin muhalefetine rağmen destek verdi. Bunun üzerine İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerstone, bu sırada İstanbul'daki İngiliz elçisi Lord Ponsonby vasıtasıyla Urquhart'ı Bâbıâli'ye sınır dışı ettirdi. Londra'ya gidince England, France, Russia and Turkey isimli kitabını yayımladı (London 1835). Bu kitabında, o günkü dünya güç dengesini değerlendirmekle beraber İngiliz idarecilerinin gafleti

yüzünden Rusya'nın Osmanlı Devleti'ne, dolayısıyla Avrupa'ya hükmedeceğine işaret etti. Bu tarihten itibaren Rusya'yı sürekli bir tehlike olarak gören Urquhart, bu konuda Dışişleri Bakanı Lord Palmerstone'a söz geçiremeyeceğini anladığından 1835 yılında kurulan Portfolio adlı haftalık gazetede dış politika yazıları yazmaya başladı. 1836'da bir defa daha İstanbul elçiliği genel sekreterliğine tayin edilince Portfolio kapandı; ancak 1843'te tekrar yayıma başladı ve 1845 yılına kadar devam etti. Bu gazetede Urquhart, özellikle 1838 İngiliz-Türk Ticaret Antlaşması'yla ilgili olarak Lord Palmerstone'u hedef alan ve onu Ruslar'a yardım etmekle suçlayan yazılar yazdı. 1837'de elçilik genel sekreterliğinden ayrılıp Londra'ya döndü. 1838'de yaklaşık 1000 sayfa hacmindeki The Spirit of the East adlı iki ciltlik eserini yayımladı. Bu eser o güne kadar müslüman Doğu ve özellikle Türkler'le ilgili olarak yazılanlardan çok farklı bir özellik taşıyordu. Müellif Osmanlı Türkleri arasında ruh ve fazilet planında yaşanan bir hayattan, dürüstlükten, hoşgörüden, âdil idareden, misafirperverlikten, kadına olan saygıdan ve bütün bunlarla ilgili Batı'daki imajın yanlışlığından söz ediyordu. Onun bu eseri özellikle Avrupa'da yankılar uyandırmıştır.

1847'de girdiği parlamentoda 1852 yılına kadar milletvekilliği süresince Türkler'in menfaatlerini savunan Urquhart, 1850'de Pillars of Hercules adlı kitabını yayımladı, bunun büyük bir bölümünü "Turkish Bath"a (Türk hamamı) ayırdı. Avrupalılar'ın temiz olmadıklarını söyleyen yazar onların Türkler gibi temizlikle ilgili kurumlardan da yoksun bulunduğunu belirtti. Kitap Avrupa'da ve özellikle İngiltere'de "Turkish Bath Movement" isimli bir kampanyanın başlatılmasına yol açtı. Bu kampanyaya her kesimden insan katıldı. Başta Londra olmak üzere İngiltere'nin birçok şehrinde Türk hamamları inşa edildi. Birçok belediye başkanı Sultan Abdülaziz'e mektup yazarak hamam inşası konusunda uzman istedi. "Turkish Bath" 1856'da Londra'da kitap şeklinde basıldı.

Urquhart, Kırım savaşının ardından Avrupalı devletlerin Osmanlı sultanına yayımlattıkları Islahat Fermanı'nın haksız bir baskının sonucunda ortaya çıktığını ve bu fermanın hıristiyanları müslümanlardan daha ayrıcalıklı duruma getirdiğini ileri sürdü. 1856 yılında Foreign Affairs Committee isimli bir cemiyet kurdu. Bu cemiyetin başlıca amacı Avrupa'nın el birliğiyle reform, ıslahat gibi bahanelerle düzenini bozduğu Osmanlı

Devleti'nin milletler arası alanda haklarını savunmak ve Rusya'nın bu devlet üzerindeki emelleri konusunda resmî makamları uyarmaktı. Free Press bu cemiyetin yayın organı olarak 1855'te yayımlanmaya başlandı. Free Press, Turkish Bath Movement'i bizzat koordine etti ve gelişmelere sütunlarında yer verdi. Foreign Affairs Committee'lerin sayısı 1876'da yirmi bire ulaştı. İskoçya'dan Brighton'a kadar ülkeyi baştan başa saran bu cemiyetlerin fikir babası Urquhart'tı. Free Press, 1866 yılından itibaren Diplomatic Review adıyla yine bu cemiyetlerin yayın organı şeklinde çıkmaya başladı. Bu yayın da Free Press gibi Türkler'i Avrupalılar'a fazilet timsali bir millet olarak takdim ediyordu. Ayrıca Batılılar'ın Osmanlı ülkesinde yaptırmaya çalıştığı reformlar, dış borçlar ve Rus tehlikesi gibi konularda Sultan Abdülaziz, Fuad Paşa ve diğer Osmanlı yöneticilerine yazdığı mektupları burada yayımladı. Özellikle Osmanlılar'ın Avrupalılar'dan aldığı borçların onları batıracağı, dış borç alınmasına son verilmesi, mevcut borçların faizlerinin silinmesi için çalışmaları gerektiğine dair New Castle Foreign Affairs Committee'nin başkanı Mr. Crawshay'a yazdığı iki uzun mektup hem Diplomatic Review'da yayımlandı, hem de 1867-1876 yılları arasında yurda dönüşüne kadar yakın irtibatta bulunduğu Ali Suâvi tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek 1875'te Paris'te kitapçık halinde basıldı.

David Urquhart, Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e 1867'de Avrupa'dan gönderdiği mektuba sert tepki gösterdi. Onun mektupta en çok tepki gösterdiği husus sultana paşa tarafından teklif edilen laikliktir (Diplomatic Review, April 3, 1867 s. 53-54). 1866 yılında başlayan Girit İsyanı esnasında Fuad Paşa'ya yazdığı mektupta Hz. Peygamber'in, "Ne zulmediniz ne de kendinize zulmettiriniz" hadisiyle söze başlar ve Osmanlı yönetiminin isyancılara ve kışkırtıcı yabancılara karşı takındığı yumuşak tavrı tenkit eder (Diplomatic Review, [April 7. 1869], s. 60-62). 1875'te Bulgar İsyanı ve ardından Hersek'te çıkan ayaklanmalar üzerine Montrö'de rahatsızlığına rağmen hanımı ile beraber kaleme aldıkları yazılarla Osmanlılar'ı savunmayı sürdüren Urquhart, gerek eserlerinde gerekse makalelerinde Osmanlı ülkesinde ezilen sınıfın hıristiyanlar değil müslümanlar olduğunu ileri sürdü. Şark meselesinin Rusya tarafından ortaya atılmış suni bir iddia mahiyeti taşıdığını, yalnız Rusya'nın emellerine hizmet ettiğini ısrarla vurguladı. Sultana yazdığı mektuplarda Osmanlılar için tek çözümün bütün dış müdahaleleri reddedip kendine güvenmek ve

şer‘î yönetimden ayrılmamak olduğunu ifade etti. Hatta 1876'da Butler Johnstone vasıtasıyla sultana ulaştırılmak üzere yirmi bir Foreign Affairs Committee başkanının imzaladığı bir mektupta, "Sizin selâmetiniz ancak size Kur'ân-ı Kerîm'le indirilen hükümlere tamamen bağlı kalmanızdadır" deniyordu (Public Record Office, FO, nr. 78/2454). Onun bu görüşlerini Foreign Affairs Committee mensupları, daha 1867'de Sultan Abdülaziz'in Londra ziyareti esnasında Buckingham Palace'ta sultana verdikleri bir brifingde arzetmişlerdi. Sultana yapılan hitabe daha sonra Diplomatic Review'da karşılıklı sütunların birinde Fransızca, birinde Türkçe olarak yayımlandı (4th September 1867, s. 1-2). Rahatsızlığından dolayı 1864 yılından itibaren İsviçre'de Montrö'de oturan ve zaman zaman İngiltere'ye giden Urquhart 1877'de Napoli'de öldü, cenazesi Montrö'de toprağa verildi. Urquhart, İngiliz tarihinde "döneminin en meşhur Türk dostu" ifadesiyle yerini almıştır (National Register of Archives, nr. 26573). Ardında yüzlerce kitap, binlerce makale, mektup bırakan Urquhart'ın şahsî evrakları British Museum Elyazmaları Bölümü ile Kuzey Londra'daki History of Medicine Museum'da bulunmaktadır.

Başlıca Eserleri. Turkey and it's Resources (London 1833; Fransızca trc., Paris 1836), England, France, Russia and Turkey (London 1834), The Spirit of the East (I-II; London 1838, Almanca trc., Stuttgart 1839), Pillars of Hercules (London 1850), The Mystery of Danube (London 1851), The Occupation of Crimea (London 1854), The Turkish Bath (London 1856), The English-Turkish Treaty of 1838 (London 1859), The Military Strenght of Turkey (London 1868), The Foreign Affairs Committee and the Sultan (London 1875), Le sultan et le pasha d'Egypte (Paris 1839).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Suâvi, David Urquhart Efendi'nin Bu Kere Umûr-ı Ecnebiyye Komitelerinden New Castle Cemiyetinin Reisi Mister Crawshay'a Yazdığı Tahrîr-i Nesâyih-âyâtın Kendi Kalemiyle Olan İngilizce Aslından Lisân-ı Osmânî'ye Tercümesi, Paris 1875; Huzûr-ı Şevket-Mevfûr-ı Padişahî'ye, İngiltere Umûr-ı Ecnebiyye Komiteleri Canibinden Seksen Dört Buçuk

Milyon Liralık Hakk-ı Düyûn Lâyihasını Kabul Niyazıyla Arzuhal, Paris 1876; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, tür.yer.; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962, tür.yer.; Abdurrahman Âdil, "Osmanlı Türklerinde İnkılabât-ı Fikriyye", Hâdisât-ı Hukūkiyye Mecmuası, Cüz 10, İstanbul 1923, s. 129-132; Portfolio (gazete) koleksiyonları (1835, 1843-1845), London; Free Press (gazete) koleksiyonları (1955-1866), London; Sadakat Gazetesi, nr. 73-74 (2-3 Şubat 1877); Basiret Gazetesi, nr. 2114, 23 Cemâziyelevvel 1294 (16 Mayıs 1877); Diplomatic Review (gazete) koleksiyonları (1866-1877), London; Morning Advestiser (gazete) koleksiyonları (1890), London; National Register of Archives, nr. 26573, London.

Hüseyin Çelik

URÛZ

(العروض)

Altın ve gümüş para dışında kalan mal türlerini ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “genişlik; dağ, bulut” anlamlarındaki arz kelimesinin çoğuludur (Tâcü’l-ʿarûs, “ʿarż” md.; Tehẕîbü’l-luġa, I, 457). Bunun yanında arz dirhem ve dinarın (altın ve gümüş para) dışındaki malları ifade eder (İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, “ʿarż” md.; Tehẕîbü’l-luġa, I, 455). Cevherî’nin kendisinden sonra birçok lugatta tekrarlanan arz tarifi şöyledir: “Arz metâdır; dirhemlerin ve dinarların dışındaki her şey arzdır, bu ikisi ise ayndır.” Buna bağlı olarak birçok klasik lugatta arz kelimesi karşılığında metâ (çoğulu emtia) kullanılır. Para dışındaki diğer malları ifade etmesi bakımından arz ile eş anlamlı gösterilen metâ sözlüklerde çoğunlukla “kendisinden faydalanılan her nesne” (Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr, “mtʿa” md.) ya da “ticarete konu olan ve kendisinden faydalanılan yiyecek maddesi, elbise ve ev eşyası gibi mallar” diye tanımlanır (bk. METÂ). Bazı klasik sözlüklerde arz kelimesinin yukarıdaki kapsamını daraltan ikinci bir tanımı daha vardır. Ebû Ubeyd’e atfedilen bu tanıma göre arz “hacim ölçeği (keyl) ve ağırlık ölçeği (vezn) altına girmeyen hayvan ve akardan başka metâ”dır (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ʿarż” md.).

Klasik lugatlardan anlaşıldığına göre mallar öncelikle altın ve gümüş para ile (nakd)

bunun karşısında diğer malları ifade eden arz ya da metâ şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Nakd kelimesini karşılamak üzere “cevher” anlamına gelecek şekilde “ayn” kelimesi de kullanıldığı için (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ʿarż” md.) gerek klasik lugatlarda gerekse fıkıh literatüründe nakdarz ayırımı ayn-arz ayırımı şeklinde de belirtilir (Hattâb, VI, 9). Bu ayırıma göre altın ve gümüş para maddî varlıkları yönüyle değerli maden oldukları gibi para birimi ve diğer malların değerinin bu ikisiyle ölçülmesi yönüyle de cevher niteliğindedir. Bu şekilde âdeta ayn-menfaat ya da ayn-deyn ayırımlarının arkasında bulunan cevher-araz ayırımının farklı bir bakış açısıyla da olsa

malların ayn-arz şeklinde ikiye ayrılmasında esas alındığı söylenebilir.

Lugatlarda arz kelimesiyle birlikte kendisine anlam ve lafız bakımından benzeyen “araz” kelimesi de yer alır. Buna göre araz sözlük ve bazı bilim dallarındaki teknik anlamlarının yanı sıra malla ilgili olarak “dünyanın bütün metâı, geçici dünya malı, dünyalık, az ya da çok olsun dünyadaki payından insana düşen hisse” mânalarına gelir (İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, “ʿarż” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ʿarż” md.) ve genelde ahlâkî-tasavvufî bağlamda kullanılır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de beş yerde geçen araz kelimesi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿarż” md.) “geçici dünya malı ya da basit yollarla elde edilen fayda” anlamı taşır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿarż” md.). Arazın bu anlamlarda kullanılışına hadislerde de sıkça rastlanır (meselâ bk. Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 15; Müslim, “Îmân”, 186, “Zekât”, 120). Ayrıca klasik lugatlarda yer alan “her arzın bir araz olduğu, ancak her arazın bir arz olmadığı” ifadesi de (Tehẕîbü’l-luġa, I, 455) arazın altın ve gümüş para dahil bütün malları içine alması sebebiyle kapsam yönünden arzdan daha geniş olduğunu vurgulamayı amaçlar. Öte yandan arz gibi arazın çoğulunun da urûz gelmesi sebebiyle iki terim zaman zaman birbirine karıştırılmaktaysa da fıkıhta kullanılan urûz kelimesinin tekilinin arz olduğunda ittifak vardır; arzın aksine araz fıkıh literatüründe malların bir türünü gösteren terim şeklinde yer almaz.

Arz kelimesinin fıkıhtaki terim anlamı esas itibariyle klasik sözlüklerde belirtilen lugat mânasının dışına çıkmaz. Bir yoruma göre arz ism-i mefʻûl (maʻrûz) anlamında, yani “çarşıda pazarda satışa arzedilen şey” mânasında masdar-isimdir (Buhûtî, Şerḥu Müntehe’l-irâdât, II, 270). Fıkıhçıların kullanımında da arz ilk planda altın ve gümüş paranın dışındaki bütün mallardır. Bu anlamıyla geniş bir kapsama sahiptir. Ancak terimin klasik fıkıh literatüründeki kullanımları incelendiğinde kelimenin kapsamının her zaman bu kadar geniş olmadığı, bağlama göre çoğunlukla daha dar ve farklı kapsamlarda kullanıldığı görülür. Buna göre urûz standart tek bir anlam taşımayıp kelimenin kapsamı bakımından geniş, orta ve dar anlamlarından bahsedilebilir.

Urûzun geniş anlamı sözlüklerde en çok yer alan altın ve gümüş para dışındaki bütün mallardır (Ebü’l-Bekā, s. 624). Fukaha çoğunlukla arz /

urûzdan bu anlamı kasteder. Muvaffakuddin İbn Kudâme arzı tanımlarken, “Değişik türleriyle birlikte semenlerin dışındaki bütün mallardır, hayvanlar, akar, elbiseler gibi” diyerek (el-Muġnî, II, 623) kelimenin bu geniş anlamını tekrar eder. Özellikle nakit niteliğinde olan mallarla olmayanlar birbirinden ayrılmak istendiğinde urûz geniş anlamında kullanılmakta ve diğer bütün malları ifade eden bir terim haline gelmektedir. Mecelle’nin, para olarak kullanılmayan altın ve gümüşün urûz kategorisinde yer aldığının belirtildiği 1334. maddesinde arz geniş anlamındadır. Yine Mecelle’nin 447, 1338, 1340 ve 1544. maddelerinde de urûz kelimesinin bu anlamda kullanıldığı söylenebilir. Urûzun orta kapsamlı anlamı altın ve gümüş para ile birlikte hayvan ve akar dışındaki mallardır. Bu anlam seviyesinde arz lafzı keylî ve veznî türden mislî malları da içerecek şekilde kıyemî ve mislî pek çok mala şâmil olur (Ali Haydar, I, 231). Mecelle’nin 165 ve 421. maddelerinde bu anlamda kullanılmıştır (a.g.e., I, 248). Para dışındaki mallar bu şekilde akar, hayvan ve urûz diye üç gruba ayrılmaktadır. Ancak urûz kelimesinin bu kapsamda kullanımının diğer iki kullanıma göre daha az olduğu görülmektedir. Urûzun dar anlamı ise Mecelle’de yer alan (md. 131) urûz tanımıdır: “Urûz arzın cem‘i olup nukūd ve hayavanattan ve mekîlât ve mevzûnattan başka olan metâ ve kumaş emsali şeylerdir.” Ali Haydar maddenin şerhinde akarı da ekleyerek onu urûz dışında tutmuş ve urûza şöyle bir örnek vermiştir: “Meselâ masa, sandalye, kitap, elbise, yorgan, yatak ve emsali şeylerdir” (a.g.e., I, 230). Bu tanım Ebû Ubeyd’in yukarıda aktarılan arz tanımına uygundur. Dar anlamıyla arz kelimesinin kendisinden faydalanılması kullanılmasıyla gerçekleşen malları içerdiği, diğer bir ifadeyle tüketilerek yararlanılmaktan ziyade kullanılarak yararlanılan malları ifade ettiği görülür. Bu mallar, insanların ihtiyaçlarını doğrudan karşılayan nisbeten dayanıklı ve çoğunlukla insan yapımı ve üretimi mallardır. Üretimine insanların el emeğinin doğrudan katkısı bulunmayan arazi, hayvanlar gibi mallarla para ve gıda maddeleri gibi bir defa kullanıldığında tüketilen malların ise urûz kapsamı dışında kaldığı görülür. Mecelle’nin 465. maddesinde urûz bu anlamdadır.

Urûz kelimesi fıkıh literatüründe özellikle zekât konusunda “urûzu’t-ticâre, arzu’t-ticâre” şeklinde kullanıldığında hayvanları da içine alacak şekilde zekât verilmesi gereken ticaret mallarını ifade eder. Bu sebeple bazı İslâm hukukçuları urûzu zekât bağlamında tanımlarken hayvan vb. malları dışarıda bırakan Ebû Ubeyd’in tanımının bu konularda geçerli

sayılmadığını belirtir (İbnü'l-Hümâm, II, 218). Fıkıh literatüründe arz ve metâ kelimeleriyle birlikte bunlara yakın ya da eş anlamda kullanılan "sil'a" (çoğulu sila') kelimesi de vardır. Klasik sözlüklerde sil'a bazan metâ kelimesiyle karşılanır, bazan da "ticarete konu olan mal" şeklinde tarif edilir (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "slʿa" md.). Sil'anın birçok bakımdan urûzla eş anlamlı olarak ilk planda nakit dışındaki nesneleri belirtmek için metâ kelimesinden daha yaygın biçimde kullanıldığı ve arzsemen (nakd) kavram ikilisinin bu anlamda sil'a-semen ikilisi şeklinde de ifade edildiği görülür. Öte yandan bir malın urûz kategorisinde yer almasına bağlanan birtakım hükümler ve sonuçlar vardır. Bunların en önemlisi urûzun nakit ve semenle ilgili hükümlerin dışında tutulmasıdır. Meselâ bazı akidlerin konusunun nakit (para) olması şarttır ve geniş anlamıyla urûz bu akidlere konu teşkil etmez. Şirket akdi böyle olup Mecelle'de yer aldığı üzere, "Sermayenin nukūd kabilinden olması şarttır" (md. 1338); "Urûz ve akar gibi nukūddan ma'dûd olmayan emval üzerine akd-i şirket sahih olmaz" (md. 1342).

Altın ve gümüş fıkıh literatüründe esas itibariyle para ve nakit olarak değerlendirilmekle birlikte bazı durumlarda altın ve gümüşün de urûz kategorisinde yer alması mümkündür. Hanefî doktrininde kabul edilen ilkeye göre para olarak basılmış altın ve gümüş sürekli biçimde ve başka bir şarta gerek kalmadan doğrudan para niteliğindedir. Ancak para olarak basılanın dışındaki altın ve gümüşün para niteliği kazanması için örfen piyasada para

şeklinde kullanılması gerekir. Eğer böyle bir örf teşekkül etmemişse bu durumda bunlar en azından belirli işlemler açısından urûzdur. "Meskûk olmayan altun ve gümüş ile muamele beyne'n-nâs örf ve âdet ise bunlar dahi nukūd hükmünde olurlar, değilse urûz hükmündedirler" (Mecelle, md. 1340). Bunun aksine bakırdan basılmış paraların bazı hükümler açısından nakit hükmünde olup olmadığı tartışılsa da Mecelle'de bunları semen / nakit hükmünde kabul eden görüş benimsenmiştir (md. 1339).

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ʿarż” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1172; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 203, 207; VII, 116, 147; XI, 101; XII, 127; XIII, 121, 125, 126; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, II, 623; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 218; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1995, VI, 9, 173-174; Buhûtî, Keşşafü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, II, 69-70; a.mlf., Şerḥu Müntehe’l-irâdât (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 2000, II, 270; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 598-599, 624-625; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 298; Mecelle, md. 274, 534, 998, 1141, 1358, 1409; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 230, 231, 247, 248.

Hasan Hacak

URVE b. MES‘ÛD

(عروة بن مسعود)

Ebû Mes‘ûd (Ebû Ya‘fur) Urve b. Mes‘ûd b. Muattib es-Sekafî (ö. 9/630)

Sahâbî.

Babası Ficâr savaşlarında Sakīf kabilesinin kumandanlarındandı. Annesi Sübey‘a bint Abdüşems b. Abdümenâf Kureyş kabilesine mensuptur. Dolayısıyla Urve, Hz. Peygamber’le akraba olduğu gibi Ebû Süfyân’ın kızı Âmine ile evliliği dolayısıyla da onun bacanağıdır (İbn Hişâm, IV, 126). Sakīf kabilesinin reislerinden biri olan Urve Mekke’de çok iyi tanınıyordu. Hz. Muhammed’e vahiy gelmesi üzerine Mekkeli müşriklerin, vahyin ona değil Mekke’nin veya Tâif’in zenginlerinden birine indirilmesi gerektiğini söylerken (ez-Zuhruf 43/31) Urve’yi kastettikleri nakledilmiştir (İbn Abdülber, III, 1067). Urve b. Mes‘ûd’un Hz. Peygamber’le ve müslümanlarla ilk teması Hudeybiye Antlaşması sırasında gerçekleşti; o, Kureyş’in Resûlullah’a yolladığı elçilerden biriydi. Kendisinden önce Resûlullah’a temsilci olarak gönderilen Büdeyl b. Verkā, bir sonuç alamadan dönünce Urve bu defa kendisinin Hz. Muhammed’e gönderilmesini istedi; ancak Hz. Muhammed’le barış yapılmasına karşı çıkan bazı Kureyşliler müslümanların tarafını tutacağı endişesiyle onun bu isteğine rıza göstermedi. Fakat Urve gönderilen elçilerin temsil gücünün bulunmadığını, ayrıca kendisinin de annesi vasıtasıyla Kureyşli olduğunu söyleyerek onları ikna etti.

Urve, Resûlullah’ın yanına gidince onu umre yapma düşüncesinden vazgeçirmek için, Mekkeliler’in müslümanları şehre sokmamaya yemin ettiklerini ve kendileriyle savaşmaya kararlı olduklarını bildirdi. Ayrıca yanında bulunan kimselerin Mekkeliler’le karşı duramayacaklarını ve ilk vuruşmada kendisini terkedip gideceklerini iddia etti. Buna öfkelenen Hz. Ebû Bekir ona ağır bir söz söyleyince Urve zor durumda kaldı. Urve, Hz. Peygamber’le konuşurken Arap geleneğine göre ona iltifat amacıyla arada bir sakalını tuttukça Resûl-i Ekrem’in yanında duran bir sahâbînin her

defasında kılıcının kınıyla eline vurarak bu davranışına devam ettiği takdirde elini koparacağı tehdidinde bulunması ve bu kişinin de kendisinin yeğeninin oğlu Mugīre b. Şu‘be olduğunu öğrenmesi canını çok sıktı. Müslümanların Resûlullah'a gösterdikleri sevgi ve saygıdan son derece etkilenen Urve, Mekkeliler'in yanına dönünce bunu dile getirdi. Elçi sıfatıyla birçok kralın yanına gittiğini, krallarına bu derece sevgi ve saygı gösteren başka bir topluluk görmediğini söyledi (Buhârî, "Şürûṭ", 15). Mekkeliler'e Resûl-i Ekrem'le iyi geçinmelerini, onun ve arkadaşlarının Kâbe'yi ziyaret etmelerine izin vermelerini, aksi halde kendilerinin zararlı çıkacağını belirtti. Mekkeliler'in onun tavsiyelerine önem vermemesi üzerine oradan ayrılıp Tâif'e gitti.

8 (629) yılında Hz. Peygamber'in Tâif'i kuşatması esnasında Urve b. Mes‘ûd, müslümanlara karşı kullanmak üzere mancınık yapmayı öğrenmek için Yemen taraflarındaki Cüreş'te bulunuyordu. Resûl-i Ekrem kuşatmayı kaldırıp Medine'ye döndükten sonra memleketine gelen Urve'nin gönlüne İslâm sevgisi düştü ve Resûlullah daha Medine'ye ulaşmadan ona yetişip İslâmiyet'i kabul etti. Hz. Peygamber, Urve'nin itibarlı bir kişiliğe sahip olması, aralarında akrabalık bulunması, Hudeybiye görüşmeleri sırasında insaflı bir tutum sergilemesi dolayısıyla onun Müslümanlığı benimsemesine çok sevindi. Bu arada Urve, kabilesine dönüp halkı İslâmiyet'e davet etmek için izin istediyse de Resûl-i Ekrem, Tâifliler'in kendisine kötülük yapmasından, hatta onu öldürmesinden endişe ettiğini söyleyerek buna izin vermek istemedi. Ancak Urve hemşehrilerinin kendisini çok sevdiğini anlatınca Tâif'e dönmesine müsaade etti. Urve Tâif'e gidip ziyaretine gelenlere müslüman olduğunu bildirdi, İslâmiyet'in mükemmel bir din olduğunu anlattı. Fakat Tâifliler onu dinlemediler. Ertesi gün sabah namazı vaktinde evinin üstüne çıkıp ezan okudu ve kavmini İslâm'a davet etti. Ancak buna öfkelenen halk ok atarak Urve'yi ağır şekilde yaraladı. Urve'nin akrabaları kendisini yaralayan kimseden intikam almak isteyince Urve buna izin vermedi, şehitliği ilâhî bir ikram kabul ederek kendisini yaralayanın kanını bağışladığını belirtti. Hz. Peygamber, Urve'nin şehadetine çok üzüldü ve onun Yâsîn sûresinde kendisinden bahsedilen, kavmini hidayete çağırdığı sırada onlar tarafından öldürülen kimseye benzediğini söyledi (İbn Sa‘d, I, 312; Hâkim, III, 713). Urve b. Mes‘ûd'un vefatından sonra oğlu Ebü'l-Melîh Medine'ye gelerek müslüman oldu. Resûl-i Ekrem, İsrâ hadisesini anlatırken Beytülmakdis'te gördüğü

peygamberlerden Hz. Îsâ’ya en çok benzeyen kimsenin Urve b. Mes‘ûd olduğunu bildirmiştir (Müslim, “Îmân”, 271). Urve az sayıda hadis rivayet etmiştir (Wensinck, VIII, 190).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 594-599; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 328; IV, 93, 95, 121, 126, 182-184, 187, 219; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 215, 312; V, 503-505; Hâkim, el-Müstedrek, III, 713; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1066-1067; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 31-33; VI, 299; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 492-494; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XIII, 159-170; XVI, 61-70; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 190; C. E. Bosworth, “ʿUrwa b. Masʿūd”, EI² (İng.), X, 909.

Habil Nazlıgül

URVE b. ZÜBEYR

(عروة بن الزبير)

Ebû Abdillâh Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî (ö. 94/713)

Medineli meşhur yedi fakihten biri, hadis ve siyer âlimi.

23 (643) yılında Medine'de doğdu. Babası, Hz. Peygamber'in halası Safiyye bint Abdülmuttalib ile Hz. Hatice'nin kardeşi Avvâm'ın oğlu, ilk müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden olan Zübeyr b. Avvâm, annesi Esmâ bint Ebû Bekir'dir. Urve'yle

ilgili ilk bilgiler Hz. Osman'ın evinin isyancılar tarafından kuşatılmasına ilişkin haberlerde geçer; Urve 35 (656) yılındaki bu olayı bir arkadaşıyla beraber izlediğini anlatır. Ayrıca kuşatma esnasında Hz. Osman'ın evine girmek isteyen bir isyancının Abdullah b. Zübeyr tarafından öldürülmesi üzerine Urve yanındaki çocuğa o kişiyi öldürenin ağabeyi olduğunu söylediğini, bu sözü duyan muhasaracıların kendisini yakaladıklarını ve sonra da serbest bıraktıklarını belirtir.

Urve, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden bir yıl sonra meydana gelen, babası Zübeyr'in Hz. Âişe'nin yanında aktif rol oynadığı Cemel Vak'ası'nda (36/656) yaşının küçüklüğü sebebiyle bulunmadı. Hz. Ali tarafından Basra'ya vali tayin edilen Abdullah b. Abbas'ın valiliği sırasında (656-661) Urve'nin onu ziyaret ettiği, ardından Mısır'a gittiği ve orada kaldığı belirtilir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 423). Urve yedi yıl Mısır'da kaldı ve orada evlendi. İbn Sellâm el-Cumahî'nin kaydettiğine göre Abdullah b. Zübeyr, Yezîd b. Muâviye'ye biatı reddettiğinde kardeşlerinden Münzir Basra'da, Urve Mısır'da idi; ikisi de onun yanına döndü (Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, s. 65). Doğruluğu başka kaynaklarca teyit edilmeyen bu iki rivayetten sonuncusuna bağlı olarak Abdullah b. Zübeyr'in 64'te (683) halifeliğini ilân etmesini ve ertesi yıl Emevîler'in Mısır'da tekrar hâkimiyet kurmasını esas alan bazı çağdaş araştırmacılar Urve'nin 58-65 (678-685) yılları arasında

Mısır’da kaldığını ileri sürmüştür (Horovitz, s. 13; Sezgin, I, 278; A‘zamî, s. 42; Dûrî, s. 72; krş. EI² [İng.], X, 911). Ancak Emevî ordusu ile Medineliler arasında 63 (683) yılında meydana gelen Harre Savaşı sırasında kitaplarını yaktığına göre (İbn Sa‘d, V, 179; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 426) bu tarihten önce Medine’ye dönmüş olmalıdır.

Siyasî hadiselerden uzak durup ilim ve ibadetle meşgul olan Urve, arkadaşlarıyla düzenli biçimde geceleri Medine mescidinde bir araya gelerek ilmî müzakerelerde bulunuyordu. Buradaki arkadaşları arasında Kabîsa b. Züeyb, Mus‘ab b. Zübeyr, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Abdülmelik b. Mervân, Abdurrahman b. Misver, İbrâhim b. Abdurrahman b. Avf, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe gibi kimseler vardı. Kendisinden yirmi bir yaş büyük olan ağabeyi Abdullah’ın Emevîler’e karşı yürüttüğü siyasî mücadeleye katılmayan Urve, onun 64 (683) yılında Mekke’de halifeliğini ilân etmesi üzerine Medine’den ayrılıp Mekke’ye yerleşti ve ağabeyinin Haccâc b. Yûsuf tarafından öldürülmesine kadar (73/692) onun yanında kaldı. Urve Mekke’de ilmî çalışmalarına devam etti. Abdullah b. Zübeyr öldürülünce Dımaşk’a Halife Abdülmelik b. Mervân’ın yanına gitti. Medine’de ders arkadaşı olan halifeden ağabeyinin darağacına asılan cesedinin ailesine teslim edilmesini ve Haccâc’ın takibatından kurtulması için kendisine eman verilmesini istedi. Ona karşı saygılı davranan Abdülmelik, Haccâc’a bir mektup yazarak Urve’ye eman verildiğini bildirdi ve Abdullah b. Zübeyr’in cesedini ailesine teslim etmesini emretti. Urve, Dımaşk’tan dönerek ağabeyinin cenazesini teslim aldı ve namazını kıldırıp defnetti. Abdülmelik’in ona Abdullah b. Zübeyr’in siyasî mücadele yüzünden öldürüldüğünü ve buna katlanması gerektiğini söylediği belirtilir. Urve ile Abdülmelik arasındaki ilişki halifenin ölümüne kadar karşılıklı mektuplarla devam etti. Medine’ye yerleşen Urve, Emevî siyasetine karşı olmakla birlikte ertesi yıl Abdülmelik b. Mervân’a biat etti. Böylece Emevîler’e karşı yürüttüğü siyasî mücadeleyi kaybeden Zübeyrî ailesinin bir mensubu ilk defa Emevî yönetimini tanımış oldu.

Bu dönemde de ilmî faaliyetlerini sürdüren Urve, siyasî çekişme ve kargaşadan uzak durup Emevî yönetiminin haksızlıklarına ortak olmama düşüncesiyle (İbn Sa‘d, V, 181) Medine’nin güneybatısındaki Akīk vadisinde bir ev yaptırdı ve daha sonra kendi adıyla anılacak bir kuyu açtırarak münzevi bir hayat yaşamaya başladı (bu vesileyle yazdığı şiir için

bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 428). Bunun üzerine Resûlullah'ın mescidinden uzaklaşmakla eleştirildiğinde toplumda baş gösteren fitneleri gerekçe gösterdi ve kendini savundu. Urve, halifeliğe Velîd b. Abdülmelik geçtikten sonra yakın dostu şair İsmâil b. Yesâr'la birlikte Dımaşk'a giderken (86/705) Vâdilkurâ mevkiinde sol ayağında bir yara çıktı. Dımaşk'a vardığında hekimlerin tedavisi netice vermeyince ayağı mafsalından, bazı rivayetlere göre ise dizinden veya baldırının yarısından kesildi. Bu yolculuk sırasında yanında bulunan oğlu Muhammed de bir kaza sonucu öldü. Dımaşk'tan dönmesinin ardından sekiz yıl daha yaşayan Urve, çok sayıda fakihin vefatı sebebiyle "senetü'l-fukahâ" denilen 94 (713) yılında Medine'ye 200 km. mesafede Furʻ köyündeki evinde vefat etti ve orada defnedildi (İbn Saʻd, V, 182).

Dört defa evlenen Urve'nin on biri erkek, yedisi kız on sekiz çocuğu olmuştur. Âbid ve zâhid kişiliğiyle tanınan, her gün Kur'an'ın dörtte birini okuyup günlerini genellikle oruçlu geçirdiği, defalarca haccettiği rivayet edilen Urve b. Zübeyr başta babası, ağabeyi ve üvey kardeşi Musʻab olmak üzere ailesinin karıştığı siyasî hadiselere katılmayarak ilim tahsil etmiş, çalışmalarını genellikle fıkıh ve hadis üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu arada babası, annesi ve özellikle teyzesi Hz. Âişe'den, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Muhammed b. Mesleme, Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Zeyd, Üsâme b. Zeyd, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Mugīre b. Şuʻbe, Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs, Abdullah b. Amr, Kays b. Saʻd b. Ubâde gibi birçok sahâbîden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Hişâm, Abdurrahman b. Nevfel'in ölürken akrabası Urve'ye vasiyet ettiği, bu sebeple "yetîmü Urve" diye anılan Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman ve İbn Şihâb ez-Zührî, ayrıca Süleyman b. Yesâr, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, İbnü'l-Münkedir, Sâlih b. Keysân, Vehb b. Keysân, Atâ b. Ebû Rebâh, Ömer b. Abdülazîz ve Caʻfer es-Sâdık anılabilir. Urve'nin hadis rivayet ettiği hocalarının sayısı Müslim b. Haccâc'a göre kırk bir, Mizzî'ye göre altmış yedi, ondan rivayette bulunanların sayısı Müslim'e göre altmış yedi, Mizzî'ye göre doksan beştir (Ricâlü ʿUrve b. ez-Zübeyr, neşredenin girişi, s. 35-36).

Medine'nin önde gelen fakihlerinden olan ve bütün hadis münekkitlerince güvenilir (sika, sebt, hâfız) kabul edilen Urve'nin fıkıh kitaplarını Harre

Savaşı sırasında, bir diğer rivayete göre ise Allah'ın kitabı yanında başka kitap bulundurmamak için yaktığı (İbn Asâkir, XL, 258; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 436), fakat daha sonra bundan dolayı çok üzüldüğü kaydedilir. Meşhur bir âlim olması yanında hiçbir siyasî hadiseye karışmaması sebebiyle toplumun her kesiminin takdirini kazanmış, 87 (706) yılında Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz de fakihlerden kurduğu on kişilik danışma meclisinde yer verdiği Urve'den (İbn Sa'd, V, 245-246) takdirle söz etmiştir. Hadisleri öğrenmeye ve başkalarına aktarmaya çok önem verdiğini çeşitli vesilelerle gösteren (a.g.e., V, 179; İbn Asâkir, XL, 255-257), bir olay meydana geldiğinde re'yi ile hareket etmeyip hadise müracaatı prensip edinen Urve (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 183) teyzesi Hz. Âişe'den de fıkıh öğrenmiştir. Ayrıca hadis tedvînini başlatan ilk nesil içinde yer almış

olup çeşitli fıkhî konularla ilgili kendisinden nakledilen hadisler, gerek Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması gerekse Medine amelinin tesbiti bakımından büyük önem arzetmektedir.

Urve, Peygamber ailesine yakınlığı sebebiyle dinî konular yanında siyer ve megāzî alanında da ilk elden güvenilir bilgilere sahip olması bakımından akranları arasında bir ayrıcalık elde etmişti. Vâkıdî'nin belirttiğine göre megāzî konusunda ilk eseri yazan (İbn Kesîr, IX, 101; ayrıca bk. Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 424) ve bu ilmin kurucusu kabul edilen Urve'nin günümüze ulaşan herhangi bir eseri bilinmemektedir. İbnü'n-Nedîm, el-Meġāzî müellifi Vâkıdî'nin önde gelen talebelerinden kadı Hasan b. Osman ez-Ziyâdî'nin kitapları arasında Meġāzî ʿUrve b. ez-Zübeyr'in varlığından (el-Fihrist, s. 123; Yâkūt, IX, 18; krş. DİA, XXXVII, 321), Zehebî, Ebü'l-Esved'in Mısır'da Urve'nin Meġāzî'sini rivayet ettiğinden (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 150), İbn Hacer, Urve'nin ve talebesi Ebü'l-Esved'in ondan naklettiği birer Meġāzî'den (Fetḥu'l-bârî, I, 33; V, 393), Sehâvî de talebeleri Ebü'l-Esved ve Zührî'nin Urve'den rivayet ettikleri el-Meġāzî'den (el-İʿlân, s. 159) söz eder. Onun, Halife Abdülmelik'in ve daha sonra Velîd'in isteği üzerine İslâm'ın ilk dönemleriyle ilgili çeşitli olaylar hakkında kendilerine bilgi gönderdiği kaynaklarda zikredilir. Hz. Peygamber'in hayatına dair en eski metinleri teşkil eden bu mevsuk rivayetler İbn İshak, İbn Hişâm, Vâkıdî, Belâzürî, Taberî, İbn Seyyidünnâs ve İbn Kesîr'in siyer ve tarihleriyle Abdürrezzâk es-San'ânî ve İbn Ebû Şeybe'nin el-

Muṣannef'lerinde, Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaʾ gibi hadis kitaplarında mevcuttur. Urve, savaşların ayrıntılarına girmemekle birlikte Resûl-i Ekrem'in hayatının çeşitli yönleriyle ilişkili rivayetleri derlemiş, tarihe olan ilgisi Asr-ı saâdet'le sınırlı kalmamış, ridde, Kādisiye ve Yermük savaşları gibi Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ait olayları da kapsamıştır (Dûrî, s. 24-25, 74-85). Tarih malzemesini gerçekçi ve abartıdan uzak bir yaklaşımla, son derece sade ve açık bir üslûpla sunmuştur (Faruqi, s. 226; Dûrî, s. 25, 29, 88). Gerek Urve gerekse ondan daha kapsamlı ve düzenli bir tarih bakışına sahip bulunan talebesi İbn Şihâb ez-Zührî, İslâm'da ilk tarih yazıcılığı ve siyer/megāzî türünün kurucuları olarak öne çıkmış, Urve'nin başlattığı çalışmaları Zührî bir bütünlüğe kavuşturmuştur (Dûrî, s. 28-29, 89). Bazı Batılı araştırmacıların hadis/isnad metodunu esas alan Medine tarih ekolünün babası diye takdim ettiği Urve b. Zübeyr, İslâm'ın ilk yıllarına ilişkin bütün önemli olayların, özellikle Hz. Peygamber'in siyerine dair rivayetlerin ve bu alanla ilgili yapılacak araştırmaların kaynağı olması bakımından büyük öneme sahiptir (EI2 [İng.], X, 911). Hadislerin naklinde vazgeçilmez kabul edilen isnad uygulamasının yerleşmesinde Urve ile İbn Şihâb ez-Zührî'nin rolleri hem İslâm âlimleri hem şarkiyatçılar arasında tartışılmıştır (DİA, XXIII, 155-156).

Müslim b. Haccâc'ın Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki bir mecmua içinde Hatîb el-Bağdâdî tarafından yazılmış bulunan (nr. 55, vr. 140-147) Ricâlü ʿUrve b. ez-Zübeyr ve cemâʿatün mine't-tâbiʿîn ve gayrihim adlı risâlesini önce Sükeyne eş-Şihâbî (MMLADm., LIV/1-2, 1399/1979, s. 107-145), ardından Hüseyin Ali Hüseyin el-Cebbûrî (Şârika 1426/2004) yayımlamış, çağdaş Batılı araştırmacılardan Joachim von Stülpnagel, Tübingen Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezinde (Urwa Ibn az-Zubair: Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung, 1957) Urve'den nakledilen 315 hadisle ilgili 2000 rivayeti toplayıp değerlendirmiş, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Urve b. Zübeyr'in megāzîye dair Ebü'l-Esved yoluyla gelen rivayetlerini Meġāzî Resûlillâh adıyla derleyip tahkik ederek neşretmiştir (Riyad 1401/1981). İbn Ebû Dâvûd'un derlediği, Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği 102 hadisi içeren Müsnedü ʿÂʾişe de yayımlanmıştır (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Bellûşî, Küveyt 1405/ 1985). Urve'nin rivayetlerinin ilk dönem İslâm tarihi konusundaki öneminden dolayı yakın zamanlarda bir kısım Batılı araştırmacılar, onun hadis ve tarih kitaplarında nakledilen

rivayetlerini derleyerek bazı siyer konularıyla ilgili metinler inşa etmeye çalışmıştır (bk. bibl.). Abdullah b. Fehd el-Heccârî, Medine İslâm Üniversitesi'nde Fıḳhü'l-İmâm ʿUrve b. ez-Zübeyr adıyla doktora tezi (1408/1988), Hassân Câsim el-Hâyis, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'nde Fıḳhü'l-İmâm ʿUrve b. ez-Zübeyr: Muḳārenen bi-fıḳhi'l-eʾimmeti'l-erbaʿa -ḳısmü'l-ʿibâdât-ismiyle yüksek lisans tezi (1410/1989), Selvâ Ahmed Mürsî, Amman Ürdün Üniversitesi'n-de ʿUrve b. ez-Zübeyr: Bidâyetü medreseti'l-meġāzî adıyla yine yüksek lisans tezi (1978) hazırlamıştır. Bu son çalışma, Bidâyâtü'l-kitâbeti't-târîḫiyye ʿinde'l-ʿArab: Evvelü sîretin fi'l-İslâm ʿUrve b. ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm adıyla kitap halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1995).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 178-182, 245-246; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ (Beyrut), s. 65; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, I, 266-267, 270, 276-284, 291, 299-312; Müslim b. Haccâc, Ricâlü ʿUrve b. ez-Zübeyr ve cemâʿatin mine't-tâbiʿîn ve ġayrihim (nşr. Hüseyin Ali Hüseyin el-Cebbûrî), Dımaşk 1426/2004, s. 53-65; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 34-36; Belâzürî, Ensâb, V, 370-372; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 219; Ebû Saîd İbn Yûnus, Târîḫ (nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh), Beyrut 1421/2000, s. 147; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 123; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 176-183; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XL, 237-286; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 18; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 255-258; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 353; IV, 421-437; VI, 150; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 81-100, s. 424-429; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 304; IX, 101-103; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 180-185; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 33; V, 393; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 159; J. Horovitz, el-Meġāzi'l-ûlâ ve müʾellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 11-25; Sezgin, GAS, I, 278-279; N. Ahmed Faruqī, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 224-234; M. Mustafa el-A'zamî, Meġāzî Resûlillâh li-ʿUrve b. ez-Zübeyr, Riyad 1401/1981, s. 30-97; M. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 83; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ

ʿinde'l-ʿArab, Riyad 1420/ 2000, s. 24-25, 28-29, 71-89, 91-92,157-164; A. Görke, "The Historical Tradition About al-Hudaybiya: A Study of Urwa b. al-Zubayr's Account", The Biography of Muhammad (ed. H. Motzki), Leiden 2000, s. 240-275; a.mlf. - G. Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sîra Texts: The Higra in the Corpus of Urwa b. al-Zubayr", Isl., LXXXII/2 (2005), s. 209-220; G. Schoeler, "Foundations for a New Biography of Muhammad: The Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from Urwah b. al-Zubayr", Method and Theory in the Study of Islamic Origins (ed. H. Berg), Leiden 2003, s. 21-28; a.mlf., "ʿUrwa b. al-Zubayr", EI^2 (İng.), X, 910-913; Cengiz Kallek, "Fukahâ-i Sebʻa", DİA, XIII, 214; Raşit Küçük, "İsnad", a.e., XXIII, 155-156; Mustafa Fayda, "Siyer ve Megāzî", a.e., XXXVII, 321, 322; a.mlf., "Tarih", a.e., XL, 31, 32, 33.

İrfan Aycan

el-URVETÜ’l-VÜSKĀ

(العروة الوثقى)

Bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “istemek” anlamındaki arv kökünden gelen urve, “kova ve testi kulpu, düğme iliği, develerin bağlandığı kök salmış ağaç” demektir. Tutunulan nesneye de urâ denir. Ezherî’ye göre zayıf ve yoksulların, nimetleriyle yaşamak için sarıldığı toplum liderlerine de urâ adı verilir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿarv” md.; Kāmûs Tercümesi, “ʿarv” md.). Arv kökünün aslında “bir şeye tutunmak, bağlanmak” mânasının bulunduğu anlaşılmaktadır (Tabâtabâî, II, 344).

Vüskā da “sağlam olmak” anlamındaki vesâkadan ism-i tafdîlin müennesidir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vşḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vşḳ” md.). Buna göre “el-urvetü’l-vüskā” terkibi “en sağlam kulp, en sağlam tutamak” anlamına gelmektedir.

Bu tabir Kur’ân-ı Kerîm’de şu iki âyette geçmektedir: “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. O halde kim tâgūtu tanımayıp Allah’a inanırsa kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır” (el-Bakara 2/256); “İyilik yaparak kendini Allah’a teslim eden kimse şüphesiz en sağlam kulpa tutunmuştur” (Lokmân 31/22). el-Urvetü’l-vüskā terkibine hadislerde de rastlanmaktadır. Bazı rivayetlerde Abdullah b. Selâm’ın gördüğü bir rüya ile o rüyada tasvir edilen bir bahçeden, ortasında göklere uzanan bir direkten ve tepesinde bulunan bir kulptan söz edilir. Hz. Peygamber’in o bahçeyi İslâm, direği İslâm direği, kulpu da el-urvetü’l-vüskā (İslâm üzere kalmak) şeklinde yorumladığı rivayet edilmiştir (Müsned, V, 452; Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 19; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 148). Bu terkip birçok tefsirde “sağlam kulp” olarak tefsir edilmiştir (Taberî, III, 29; Fahreddin er-Râzî, IV, 18). Âyette bir teşbihin varlığı kabul edilmekle birlikte (Zemahşerî, III, 500) sağlam kulptan maksadın ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mücâhid b. Cebr’e göre bundan maksat iman, Süddî’ye göre İslâm, Dahhâk b.

Müzâhim’e göre kelime-i tevhiddir (Taberî, III, 29; Endelüsî, I, 344). İbn Abbas’a göre murat “lâ ilâhe illallah”, Enes b. Mâlik’e göre ise Kur’an’dır (Süyûtî, II, 22). 1884’te Paris’te el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā adıyla bir derginin yayımlanmasına katkıda bulunan Muhammed Abduh el-urvetü’l-vüskāya yapışmayı “hak yolda istikamet üzere gitmek” şeklinde açıklamıştır (Reşîd Rızâ, III, 32), bu da söz konusu ifadeye dair tefsirlerde yer alan yorumların veciz bir özeti niteliğindedir.

Şîa kaynaklarının bir kısmında el-urvetü’l-vüskānın velâyet (imâmet), kopmayan sağlam ipin de Hz. Ali ve ondan sonraki imamlar olduğu ileri sürülmüşse de (Kummî, I, 84-85) meşhur Şîa tefsirlerinde konuyla ilgili sadece Allah’a imandan söz edilmektedir (Tabersî, I, 631; Tabâtabâî, II, 344-345). Esasen Kur’an’ın bütünü kurtuluş için imanı ve sâlih ameli öngörmektedir. Söz konusu terkibin Bakara sûresinde iman, Lokmân sûresinde ihsan formülüyle birlikte yer alması da bu temel yaklaşımı teyit etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 452; Ali b. İbrâhim el-Kummî, Tefsîrü’l-Ḳummî (nşr. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî), Necef 1387, I, 84-85; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, III, 29; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1987, III, 500; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/ 1993, I, 344; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, I, 631; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1995, IV, 18; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, II, 22; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut 1999, III, 32; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1393/1973, II, 344-345.

Gıyasettin Arslan

el-URVETÜ’l-VÜSKĀ

(العروة الوثقى)

Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh tarafından 1884’te Paris’te yayımlanan dergi.

1882’de Mısır’ın İngilizler tarafından işgali üzerine buna karşı oluşan direniş hareketlerine basın ve yayın organları da katılmıştı. Bunların önde gelenlerinden biri de el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā olmuştur. el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā kendini her ne kadar cerîde (gazete) olarak tanıtsa da yayın formatı dikkate alındığında dergi sayılması daha isabetlidir. Cemâleddîn-i Efgānî’nin temsil ettiği bir grup âlim ve aydın önce el-Urvetü’l-vüskā adıyla gizli bir cemiyetin kurulmasına karar verdi (cemiyetin tüzüğü ve işleyişi hakkında bk. Reşîd Rızâ, I, 283-288; el-Menâr, XXXI/1 [1349/1930], s. 6-10). Kurulduğu yer hakkında farklı bilgiler varsa da Abduh cemiyetin Efgānî’nin Haydarâbâd’da bulunduğu sırada kurulduğunu ve çeşitli şehirlerde şubeler açtığını belirtir (Kedouri, VII/2 [1971], s. 262). Efgānî, Mısır’da İngilizler’e karşı direnen Urâbî ve taraftarlarıyla irtibatını önlemek için mecburi ikamete tâbi tutulduğu Kalküta’dan ayrılmasına izin verildikten sonra Avrupa’ya gitti, yayımlamayı düşündüğü derginin hazırlıklarını yaptı. Ardından Urâbî ayaklanmasını desteklediği gerekçesiyle sürgün cezasından dolayı Beyrut’ta olan Muhammed Abduh’u yanına davet etti. Abduh’un Paris’e gitmesinden sonra hazırlıklar tamamlanıp Mart 1884’te dergi el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā lâ infiṣâme lehâ ismiyle yayımlanmaya başlandı. Perşembe günleri çıkarılması planlanan derginin ilk sayısı 15 Cemâziyelevvel 1301 (13 Mart 1884) tarihini taşır. Birinci sayfada Cemâleddîn-i Efgānî derginin siyasî müdürü, Muhammed Abduh başyazar olarak zikredilir. Arapça başlığın üzerinde derginin Fransızca adı Le lien indissoluble yer almaktadır. el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’nın yazar kadrosu hakkında bu sayfada bilgi yoktur. Asıl kadro Efgānî, Abduh ve yabancı dildeki yayınları tercüme eden bir mütercimden oluşmaktadır. Yazıların altında isim bulunmamakla birlikte Emîr Şekîb Arslan dergideki fikirleri Efgānî’ye, bunları yazıya dökme işini Abduh’a mal eder; ancak Reşîd Rızâ fikirlerin her iki düşünüre ait olduğunu belirtmekte (Târîḫu’l-üstâẕ, II, 215,

289), sonraki bazı araştırmalar da bu görüşü desteklemektedir (Vatikiotis, Arabica, IV/1 [1957], s. 55-72; Keddie, s. 220).

el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā İslâm dünyasının her tarafına ücretsiz gönderilmekteydi. Derginin basımı ve dağıtımı için gereken malî kaynakların nereden sağlandığı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte bunun dergiyle aynı adı taşıyan cemiyet tarafından karşılandığı, ayrıca Efgānî ve Abduh'un finansman konusunda farklı çevrelerle irtibata geçtiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 215 vd.). Derginin 4 Receb 1301 (1 Mayıs 1884) tarihli nüshasında nâşirlerin, derginin parasız dağıtılmasının belli bir devlet veya kişi tarafından sağlandığını söylemenin yanlış olacağını, böyle bir dergi çıkarmanın müslümanlar için zor olmadığını belirtme ihtiyacını hissetmeleri finans konusunda bazı spekülasyonların yapıldığını göstermektedir (el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, s. 321).

Toplam on sekiz sayı çıkan el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın son sayısı 26 Zilhicce 1301 (16 Ekim 1884) tarihini taşır. Ömrü kısa sürmekle birlikte derginin İslâm âlemindeki etkisi büyük olmuştur. Muhtemelen İngiliz emperyalizminin eleştirisine yönelik yazılar sebebiyle Mısır ve Hindistan'da dağıtımı ve bulundurulması yasaklanmış, buna rağmen dergi çeşitli yollarla okuyuculara ulaştırılmaya çalışılmıştır (a.g.e., s. 345-346). Efgānî'ye ait belgeler arasındaki bir listede derginin gönderildiği 900 civarında isim vardır; listede II. Abdülhamid, Mısır başbakanlarından Riyâz ve Şerif paşalar, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ezher hocaları gibi kişilerin yer aldığı görülmektedir (el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, II/2 [1401], s. 25; Keddie, s. 215). el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın ilk sayısındaki "el-Cerîde ve menhecühâ" başlıklı yazıda derginin hedef kitlesinin Doğu halkları, özellikle işgale uğrayan ülkelerde çoğunluğu teşkil eden müslümanlar olduğu bildirilmektedir.

Sekiz aylık yayımı esnasında el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın işlediği temel konuları sömürgeciliğe ve özellikle İngiliz işgaline karşı durmak, bu konuda müslümanlara özgüven kazandırmak, müslümanların kendi inançları ve değerleri etrafında birliğini sağlamak, geri kalmalarının sebeplerini ortaya koymak, yeni gelişmeler çerçevesinde bazı telakkileri yeniden ele almak ve müslümanları güncel konular hakkında bilgilendirmek şeklinde özetlenebilir. Derginin her sayısında İngilizler'in Doğu siyaseti, bilhassa Hindistan, Mısır ve Sudan gibi işgal ettikleri bölgelerdeki uygulamaları sert

bir dille eleştirilmiş, işgalcilere karşı direniş teşvik edilmiş, sömürgecilerle yerli halk arasındaki ilişkileri irdeleyen makalelerde işgalcilere karşı yerli halk uyarılmış, İngilizler'in güvenliği sağlama bahanesiyle kendi hâkimiyetlerini kurmak için yerli işbirlikçileri kullandıkları özellikle vurgulanmış, işgalcilerle birlikte çalışmanın vatan hainliği olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda İngilizler'le çalışılabileceğini düşünen siyasetçilerin ve ulemânın görüşlerine karşı çıkılmış, son sayıdaki "ed-Dehriyyûn fi'l-Hind" başlıklı makalede Seyyid Ahmed Han ve takipçileri İngilizler'e satılmış vatan hainleri diye takdim edilmiştir. el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'da İngiliz sömürgeciliği eleştirilirken o sırada Tunus ve Cezayir'i işgali altında tutan Fransızlar'a karşı bir tavır takınılmaması ilginçtir. Ancak bunda derginin Paris'te yayımlanmasının etkisi göz önüne alınmalıdır. Derginin birinci sayısından itibaren Mısır meselesine ayrı bir önem atfedilmiş, Mısır'daki gelişmelere, Mısır'la ilgili uluslar arası toplantı ve görüşmelere geniş yer verilmiştir. Efgānî ve Abduh'a göre Mısır meselesi uluslar arası bir konu olup buradaki İngiliz işgali bütün müslümanları etkilemiştir. Zira "Mısır toprakları Mekke ve Medine'nin kapısı sayıldığı için müslümanlarca kutsal kabul edilmektedir. Bu kapı güvende olursa bütün müslümanların gönlü rahatlar, tehlikeye düşerse İslâm dininin büyük rükünlerinden birinin selâmeti hakkında endişeye düşerler" (el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, nşr. Hüseyin Muhyiddin Habbâl, s. 6 vd.). Dergideki birçok yazıda Mısır'ın Osmanlı Devleti'nin en önemli eyaleti sayıldığı, bu ülkenin yabancıların eline geçmesinin Osmanlı Devleti'nin diğer toprakları üzerindeki haklarını da tehlikeye düşüreceği ifade edilir (meselâ bk. el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, s. 393). Müslümanların birliği konusu dergide sıkça dile getirilir; müslümanları bir arada tutan en güçlü bağın din olduğuna vurgu yapılarak her türlü ırkçılık reddedilir (a.g.e., s. 105). Derginin 9 ve 10. sayılarında yer alan "el-Vahdetü'l-İslâmiyye", "el-Vahde ve's-siyâse" başlıklı makalelerde Edirne'den Peşâver'e kadar aynı inanca sahip insanların siyasî açıdan da birleşmeleri gerektiği belirtilir. Müslümanların bağımsızlıklarını kazanabilmelerinin en önemli şartı onların İslâm inancı ve ilkeleri etrafında birleşmeleri, işgalcilere karşı beraber hareket etmeleridir (a.g.e., s. 157-168, 175).

el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'da müslümanların Avrupalılar karşısında yenik düşerek pek çok alanda geri kalmalarının sebepleri üzerinde de durulmuştur. Müslüman yöneticiler arasındaki ilişkilerin zayıf olması, âlimlerin

birbirlerinden habersiz bulunması neticesinde müslümanların dağılmaya ve çözülmeye başlaması, yöneticilerin cahilliği, İslâmî hakikatlere dair bilgisizlik, halktaki yanlış ve yıkıcı kadercilik anlayışı bu sebepler arasında zikredilir. Bu noktada Selefî bakış açısını ortaya koyan Efgānî ve Abduh müslümanların bozulmasını Abbâsîler dönemindeki bazı gelişmelere bağlar. Onlara göre bu dönemde ilim ve hilâfetin birbirinden ayrılmasıyla çözülme başlamış, birçok yerde hilâfet merkezleri kurulmuş, hilâfet gerçek mânasını kaybederek meliklik ve emirliğe dönüşmüştür. İdarecilerle âlimler arasındaki bağların kopmasından sonra İslâm cemaati parçalanmış, mezhepler ve hizipler ortaya çıkmıştır. Müslümanların bu durumdan kurtulması için ulemâya büyük görevler düşmektedir (a.g.e., s. 122-127). Dergide Batılı devletlerin yaptıkları görüşme ve antlaşmalara geniş yer verilmiş, siyasî tahliller kaleme alınmıştır. Avrupa'da çıkan gazete ve dergilerden tercümeler yapılmış, Doğu'daki insanların bu tartışmalardan haberdar olmaları sağlanmıştır.

Dergideki yazılarda Bâbıâli ve Sultan Abdülhamid'den de bahsedilmektedir. Bazı yerlerde Osmanlı Devleti'nin İngilizler'le anlaşmaya çalışması eleştirilir; Osmanlı sultanının hiçbir hakkından vazgeçmeyen ve hiçbir görevi ihmal etmeyen büyük hükümdarların halefi olduğunu unutmaması ve İngilizler'den haklarını talep etmesi istenir (a.g.e., s. 342). Ayrıca Osmanlı Devleti'nin dünyadaki bütün müslümanlar için hayatî önem taşıdığı ifade edilir. Müslümanların Osmanlı Devleti'ni kendi devletleri olarak bildikleri ve onun kendilerine yardım edeceği beklentisi içinde bulundukları anlatılır (a.g.e., s. 393). Derginin son sayısında II. Abdülhamid "zât-ı şâhâne, bütün müslümanların en büyük babası,

şeriatın kefili" diye nitelenmiş ve devletin en önemli vilâyeti olan Mısır İngiliz işgali altındayken sultanın rahat olamayacağı ve elinden gelen her şeyi yapacağı belirtilmiştir (a.g.e., s. 228-229; el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, nşr. Hüseyin Muhyiddin el-Habbâl, 2. Kısım, s. 205).

Yayın hayatının kısalığına rağmen el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın büyük etkileri görülmüştür. Dergi İngiliz işgalindeki Mısır, Hindistan, Afganistan başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin birçok eyaletine, Kuzey Afrika'ya ve İran'a gönderilmekteydi. Ayrıca ulaştığı bölgelerde pek çok kişi tarafından okunduğu anlaşılmaktadır. Dergideki bazı makaleler Hintçe'ye tercüme

edilip yayımlanmış (el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā, nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, s. 336) ve okur kitlesiyle birlikte etki alanı da ciddi bir şekilde artmış, dergi kapandığı halde etkisi uzun süre devam etmiştir. Reşîd Rızâ, 1893’te el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’nın bazı sayılarını okuduktan sonra kendi görüşlerinde önemli değişiklikler meydana geldiğini söyler (Târîḫu’l-üstâẕ, I, 303 vd.). Lübnanlı âlim Hüseyin el-Cisr ve Iraklı âlim Süleyman el-Geylânî’nin ifadeleri derginin halkı işgalcilere karşı uyandırmakla kalmadığını, onları inkılâba ve ayaklanmaya hazırladığını göstermektedir (el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā, nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî, s. 75). İslâm dünyasında ıslahatı savunan Efgānî dergi vasıtasıyla düşüncelerini geniş kitlelere duyurma imkânı bulmuştur. el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā İslâm coğrafyasındaki basın faaliyetlerinin gelişmesini de etkilemiştir. Nitekim 1898’den itibaren Kahire’de yayımlanan el-Menâr dergisinin ilk sayısında kuruluş amaçlarından birinin el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’nın metodunu ve gayretlerini devam ettirmek olduğu belirtilmiştir (DİA, XXIX, 116).

Reşîd Rızâ el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’daki bazı makaleleri 1905’te el-Menâr’da yeniden neşretmiş, daha sonra bunları Târîḫu’l-üstâẕ içerisinde “Maḳālâtü’l-ʿUrveti’l-vüs̱ḳā el-ıṣlâḥiyye” başlığıyla yayımlamıştır (II, 215-337); ayrıca Hüseyin Muhyiddin el-Habbâl tarafından Beyrut’ta aslına uygun bir düzenlemeyle basılmıştır (1328). Dergideki diğer bazı makaleleri 1930’da M. Bâşâ el-Mahzûmî Ḫâṭırâtü Cemâliddîn el-Efgānî içerisinde neşretmiştir. Selâhaddin el-Bustânî, dergiyi konularına göre yeniden düzenleyip başlıklar koyarak el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā ve’s̱-s̱evretü’t-taḥrîriyyetü’l-kübrâ adıyla yayımlamış (Kahire 1957), bunun sonraları pek çok baskısı yapılmıştır.

el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’nın devamı niteliğinde bazı dergiler de yayımlanmıştır. Beşîr b. Fethullah 1905’te Kahire’de aynı başlıkla ve üç aylık periyodlarla bir dergi çıkarmış, bir benzeri de Beyrut’ta Vehbe Süleyman Şuayb el-Âmilî tarafından haftalık olarak neşredilmiştir. Ayrıca el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’nın yayımının hicrî 100. yılına denk gelen 1981’de aynı isimle iki dergi daha neşredilmiş, bunlardan biri Abdülhakîm Tabîbî tarafından Cenevre’de 1981 yılında çıkarılmıştır. Burada el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā derginin I. cildi sayılarak yayımına II. cildinin birinci sayısının neşriyle başlanmıştır. Aynı isimde ikinci bir dergiyi Mısır’da Enver Sedat’ın girişimiyle Câmiatü’ş-şuûbi’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye Mayıs 1981’de yayımlamıştır. Bu da on sekiz sayı

çıkabilen asıl el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın devamı olduğunu göstermek için 19. sayı ile çıkmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, II/2, Geneva 1401, s. 21-26; el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā lâ infiṣâme lehâ (nşr. Hüseyin Muhyiddin el-Habbâl), Beyrut 1328; Cemâleddin-i Efgānî - Muhammed Abduh, el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā (nşr. Seyyid Hâdî Hüsrev Şâhî), Kahire 1423/2002, neşredenin girişi, s. 68-75; a.e. (trc. İbrahim Aydın), İstanbul 1987; Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕi'l-imâm eş-şeyḫ Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1427/2006, I, II, tür.yer.; a.mlf., "Fâtiḥatü'l-mücelledi'l-ḥâdî ve'ş-şelâşîn", el-Menâr, XXXI/1 (1349/1930), s. 1-10; Ch. C. Adams, Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh, New York 1968, tür.yer.; N. R. Keddie, Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography, Berkeley 1972, s. 214-228; M. Bâşâ el-Mahzûmî, Ḫâṭırâtü Cemâliddîn el-Efġānî el-Ḥüseynî, Beyrut 1980, tür.yer.; Ḥaḳīḳatü Cemâliddîn el-Efġānî (der. Asgar Mehdevî - Îrec Efşâr, trc. Abdünnaîm Hasaneyn), Mansûre 1408/1988, II, tür.yer.; P. T. Vatikiotis, "Muhammad Abduh and the Quest for a Muslim Humanism", Arabica, IV/1, Leiden 1957, s. 55-72; Cemâleddin er-Ramâdî, "Ṣafaḥât mine'l-ʿUrveti'l-vüşḳā", ME, XXXIII/10 (1962), s. 1221-1225; E. Kedourie, "Djamal El-Din Assad Abadi dit Afghani. By Homa Pakdaman. Pp. 385. Paris: G.P. Maisonneuve et Larose; Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani: An Annotated Bibliography. By A. Albert Kudsi-Zadeh. Pp. xxiii+118. Leiden: E. J. Brill", MES, VII/2 (1971), s. 260-264; J. Jomier, "La revue al-ʿOrwa al-wothqa' (13 mars-16 octobre 1884) et l'autorité du Coran", MIDEO, XVII (1986), s. 9-36; Ziyaullah Khan, "Sayyid Jamal al-Din Afghani's Reflections on Western Imperialism-An Analysis", Pakistan Journal of History and Cultur, X/2, Islamabad 1989, s. 54-79; Muhammed Harb, "el-Menâr", DİA, XXIX, 116.

Hilal Görgün

URYÂNÎZÂDE AHMED ESAD EFENDİ

(bk. ESAD EFENDİ, Uryânîzâde).

US, Hakkı Tarık

(1889-1956)

Kendi adıyla anılan bir kütüphanesi olan gazeteci ve yazar.

Manisa Gördes'te doğdu. Babası Hacı Hasan Hulûsi, annesi Sıdıka Hanım'dır. Ailenin Mehmet Âsım ve Hasan Rasim'den sonra üçüncü çocuğudur. Asıl adı İsmail Hakkı olup ilk ve orta öğrenimini Gördes'te tamamladı. 1906 yılında burada belediye sandık eminliği ve Evkaf Komisyonu kâtipliğine başladı. Gördes'e kaymakam tayin edilen Şair Eşref tarafından şiirleri beğenilince bunları İzmir ve İstanbul gazetelerine göndererek basın hayatına ilk adımını attı. Bir müddet sonra İstanbul'a ağabeyi Mehmet Âsım'ın yanına gidip Dârülfünun Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Bu yıllarda kitap ve basın dünyası ile ilişkileri daha da arttı. Çarşıkapı'da oturduğu için Beyazıt kitapçıları, hakkâklar ve Kapalı Çarşı içindeki sahafları sık sık ziyaret ediyordu. Abdülhak Hâmid'in Târık yahut Endülüs Fethi adlı tiyatro eserinden etkilenerek bazı yazılarında "Tarık" mahlasını kullanan ağabeyi Mehmet Âsım kardeşinin Târık'ı sevdiğini farkedince bu mahlası ona verdi. Ağabeyinin yardımıyla Tanin'de çalışmaya başladı. Bu gazetede tecrübe kazanması üzerine Tercümân-ı Hakîkat'e ve oradan Tasvîr-i Efkâr'a geçti. Burada yazı işleri müdürlüğü yaptı. 1911 yılında Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. İttihat ve Terakkî Fırkası'na olan yakınlığından dolayı Hakîkat gazetesinin yönetimi için Eskişehir'e gönderildi. Bir yıl Eskişehir'de çalıştıktan sonra İstanbul'a döndü.

Dârülmuallimîn-i Âliye'de ders veren ağabeyi Mehmet Âsım'ın hastalanarak tedavi için İsviçre'ye gitmesi üzerine onun derslerini üstlendi. 1914'te İstanbul Sultânîsi'n-de (İstanbul Lisesi) başladığı öğretmenliği aralıksız on yıl sürdü. Bu görevinin yanında bir yıl İstanbul Mercan Lisesi ve üç yıl Galatasaray Lisesi'nde öğretmenlik yaptı. Galatasaray Lisesi'ndeki öğrencileri arasında Yunus Kâzım Köni, Naşit Hakkı Uluğ ve daha sonra özel doktoru olan Ekrem Şerif Egeli de vardı. 1919'da Osmanlı Matbuat Cemiyeti'ne üye oldu; yapılan ilk kongrede adı Türk Matbuat Cemiyeti olarak değiştirilen derneğin yönetim kuruluna seçildi; 1921'de

genel sekreterliğine getirildi. Ayrıca Muallimler Cemiyeti, Matbuat Cemiyeti ve Türk Basın Birliği başkanlıklarında bulundu. Yeşilay ve Türk Maarif Cemiyeti

(Türk Eğitim Derneği) kuruluşunda, Türk Ocağı başta olmak üzere Çocuk Esirgeme Kurumu ve daha birçok hayır kuruluşunun idare heyetlerinde yer aldı. İşgal yıllarında kurtuluş mücadelesini destekleyen cemiyetlerde çalıştı. Vakit'te Millî Mücadele'ye dair yazılar yazdı. Müdâfaa-i Milliyye grubunun Anadolu ile haberleşmelerinde aktif görev alarak büyük hizmetlerde bulundu. Bu çalışmaların karşılığında kendisine İstiklâl madalyası verildi. İzmir Vilâyet Umumi Meclisi'ne Gördes'ten üye seçilen Us, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte milletvekili oldu, 1923-1936 yılları arasında dört devre Giresun milletvekilliği yaptı. 1943'te "Yazı Hayatında Elli Yılını Dolduranlar Jübilesi"ni, 1944'te "Ahmed Midhat Efendi Jübilesi"ni düzenledi.

Tek parti iktidarı döneminde milletvekilliği yapmasına rağmen birçok konuda itirazlarda ve cesur karşı çıkışlarda bulunması dolayısıyla kendisine "mûteriz" lakabı takıldı. Yine bu dönemde tartışılan Basın Kanunu'na red oyu veren tek milletvekili Hakkı Tarık Us'tur. Yalnız yaşayan Hakkı Tarık kazancının büyük kısmını bir kütüphane kurmak amacıyla eski kitap, gazete ve dergi satın almak için harcadı. Özellikle Basma, Yazı ve Resimleri Derleme Kanunu (1934) hazırlanmadan önce çıkmış gazete, dergi ve kitapların hemen tamamını toplayarak bunları Vakit Yurdu binasında kurduğu kütüphanesinde araştırmacıların istifadesine sundu. Sahaflar Çarşısı'nın 1949 yangınından sonra yeniden kurulmasına büyük emek verdi, buradaki esnafın kitap ve ilgili malzeme dışında bir şey satmasının önüne geçilmesini sağladı. Dostlarına vefası ve yayın hayatına katkılarıyla tanınan Hakkı Tarık Us 21 Ekim 1956 tarihinde vefat etti ve 23 Ekim'de Beyazıt Camii'nde kılınan öğle namazından sonra yapılan törenlerin ardından Merkezefendi Kabristanı'nda annesinin yanında defnedildi.

Hakkı Tarık Us, vasiyetinde kitapları için Cemal Nadir sokağında bir kütüphane binası yapılmasını, bu arada kitaplarının Vakit Matbaası üzerindeki ahşap binadan kaldırılarak daha iyi bir yere konulmasını istemiştir. Kütüphaneyle ilgili bütün ayrıntıları yirmi iki madde halinde vasiyetine ekleyen Us'un bu isteği, vefatının dokuzuncu yılında 21 Ekim

1965’te kitaplarının Beyazıt Camii Külliyesi’nin Sıbyan Mektebi’ne taşınmasıyla geçici olarak yerine getirilmiştir. Onun kütüphane için kurduğu tesis ilgisizlikten dolayı vakıf özelliklerini kaybedince 1995’te kapatılmış, koleksiyonlar 2003 yılında Kültür Bakanlığı’na devredilerek Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ne taşınmış, daha sonra süreli yayınların bir katalogu yayımlanmıştır.

Eserleri. Kitapları: Meclisi Meb’ûsan 1293/1877 Zabıt Ceridesi (der. Hakkı Tarık Us, I-II, İstanbul 1939-1954), 50 Yıl [Elli Yıl] (İstanbul 1943), C.H.P. Kurultay Üyelerine Bu Toplantıda Düşen Büyük Vazifeler (İstanbul 1947), Ahmed Mithat Efendi ile Şair Fıtnat Hanım (İstanbul 1948), Bir Jübilenin İntibâları Ahmed Midhat’ı Anıyoruz (İstanbul 1955), İstanbul Fethi’nin 500. Yıldönümünde Fatih İstanbul’u Yalnız Fethetmekle Kalmadı: Fetih Olmasaydı İstanbul’u Belki Devlet Merkezi de Yapamıyacaktık (İstanbul 1953). Neşirleri: Nâmık Kemal, Namık Kemâl’in Kanije Muhasarası (İstanbul 1941); Ahmed Midhat, Henüz 17 Yaşında: Roman (İstanbul 1943); Nâbizâde Nâzım, Karabibik (İstanbul 1943); Nâmık Kemal, Silistre Muhasarası: Kalede Bulunan Gazilerden Yüzbaşı Ahmed Nazif’in Hatıraları (İstanbul 1946); Ahmed Midhat, Dürdane Hanım: Roman (İstanbul 1951); İzmit Körfezi’nde Bir Gezinti-Ahmed Midhat Efendi Merhumdan Nakil (İstanbul 1952). Süreli Yayınları. 1. Kitap ve Kitapçılık (I-II, sy. 1-30, İstanbul, 1 Kânunusâni 1936 - 15 Nisan 1937). 2. Vakit-Yevmî Gazete (22 Teşrînievvel 1333/1917 - 15 Nisan 1963). 1934-1938 yılları arasında Vakit’in Türkçe’si olan Kurun adıyla yayımlanmıştır. Üç kardeşin birlikte çıkardığı Vakit gazetesi, Hakkı Tarık’ın çıkardığı Kitap ve Kitapçılık, Hasan Rasim’in çıkardığı Son Saat gazetesi (1 Eylül 1939-1953) gazetecilik dünyasında, Dün ve Yarın Külliyatı başlığı altında yayımladıkları altmış kitap ise Cumhuriyet dönemi kültür hayatında önemli bir yer tutmuştur. Vakit gazetesi 24 Nisan 1950 tarihli 11691-939. sayısını Manisa özel sayısı olarak çıkarmış, 21 Ekim 1965 tarihli 13147. sayısını da Hakkı Tarık Us’a ayırmış, bu iki nüshada sadece Hakkı Tarık’la ilgili yazılara yer verilmiştir. Bu arada Âşiyan ve Rübâb dergilerinde de yazılar yazan Us, İbrahim Alâeddin Gövsa’nın ölümünden sonra yarıda kalan Ansiklopedik Sözlük’ü tamamlayan heyette de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hakkı Tarık Us, “Hakkı Tarık Us’un Vasiyeti”, Müteferrika, sy. 15, İstanbul 1999, s. 3-15; Hasan Rasim Us - Hakkı Süha Gezgin, Hakkı Tarık Us 1889-1956, İstanbul 1957; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi: Her Yönüyle Basın, Ankara 1971, s. 280-285; Vedii Evsal v.dğr., Gazeteciler Cemiyeti ve Kırk Yıl, İstanbul 1987, s. 30-31, 45; Zeynep Uysal, Us kardeşler ve Vakit Gazetesi, İstanbul 1991, s. 105-145; Nuri İnuğur, Türk Basın Tarihi, İstanbul 1992, s. 106-107; Nuri Akbayar - Orhan Koloğlu, Gazeteci Bir Aile Mehmet Asım, Hakkı Tarık, Hasan Rasim Us’lar, Ankara 1996; İlhan Yerlikaya, II. Abdülhamid Döneminde Basın Yarı Resmi Vakit Gazetesi (1875-1884), Kırıkkale 1996, s. 1-40; Selahattin Öztürk, “Hakkı Tarık Us ve Kütüphanesi”, Yazmalara Adanmış Bir Ömür Nimet Bayraktar’a Armağan, İstanbul 2006, s. 135-152; Hakkı Tarık Us Kütüphanesi Kataloğu: Süreli Yayınlar (haz. Selahattin Öztürk v.dğr.), İstanbul 2006; Yeni İstanbul, İstanbul 05.07.1955; Yunus Kâzım Köni, “Hakkı Tarık Us”, TDl., VI/63 (1956), s. 154-158; Raif Yelkenci, “Hakkı Tarık Us Bey”, Müteferrika, sy. 24 (2003), s. 133-138; “Us, Hakkı Tarık”, DBİst.A, VII, 327.

Selahattin Öztürk - Abdurrahman M. Hacıismailoğlu

USKUF er-RÛMÎ

(bk. DAGĀTIR).

USMAN, Mazhar Osman

(1884-1951)

Türkiye'de modern akıl hastalıkları tıp dalının temelini atan hekim.

Günümüzde Yunanistan'da bulunan Dedeağaç'a (Aleksandropolis) bağlı Sofulu'da doğdu. İlk öğrenimini Kırklareli'nde, orta öğrenimini İstanbul Üsküdar İdâdîsi'n-de yaptıktan sonra Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'de okudu ve 1904 yılında mezun oldu. Gülhane Tatbikat Mektebi ve Serîriyyât Hastahanesi'nde staj yaparken akıl ve sinir hastalıkları ve elektrikle tedavi (emrâz-ı asabiyye ve akliyye ve tedâvî bi'l-elektrikî) asistanlığına getirildi (1905). Stajını bitirince mecburi görev yeri için kurada Hicaz'ı çekmesine rağmen o sırada Makedonya'da süren çete faaliyetlerinde çetecilerin çoğu delilik arazı gösterdiğinden Manastır'a gönderildi. Mecburi hizmetini tamamlayıp İstanbul'a döndüğünde akıl ve sinir

hastalıkları muallim muavinliği sınavını kazanarak Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'de göreve başladı ve Raşit Tahsin Bey'in (Tuğsavul) yanında akıl ve sinir hastalıkları uzmanı oldu (1906-1908). Arkadaşları, o günlerde pek ilgi görmeyen bu dalı seçmesini zekâ intiharı diye nitelemişlerdi. Bu arada Tabâbet-i Rûhiyye adlı kitabını yazdı ve II. Meşrutiyet'in ilânından sonra matbaaya teslim edip aldığı avansla Almanya'ya gitti. Almanya'da çalışacağı yerleri Gülhane Tatbikat Mektebi'nden hocası Deycke ayarlamıştı; İstanbul'daki muallim muavini maaşı da kendisine gönderilecekti. Münih'te Deutsche Forschungsanstalt für Psychiatrie'de Emil Kraepelin'in yanında bir sömestr çalıştı ve onun deskriptif-organik psikiyatri ekolünü benimsedi. O günlerde İstanbul'da Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne ile Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye birleştirilmiş ve Dârülfünun'da bir Tıp Şubesi kurulmuştu. Mazhar Osman yeni kadroda yer almıyordu ve maaşı kesilmişti; parası bitince İstanbul'a döndü. Bu defa Yemen'e tayin edilmişti. 1909'da Gülhane Müdürü Wieting Paşa'nın himayesiyle Gülhane Tatbikat Mektebi ve Serîriyyât Hastahanesi'nde iç hastalıkları fahrî asistanlığına, hemen ardından akıl ve sinir hastalıkları ve elektrikle tedavi hocalığına getirildi. Artık akıl hastalıkları doktoru olarak ün yapmaya

başlamıştı; gazetelerde adına şiirler yazılıyor, karikatürleri çiziliyordu. Ayrıca Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde okul hekimliğini vekâleten yürütüyor, bir yandan da öğleden sonraları Divanyolu'n-daki Ahmet Nüzhet Eczanesi'nde hasta bakıyordu. Daha sonra tekrar Almanya'ya gitti; bu defa Berlin'deki Charité Hastahanesi'nde Theodor Ziehen ile Hermann Openheim'in yanında çalıştı. Bu çalışmalarıyla deliliğin bir hastalık olduğunu ve iyileşebileceğini göstermeye çalışıyordu.

Balkan Savaşı başlayınca Lüleburgaz Fırkası Birinci Seyyar Hastahanesi'nde görevlendirildi. Çatalca'da hem orduda başlayan kolera salgınına karşı verilen mücadeleye katılıyor hem de savaş nevrozuna yakalanmış askerlere bakıyordu. Buradan Edirne'ye gönderildi. I. Balkan Savaşı bitince İstanbul'a döndü. Akliye-asabiye, kadın-doğum ve anatomi dersleri askerî tıpla ilgisi bulunmadığı gerekçesiyle Gülhane'nin ders programından kaldırılınca askerlikten ayrılıp Haseki Hastahanesi'nde 1911 yılından beri faaliyet gösteren Mecânîn Müşâhedehânesi'nin başhekimi oldu (1914). Burada sokaklardan toplanan delilerle cinnet emâreleri gösteren kişiler müşahede altına alınıyor ve cinnet getirdikleri tesbit edilenler Toptaşı Bîmarhânesi'ne gönderiliyordu. Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'na girince yeniden askere çağrılan Mazhar Osman binbaşı rütbesiyle Haydarpaşa Askerî Hastahanesi'ne başhekim tayin edildi. I. Dünya Savaşı sırasında Haseki Hastahanesi Mecânîn Müşâhedehânesi'nde mevcut 250 hasta, el konularak akıl hastahanesine çevrilen Şişli'deki Fransız Lape Hastahanesi'ne nakledildi; Aklî ve Asabî Hastalıklara Mahsus Muayene ve Tedavihâne adıyla hizmete giren müşâhedehâne Mazhar Osman'ın yönetimine verildi. I. Dünya Savaşı boyunca bu iki hastahaneyi birlikte yöneten Mazhar Osman, her ayın ilk cuma günü Fransız Lape Hastahanesi'nde tıbbî toplantılar düzenliyordu. Bu toplantılara Abdülhak Hâmid (Tarhan), Cenab Şahabeddin, Süleyman Nazif, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Ali Ekrem (Bolayır), Hüseyin Rahmi (Gürpınar) gibi dönemin ünlü şair ve edebiyatçıları da katılıyordu. Aydınlarla kurulan bu ilişki akıl ve sinir hastalıkları dalının kamuoyunda anlaşılmasını sağladı, psikiyatrinin tanınıp birçok hekimin bu branşa yönelmesinde etkili oldu.

25 Nisan 1916 tarihinde Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Şâhâne'ye üye olan Sıhhiye Müdüriyyeti Umûmiyye Teftiş Heyeti Reisi Tevfik Rüştü (Aras) Bey'in emriyle Edirne Bîmarhânesi'ne gitti ve ayaklarındaki halkalarla

duvarlara zincirlenmiş akıl hastalarını zincirlerini çözüp deli gömleği giydirerek Kıyık'taki Fransız Hastahanesi'ne naklettirdi. Şişli'de ve Haydarpaşa'da yanında çalışan Tıp Fakültesi son sınıf öğrencilerinin fakültedeki derslerden şikâyet etmeleri üzerine Askerî Tıbbiye müdürüne başvurdu ve haftada bir gece nöroloji dersleri vermeye başladı. Bir yandan da Osmanlı Tabâbet-i Akliyye ve Asabiyye Cemiyeti'nin 1914 yılında başlayan kuruluş çalışmalarına katılıyordu; cemiyet resmen kurulduğunda başkanlığına seçildi (1918). Günümüzde Türk Nöropsikiyatri Derneği adıyla faaliyet gösteren bu cemiyeti ölümüne kadar yönetti. Fransız Lape Hastahanesi'ndeki toplantılarda sunulan vak'alar ve konferanslar 1916-1918 yılları arasında on bir kitapçık halinde yayımlandı. Arkasından İstanbul Seririyatı adıyla bir dergi çıkarmaya (1919) ve "Ayın Akisleri" köşesinde belli konulardaki görüşlerini meslektaşlarına ve okuyuculara ulaştırmaya başladı. Sosyal bir belâ diye kabul ettiği alkol ve diğer uyuşturucu maddelerle mücadele için Hilâliahdar (Yeşilay) Cemiyeti'ni kurdu (1920). Şişli'deki Aklî ve Asabî Hastalıklara Mahsus Muayene ve Tedavihâne, Tıp Fakültesi son sınıf öğrencilerinden imtihanla stajyer alıyordu. Bu yolla birkaç genç hekimin nöroloji uzmanı olmasına yardım etti. Mütareke döneminde Fransız Lape Hastahanesi, Filles de la Charité teşkilâtına geri verildi (1920). Buradaki hastalar önce Toptaşı Bîmarhânesi'nin bir dairesine, daha sonra Zeynep Kâmil Hastahanesi'ne taşınıp İstanbul Emrâz-ı Akliyye ve Asabiyye Hastahanesi adı altında yine Mazhar Osman'ın yönetimine bırakıldı. Diğer taraftan savaş süresince el konulan hastahanelerini teslim alan Fransızlar, gördükleri düzenden ve gelirin 300 liradan 2500 liraya çıkmasından memnun kaldılar ve Mazhar Osman'ın başhekimliğe devam etmesini istediler; ayrıca iki asistanını hastahanede görevlendirdiler. Daha sonra Haydarpaşa Hastahanesi başhekimliğinden ayrılan Mazhar Osman meşhur konferanslarını önce Dârülaceze'de, ardından Türk Tıp Cemiyeti'nde vermeye başladı.

Abdullah Cevdet Bey sıhhiye umum müdürlüğüne getirilince Mazhar Osman'ı bürokratik sebeplerle fahrî olarak Toptaşı Bîmarhânesi baştabipliğine tayin etti. Mazhar Osman çevresine topladığı İhsan Şükrü, Talha Münir, Şükrü Hazım (Tiner), Ahmet Şükrü (Emet), Fahrettin Kerim (Gökay) gibi gençlerle savaşların ağır etkisi altında kötü durumdaki bîmarhâneyi toparlamaya girişti. Fakat bu arada sıhhiye umum müdürlüğüne tayin edilen Ârifî Paşa, Toptaşı Bîmarhânesi başhekimliğine

Avni Mahmut Bey'i getirince bîmarhâneden ayrıldı. İstifasında hastaları Dârülaceze'ye nakletme isteğinin reddi de etkili olmuştu. Asistanlarından İhsan Şükrü, Fahrettin Kerim ve Necati Kemal'e Almanya'ya gitmelerini öğütledi. Çok geçmeden Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından bu defa asaleten Toptaşı Bîmarhânesi

başhekimliğine tayin edildi (1922). Hemen Almanya'da bulunan asistanlarını çağırıp Cumhuriyet'in ilânının peşi sıra Toptaşı Bîmarhânesi'nde çağdaş bilgilere dayalı seroloji, nöropatoloji ve deneysel psikoloji laboratuvarlarını kurdu. Ancak bîmarhâne binası daha fazla gelişecek durumda olmadığından Bakırköy'de yapımı yarım kalmış Reşâdiye Kışlası'na taşındı; böylece Toptaşı Bîmarhânesi'ni İstanbul Emrâz-ı Akliyye ve Asabiyye Hastahanesi adı altında modern bir akıl hastahanesine (Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi) dönüştürmeyi başardı. Mazhar Osman, hastahanenin başhekimi olarak gösterdiği büyük başarı üzerine psikiyatri kliniği ordinaryüs profesörlüğüne getirildi (1933); Tıp Fakültesi'ne dışarıdan alınan tek ordinaryüs profesördü. Fakat 1941 yılında yolsuzlukla itham edildi; bunun üzerine Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi başhekimliğinden istifa edip hayatının son on yılında Tıp Fakültesi'ndeki görevini sürdürdü ve Fransız Lape Hastahanesi'nde başhekimlik yaptı. 31 Ağustos 1951'de Ortaköy Şifa Yurdu'nda öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Mazhar Osman, akıl hastalarının çağdaş yöntemlerle tedavi edilmesini sağlarken akıl hastaları arasına konularak âdeta cezalandırılan cüzzamlılar için de ayrı hastahaneler kurulmasına ön ayak olmuştur. Toptaşı Bîmarhânesi başhekimliği sırasında Kadıköy'deki evinden işine yürüyerek giderdi. Bir gün Karacaahmet Mezarlığı'nın önünden geçerken Miskinler Tekkesi'ne uğramış ve burada on üç cüzzamlı ile çoluk çocuk kırk elli kadar sağlıklı göçmenin bir arada yaşadığını görmüştü. Durumu yetkililere anlattıysa da bir şey yapılamayacağı cevabını aldı. Bunun üzerine cüzzamlıları önce kendi inisiyatifiyle bîmarhânede bir daireye koydu ve akıl hastaları Bakırköy'e taşınırken onları da birlikte götürüp ahşap binaya yerleştirdi (1927). Cüzzamlıların sayısı günden güne çoğalınca Sıhhat Vekâleti orada yirmi beş yataklı bir pavyon yaptırdı. Fakat bakteriyolog Neşet Halil dışında hastahanedeki asabiye ve dahiliye hekimlerinin hiçbiri cüzzamlılara bakmak istemiyordu. Mazhar Osman da bu hastalıkla

mücadele hakkında bilgi sahibi değildi. Bunun üzerine konuyla çok ilgilenilen Mısır'a giderek hem cüzzamlılar hem de akıl hastaları hakkında incelemeler yaptı (1939), ertesi yıl Suriye ve Filistin'e gidip bilgisini geliştirdi. Geri döndüğünde Sıhhat Vekâleti'ne bilgi verip Neşet Halil ile öğrendiklerini uygulamaya koydu; bir buçuk yıl içinde yirmi kadar cüzzamlı tedavi edilip sağlıklarına kavuşturuldu. Artık cüzzamlıların ölünceye kadar tecrit edilmesi usulü son bulmuştu. Mazhar Osman, Türkiye'nin ilk müstakil cüzzam hastahanesinin Elazığ'da kurulmasını da sağlamıştır. Deliliğin tedavi edilebilir bir hastalık olduğunu gösteren Mazhar Osman birçok genci hor görülen akıl ve sinir hastalıkları alanına özendirerek Nazım Şakir Şakar, Ahmet Şükrü Emet, Şükrü Hazım Tiner, Hüseyin Kenan Tunakan ve Fahrettin Kerim Gökay gibi ilk nöropsikiyatristleri yetiştirip bir ekol kurmuştur. Onun eseri olan Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi günümüzde Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastahanesi adıyla faaliyet göstermektedir. Mazhar Osman halk arasında efsaneleşmiş, adı âdeta akıl ölçüsünün bir sembolü haline gelerek günlük dile girmiştir; nitekim halk tarafından sıkça kullanılan Mazhar Osmanlık tabiri "aklından şüphe edilen kişi" demektir. Soyadı kanunu çıktığında "akılla uğraşan" anlamında Usman soyadını almış ve onu ömrü boyunca bu şekilde kullanmışsa da daha sonra kelime Uzman olarak da yazılmaya başlanmıştır.

Eserleri: Tabâbet-i Rûhiyye (İstanbul 1325-1326); Spiritizma Aleyhinde (İstanbul 1326/1910); Cinnet-i Meşâhîr (Guy de Maupassant'dan çeviri, İstanbul 1327); Bîmarhânelerin İdaresi Hakkında Nesâyih (İstanbul 1330); Amelî ve Muhtasar Emrâz-ı Asabiyye (M. H. Lewandowsky'den çeviri, İstanbul 1330); Sıhhî Hitâbeler (İstanbul 1331-1333); Torlakyan Davası (İstanbul 1337); Zâtü'd-dimâği istilâî. Uyku Hastalığı Salgını (İstanbul 1925); Keyif Veren Zehirler (İstanbul 1925); Sinir Hastalıkları (İstanbul 1926); Akıl Hastalıkları (İstanbul 1928); Akıl Hastaları (İstanbul 1929); Sıhhat Almanağı (İstanbul 1933); Öjenik, İğdiş, Kısır (İstanbul 1935); Serirî Cepheden Alkolizm (İstanbul 1935); Konferanslarım: Medikal Paramedikal (İstanbul 1941); Lepra ile Mücadele (İstanbul 1941); Psychiatria (İstanbul 1947).

BİBLİYOGRAFYA

“Meşâhîr-i Etıbbâmız”, 1327 Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1329, s. 249; Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman-Üçüncü Mıntıka Etibba Odası Tarafından Hazırlanan Saygı Töreni, İstanbul 1943; A. Süheyl Ünver, Türk Tıp Cemiyeti (Cemiyeti Tıbbiye-i Şahane) 1856, İstanbul 1956; İlhami Tez, Mazhar Osman, İstanbul 1965; Ekrem Kadri Unat, “Osmanlı Devletinde Tıp Cemiyetleri”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 121-142; Sefa Saygılı, Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman (Uzman), İstanbul 1998; Mazhar Osman ve Dönemi: Mecnunları, Mekanları, Dostları (ed. Şahap Erkoç - Olcay Yazıcı), İstanbul 2006; Nuran Yıldırım, İstanbul’un Sağlık Tarihi, İstanbul 2010; a.mlf., “Dârüşşifalardan Modern Hastanelere”, Tarihi Sağlık Kurumlarımız: Darüşşifalar (haz. Nil Sarı), İstanbul 2010, II, 92-149; a.mlf., “Usman, Mazhar Osman”, DBİst.A, VII, 328; İhsan Şükrü Aksel, “Ord. Prof. Dr. Mazhar Osman Uzman”, Tıb Dünyası, XXIV, İstanbul 1951, s. 7059-7061; Ercüment Baktır, “Prof. Mazhar Osmanla Konuştum”, İstanbul Klinik Dersleri Aylık Tıp Dergisi, Mazhar Osman Uzman özel sayısı, V/25, İstanbul 1951, s. 48-52; Behçet Tahsin Kamay, “Merhum Mazhar Osman Uzman”, AÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, V/3-4, Ankara 1951, s. 503-507; Üveys Maskar, “Mazhar Osman Uzman”, İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası, XIV (1951), s. 503-507; Faruk Bayülkem, “Ord. Prof. Mazhar Osman Uzman: Ölümünün 10. Yıldönümü Dolayısıyla”, Mediko-Sosyal Sağlık Dergisi, I/1, İstanbul 1961, s. 56-58; Ayhan Songar, “Mazhar Osman Uzman”, Klinik Symposium Dergisi, II, İstanbul 1962, s. 161; Rıdvan Cebiroğlu, “14. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Akıl Hastalıkları ve Mazhar Osman”, NöroPsikiyatri Arşivi, II, İstanbul 1965, s. 3-4; Feridun Frik, “Prof. Dr. Mazhar Osman Uzman: 20. Ölüm Yıldönümü”, Dirim, XLVII/6, İstanbul 1972, s. 284; Aykut Kazancıgil, “Bilim Tarihçilerimiz Mazhar Osman Uzman”, Bilim Tarihi, sy. 10, İstanbul 1992, s. 26-30; Şahap Erkoç, “Mazhar Osman’ın 50. Ölüm Yıldönümü”, 3P: Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi, IX/3, İstanbul 2001, s. 420-422.

Nuran Yıldırım

USTRUMCA

Makedonya’da tarihî bir kasaba.

Bulgarca, Makedonca ve Sırpça’da Strumica adıyla geçer. Makedonya Cumhuriyeti’nin güneydoğusunda bulunan küçük kasaba Yunanistan ve Bulgaristan sınırlarının yakınındadır. Bir bölümü dağın yamaçlarında, bir bölümü de Strumešnica nehri tarafından sulanan, ziraata oldukça elverişli aynı adı taşıyan ovasının batı ucunda yer alır. Adı bir Slav kabilesi olan Strumljani’den gelir. Bu da antik dönemde Strymon, daha sonra Struma denilen akarsuyun adıyla ilgilidir. Ustrumca ilk defa antik dönemde (m.ö. II. yüzyıl) Astracum adıyla zikredilmiştir, X. yüzyıldan beri Tiberiopolis diye anılmıştır. Bu yerin varlığı arkeolojik kazılardan elde edilen pek çok Yunan ve Roma parasıyla doğrulanmıştır. Strumica adı 1019’da İmparator Vasili’nin Bulla’sında geçer. 1019’dan önce burası Bulgar / Makedon Çarı Samuel’e ve ondan evvel Bulgar Çarı Simeon’a bağlı idi. Günümüzde kasabaya yüksekten bakan büyük

kalenin kalıntıları Carevi Kuli (çar kuleleri) olarak isimlendirilir. 1019-1194 yıllarında Bizanslılar’ın hâkimiyetinde kaldı. 1194’te bir Eflak olan Dobromir Hrz 500 Eflak askeriyle Ustrumca’yı ele geçirdi. İmparator Alexios Commenos’un burayı alma çabaları başarısızlıkla sonuçlandı; ancak 1201-1202’de Bizanslılar tarafından zaptedildi. 1230’da Kolokotnitsa savaşından sonra bir çeyrek asır boyunca II. Bulgar İmparatorluğu’nun parçası oldu, fakat tekrar Bizanslılar’ca alındı. 1334’te Sırp Kralı (Sonru Çarı) Stefan Duşan diğer Makedonya şehirleri gibi burada da egemenlik kurdu. 1371’de Osmanlılar’a karşı yapılan Meriç savaşının ardından Sırp İmparatorluğu parçalanınca Jovan ve Konstantin Dejanovi— kardeşler, bugünkü Bulgaristan’ın batısına düşen Makedonya’da ayrı bir devlet kurup Ustrumca’da oturdular. Jovan’ın kısa bir süre sonra ölümüyle Konstantin bir Osmanlı vasalı haline geldi.

1395’te Yıldırım Bayezid’in tarafında savaşan Konstantin, Rovine savaşını kaybedip ölünce küçük devleti, Ilıca-i Kostandin (daha sonra Köstendil) denilen eski Velbužd şehri dahil Kostadinili adıyla bir sancak şeklinde

Osmanlılar'a intikal etti. Ustrumca kadılık ikametgâhı yapıldı ve önemli sayıda müslüman Türk nüfusu buraya yerleşti. 925 (1519) tarihli Osmanlı tahrir kayıtları Ustrumca'nın verimli ovasının yerleşim modelinin Bizans-Slav Ortaçağ'larına kadar geri gittiğine işaret eder. 1328, 1348, 1377 ve 1379'da Bizans ve Sırp idarecileri tarafından bazı manastırlara yapılan pek çok bağışta Bansko, Borievo, Borisovo, Gabrovo, Konjarevo, Makrijevo, Mokrino, Napod, Robovo, Sekirnik, Štuka, Sušica, Turnovo ve Zubovo köyleri zikredilmektedir. Yerleşim modelinin omurgası olan on dört köyden on üçünün adı Osmanlı tahrirlerinde geçer. Bu durum, Ustrumca'nın Bizans-Slavlar'dan Osmanlılar'ın eline yumuşak biçimde geçtiğini göstermektedir.

1519 tahriri, Ustrumca'nın % 49'u (266 hâne) müslüman Türkler'den oluşan 2600-2800 kişilik bir nüfusa sahip olduğunu ortaya koyar (BA, MAD, nr. 170). 936 (1530) tarihli İcmal Muhasebe Defteri'ne göre burada dokuz müslüman ve altı hıristiyan mahallesi mevcuttu (BA, TD, nr. 167). XVI. yüzyıl boyunca Ustrumca yavaşça büyüdü ve gittikçe daha fazla İslâmî kimliğe büründü. 978 (1570) tarihli tahrir 432 hânesi bulunan 15 müslüman, 227 hânesi bulunan 6 hıristiyan mahallesinin ve üç hâneden ibaret yahudi cemaatinin varlığını gösterir (TK, TD, nr. 89). Buna göre kasabanın nüfusu % 65'i müslüman toplam 662 hâne yani 3300 kişi civarındaydı. Aynı kayıt ayrıca müslümanların % 31'inin mühtedi olduğuna işaret eder. 925 (1519) yılına ait tahrirde dağılmış halde bulunan küçük yörük gruplarının mevcut köylerin sınırları içerisinde yerleştikleri görülür. 1543 tarihli Selânik yörüklerine ait bir kayıt 4000 kişiden fazla nüfusu gösterir. Yirmi sekiz yörük ocağının Ustrumca'da yer aldığı anlaşılır. 1570 yılına ait tahrire göre daha önce bütünüyle hıristiyan olan köylerde de yerleşik küçük müslüman gruplar mevcuttu. Meselâ Borisovo seksen iki hıristiyan, yirmi iki müslüman hânesine sahipti. Burası 1900'de Türkçe konuşan müslümanlarla meskûndu. Büyük Veljuša kasabasının üçü İslâm'a sonradan girmiş on beş müslüman hânesi, Ednokukevo'nun ise yirmi sekiz hıristiyan hânesi yanında yörük üç müslüman hânesi bulunuyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllarda yörükler bölgeye tamamıyla yerleşerek kendi kültür ve dillerini hâkim kıldılar. 936 (1530) tarihli İcmal Defteri'nde Ustrumca'da bir cami, dokuz mescid, bir muallimhâne ve bir zâviyenin isimleri kayıtlıdır. 1570'te üç cami, dokuz mescid, beş muallimhâne, iki zâviye ve iki hamam mevcuttu. 1519'da zikredilen cami 1570'te Câmi-i Atîk-i Sultan Murad

adıyla kayıtlıdır. Diğer camiler Mehmed Bey ve Sarıger Ahmed Çelebi adını taşıyordu. Seyyid Derviş Çelebi bir hamamla kasabadaki yirmi çeşmeyi besleyen bir su yolu yaptırmıştı. İkinci hamam ise Koca Mustafa Paşa vakfının mülküydü. Ayrıca kasabanın yakınlarında Mehmed b. Çelebi b. Evrenos Mektebi'ne ait bir ılıca vardı.

Kâtib Çelebi, büyük oranda Âşık Mehmed'in eserini (1590'lar) takip ederek harabe halindeki bir kaleden söz eder. Şehrin alt tarafındaki ovadan geçen nehir üzerinde pek çok su değirmeni vardı. Duyan adlı ılıca yakınındaki ovada ağustos ayında pazar kurulmaktaydı. Bu ılıca 1570'te zikredilen ve Evrenosoğlu tarafından yaptırılan hamamla aynı olmalıdır. 1668'de burayı ziyaret eden Evliya Çelebi kalenin harabeye dönüştüğünü ve tamamıyla savunmasız olduğunu yazmaktadır. Taştan yapılmış, bahçeli ve avlulu 2040 evi bulunan sursuz Ustrumca kasabası hepsi müslüman olan on dört mahalleye ayrılmıştır. Bunların hemen bitişiğinde üç hıristiyan ve bir yahudi mahallesi vardır. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere karşılık Zilkade 1051 (Şubat 1642) tarihli Cizye Defteri'nden hıristiyanların sayısının 1570'ten itibaren düşüşe geçtiği belirlenebilir. Nitekim burada sadece 157 cizye hânesi zikredilmiştir. Evliya Çelebi ayrıca 500 dükkân, tüccarlar için yedi han ve seyyahlar için üç kervansarayın varlığından söz eder. Duyan / Dolyan panayırının zenginliğini ve önemini vurgular. Müslüman halkın hemen hemen bütünüyle Oğuz soyundan geldiğini belirtir.

1689'da Makedonya'yı harap eden Habsburglular, Ustrumca'nın çok yakınına kadar geldiler, ancak kasaba ve köyler zarar görmedi. XVIII. yüzyıl boyunca kasaba önemli ölçüde büyüdü, bununla birlikte hızla artan hıristiyan ve yahudi nüfus dolayısıyla müslüman görünümünü kaybetti. Osmanlı döneminin sonlarında şehrin nüfusunun dağılımı ve ölçüsü hakkında birbiriyle çelişen birkaç kaynak vardır. 1831'de ilk modern Osmanlı nüfus sayımına göre Ustrumca kazasının 4220 erkek müslüman sakini (bütün çocuklar dahil olmak üzere) ve 5344 erkek hıristiyan ve yahudi nüfusu bulunmaktaydı. Kesin rakamı belli olmamakla birlikte kadınlar da dahil edilince bu durum % 44'ü müslüman olan 19.128 nüfusu göstermektedir. 1878 Osmanlı nüfus sayımı, Ustrumca'nın 2400 evi ile 3300 erkek müslüman nüfusu ve 2120 erkek hıristiyan ve yahudi nüfusu bulunduğunu belirtir. Kadınlarla birlikte % 58'i müslüman 11.400 kişilik bir nüfus mevcuttu.

Kançov'a göre (Makedonya) Ustrumca kazası bir kasaba ve altmış beş köyden ibaretti. 23.602'si Bulgar hıristiyanı, 14.930'u Türk, 700'ü yahudi, 1650'si (müslüman) Çingene olmak üzere toplam nüfusu 40.882 idi. Bu da nüfusun % 40'ından biraz fazlasının müslümanlardan meydana geldiğini ortaya koyar. Kasabanın nüfusunun % 32'si, köylerin ise % 44'ü müslümandı. Kançov'un sayıları Ustrumca'nın altmış beş köyünün on üçünün tamamen müslüman olduğunu, toplam 6350 kişilik nüfusuyla hepsinin Türk olarak kaydedildiğini göstermektedir. Diğer pek çok köyde de müslümanlar vardı. Kāmûsü'l-a'lâm'da Ustrumca bir kasabası ve altmış beş köyü olan bir kaza şeklinde tasvir edilmiştir. Güzel bir camisi, bir rüşdiye koleji ve bazı müslüman ve hıristiyan ilkokulları mevcuttur. Yarısından fazlasını müslümanların teşkil ettiği, Yunan, Bulgar ve yahudilerin de bulunduğu 6000 civarında bir nüfusa sahiptir. Kazada Yunanlılar için iki, müslümanlar için yirmi bir, hıristiyanlar için on okul vardır. 1324 (1906) tarihli Selânik Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Ustrumca'nın 9320 kişilik bir nüfusu, 1460 evi, altı camisi, yedi tekkesi, iki medresesi, müslümanlar için

üç, hıristiyanlar ve yahudiler için beş mektebi, iki kilisesi, bir sinagogu, bir hamamı ve iki kışlası vardı. Osmanlılar'ın son döneminde Ayverdi'ye göre on üç cami, bir mescid, üç tekke / zâviye ve bir imaret (II. Bayezid'in veziri Koca Mustafa Paşa'ya ait) mevcuttu. Ustrumca kazasının yirmi bir köyünde Ayverdi toplam yirmi bir caminin varlığını zikretmektedir.

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı döneminde Ustrumca ve civarı önce Bulgarlar, daha sonra Sırplar, ardından tekrar Bulgarlar, Yunanlılar ve yine Bulgarlar tarafından işgal edildi. Müslümanların ve yahudilerin çoğu kasabayı terketti ve bir daha geri dönmedi. 1913'te II. Balkan Savaşı esnasında Yunan ordusu Ustrumca'ya girdi. Yunanlılar'ın geri çekilmesi esnasında kasaba Bulgarlar tarafından ele geçirildi. Ustrumca ateşe verildi, hemen hemen bütünüyle yıkıldı. Kasaba nüfusunun yarısını kaybetti. Bu kayıp sadece Yunanistan'dan gelen Bulgar göçmenleri tarafından kısmen telafi edilebildi. Aynı dönemde pek çok Osmanlı eseri geride hiçbir iz kalmayacak şekilde ortadan kaldırıldı. 1913'ten 1919 yılına kadar Ustrumca kasabası ve bölgesi Bulgaristan Devleti'ne katıldı. Kasım 1919 tarihli anlaşmayla (Neuilly sur Seine) Ustrumca kasabası ve bölgesi daha sonra

Yugoslavya'yı teşkil edecek olan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'na bağlandı. 1941-1944 yılları arasında tekrar Bulgar işgaline uğradıysa da II. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya'ya bırakıldı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra modernizasyon ve endüstrileşme gittikçe gelişti, kasabanın nüfusu hızla arttı. Aynı zamanda Mareşal Tito sınırları açarak geride kalan pek çok Türk'ün Türkiye'ye göç etmesine izin verdi. 1953'te kasaba ve civarının toplam nüfusu % 15'i Türk olan 59.015 kişi idi. 1961'de bölgenin 65.527 kişilik nüfusu vardı ve Türkler'in oranı % 7'ye düşmüştü. 1971'de 76.898 kişilik nüfusun sadece % 5'i Türk'tü. Kasabada da durum aynı idi; 1971'de 23.034 kişilik nüfusun % 7'si müslüman Türk'tü. Köylerde olduğu gibi kasabada da Türkler'in ayrılmasından hemen sonra camiler ve diğer dinî binalar ortadan kayboldu. 1994 yılına ait kayıtlarda Strumica kasabasının nüfusu 33.244 ve ona bağlı köylerle beraber (on köy) 42.953 olarak görülmektedir. Bu nüfusun % 33'ü Makedon, % 5,6'sı Türk, kalanı Sırp ve Rumlar'dan meydana gelmektedir.

Strumica bölgesinin 1971 tarihli ayrıntılı bir haritası Banica, Bansko, Borisovo, Ednokukevo, Nova Mahala, Sekirnik, Štuka ve Sušica köylerinde camilerin bulunduğunu göstermektedir. Kasabada ise sadece 1022'de (1613) yaptırılan Kâtib Durak Orta Camii ihmallere rağmen günümüze kadar sağlam olarak gelebilmiştir. Bir zamanlar önemli bir Türk köyü olan Bansko'da XVI. yüzyılın ilk dönemlerine ait Mezid Bey'in (Rumeli beylerbeyi müteferrikası) görkemli türbesi ve tarihî Banitsa (Banica) köyünde XVI. yüzyıl Toygun Paşa Camii de bugüne ulaşabilmiştir. Aynı köyde Toygun Paşa Camii karşısında bir Şâbânî türbe ve tekkesi ayakta duruyor ve 2010 yılında faaliyet gösteriyordu. Ustrumca Osmanlı âlimi, şair ve Celvetî dervişi Derûnîzâde Hulûsi Efendi'nin (ö. 1177/ 1763-64) memleketidir; ancak daha ziyade Ustrumcalı bir yörük ailesinin oğlu olan meşhur Halvetî şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) doğum yeri olarak bilinir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 334-337; V. Kančov, Makedonija Etnografija i Statistika, Sofia 1900, s. 459-462; J. Ivanov, Severna Makedonija (ed. D. J. Biserov), Sofia 1906, s. 209-212; M. Ristić, Strumica, Geografsko-istoriska rasprava, Beograd 1925; M. Pandevski - G. Stoev, Strumica i Strumičko niz Istorijata, Strumica 1969; J. Trifunoski, Strumica, Narodni život i Običaji, Beograd 1979, s. 16-21; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 241-244; Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod (ed. Aleksandar Stojanovski), Skopje 1982-95, V/3, s. 29-227; V/5, s. 91-109; N. Clayer, Mystiques, état et société: Les halvetis dans l'aire balkanique du la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 70-81; J. McCarthy, Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims: 1821-1922, Princeton 1996, s. 145-146; I. Mikulčić, Srednovekovni gradovi i tvrdini vo Makedonija, Skopje 1996, s. 318-322; a.mlf. - D. Koco, "Arheološki iskopuvanja vo 1973 g. vo Sv. 15 Tiveriopolski mačenici, Strumica", Zbornikna Arheološkiot Muzej, VIII/9, Skopje 1978, s. 93-104; H. Matanov, Knyažestvoto na Dragaši: Kam istoriyata na Severoistočna Makedonija v predosmanski period, Sofia 1997, tür.yer.; V. Popovski - M. Panov, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 345-347; Selânik Vilâyeti Salnâmesi, sy. 19, Selânik 1324, s. 299-301; Ž. Tadić, "Dva ostatka vizantijske arhitekture u Strumičkom kraju", Glasnik Skopskog Naucnog Društva, III, Skopje 1928, s. 83-96; S. Papadopoulos, "Ecoles et associations grèques dans la Macedonine du nord durant le dernier siècle de la domination turque", BS, III (1957), s. 428-433; M. Kiel, "Some Littleknown Monuments of Ottoman Turkish Architecture in the Macedonian Province: Štip, Kumanovo, Prilep, Strumitsa", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 153-178; M. Lazarevska, "Orta Djami Strumica, Srednovekovna Crkva so Nekropol", Arheološki Pregled, XVII, Beograd 1986, s. 260-261; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 890-891; A. Mroševi—, "Strumica", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 199-200; a.mlf., "Strumičko Polje", a.e., VIII, 200.

Machıel Kıel

USTUKUS

Maddî nesnelerin aslı, ilk basit madde, dört unsurdan her biri anlamında felsefe terimi

(bk. ANÂSIR-ı ERBAA).

USTULÇE

Bosna-Hersek'te tarihî bir kasaba.

Hersek'in güneyinde yer alan Stolac kasabasının Osmanlı dönemindeki adıdır. Hersek'in merkezi Mostar'dan 35 km. kadar güneyde, deniz seviyesinden 65 m. yükseklikte dağlarla çevrili bir havzada bulunmaktadır. Mostar-Dubrovnik ve Čapljina-Bileća yollarının üzerindeki Ustulçe kasabasının tarihi Ortaçağ'lara kadar iner. İlk defa 1375'te Vidoški Grad adıyla zikredilir; bu sırada küçük bir idarî bölge olan Vidovo Polje'nin merkezidir. 1444'te kalenin alt tarafındaki yerleşme Podstolac ismiyle geçer. 1466'da Osmanlılar tarafından ele geçirilen Ustulçe'nin Slavca "stol" (koltuk) kelimesinden türediği, kasabanın hemen dışında Ošanići'de Sv. Petar ve Pavle adlı küçük Ortodoks kilisesinin yanında, Miloradović ailesinin asilleriyle Hersek Dükü Stefan'ın oturup halkın şikâyetlerini dinlediği, kayaya oyulmuş bir koltuğun bu adla ilgisi olduğu düşünülür. Kasaba önemli bir ticaret limanı sayılan Dubrovnik'ten Balkanlar'ın içine doğru uzanan kervan yolu üzerindedir.

Ustulçe, Osmanlı döneminde daha evvel boşaltılmış küçük bir kale olan Vidoški Grad'ın kalıntılarının üzerine önce bir mezraa şeklinde yeniden iskâna açıldı (1468'de on bir ve 1477'de on sekiz hıristiyan hâneli), XVI. yüzyılda bir köy halinde büyüdü ve bir sonraki asırda kasabaya dönüştü. 1499 tarihli tahrir kaydında burası "Karye-i İstolac tâbi-i Viduşka" şeklinde geçer. Kilerci Yûnus'un zeâmetine dahil bulunan köyde kırk hıristiyan hânesine karşılık sekiz müslüman hânesi ortaya çıktı (BA, KK, nr. 697, vr. 14a). Bu durum kasabada yavaş yavaş İslâmlaşmanın başladığına işaret eder. 936 (1530) tarihli Muhasebe Defteri'nde bu yerleşmede on sekiz müslüman, otuz dokuz hıristiyan hânesinin mevcudiyeti belirtilir. Yerel nüfusun İslâmlaşma sürecine Hersekli nüfusun büyük bir bölümünün eskiden Bogomil olması, Ortodoks ve Katolik otoritelerinin şiddetli zulmüne mâruz kalması ve Yavuz Sultan Selim'in bir cami inşa ettirmesi kısmen

yardım etti. Bu caminin temelleri 2001'de, 1788 yılında oldukça büyütülmüş olan Hünkâr Camii'nin altında bulunmuştur. 1585'te kasabanın 107 hânesinin % 74'ü müslüman olarak kaydedilmişti. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Silâhdar Hüseyin Paşa tarafından 1530-1585 yılları arasında bir han, misafirhane ve hamamın yaptırılması, yine aynı kişi tarafından Sultan Selim Camii Mektebi'ne bir hoca tayin edilmesi Ustulçe'nin fizikî bakımdan bir müslüman kasabası haline gelmesinin başlangıcını oluşturur. Silâhdar Hüseyin vakfın mütevellisi ve XVIII. yüzyılda Ustulçe "kaptanlığı"nı üstlenen Šarić ailesinin atasıdır. Hamam 1993'e kadar mevcuttu. 1745'te inşa edilen Šarić ailesinin büyük konağı hâlâ ayaktadır. 1626'da Vatikan ajanı Athanasio Georgiceo, çevresinde 150 silâhlı adamı seferber edebilecek birçok evin bulunduğu kale kalıntılarından bahseder. O sırada bu küçük kasaba 500-600 civarında bir nüfusa sahipti; bu rakam 1585'te 470 dolayındaydı.

1664'te Venedik'e karşı Girit savaşı sürerken Ustulçe'yi ziyaret eden Evliya Çelebi kasabayı etraflı şekilde tasvir eder. Burada bir cami, üç mescid, küçük bir hamam, bir han, yirmi dükkân, on su değirmeni ve meyve bahçeleri içinde 270 taş ev olduğunu yazar. Düşman korkusu yüzünden pek çok ev gayet iyi tahkim edilmişti. Burayı "güzel bir kasabacık" ifadesiyle tanımlayan Evliya Çelebi, bir gün önce Venedik'in Kotor bölgesinden gelen 5000 kişilik bir hıristiyan grubunun (uskok) kasabayı yağmaladığını ve pek çok müslümanı köle olarak alıp götürdüğünü, yakılan bazı evlerden hâlâ duman çıktığını belirtir. Kısa bir süre sonra Hersek Valisi Sührâb Mehmed Paşa saldırganları tuzağa düşürüp esir alınan 300 kişiyi kurtardı. Yine Girit savaşları sırasında Bajo Pivljanin öncülüğünde Karadağlı büyük bir çete grubu, Ustulçe'nin 20 km. kadar doğusundaki Predolya kasabasına saldırıp şehri tahrip etti. Şehir hiçbir zaman yeniden inşa edilmedi, bugün sadece on evin bulunduğu küçük bir köy konumundadır. Ustulçe, Predolya'nın yıkımından kazançlı çıktı. 1100-1200 civarında sakiniyle bölgenin en büyük yerleşim birimi haline geldi. Evliya Çelebi'nin hıristiyanların varlığından söz etmemesi, kasabanın nüfusunun tamamıyla müslümanlardan oluştuğuna işaret eder. Bununla beraber harabe durumdaki Ortaçağ dönemi kalesinden de bahsetmez.

1683-1699 savaşları döneminde Hersek bölgesine yönelik saldırılar arttı. Ağustos 1687'de Nikola Novković komutasındaki 5800 kişilik askerî birlik

Ustulçe bölgesi müslümanları tarafından bozguna uğratıldı. 1106'da (1694-95) başka bir Venedik kuvveti Radnica yakınlarında bir savaşta yenildi, birliğin kumandanı, bayrakları ve silâhları ele geçirildi. Bu olayların hiçbirinde Ustulçe'deki müstahkem mevki veya kaleden bahsedilmemiştir. 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra Ortaçağ dönemine ait Ustulçe Kalesi'nin kalıntıları yeniden ele alınıp büyük ölçüde genişletildi. Aynı zamanda daha güneydeki Trebinje adlı küçük mezraada tamamen yeni bir şehir kuruldu. Ustulçe'de yeni binalar yapıldı. Hacı Ali Salihović 1730'da Bregava nehrinin kıyısına Hamam mahallesinde bir cami inşa ettirdi. Hacı Sâlih Bure 1145'te (1732-33) Podgrad mahallesinde cami yaptırdı. Cami 1227'de (1812) Ali Ağa (daha sonra Hersek'in ünlü veziri Ali Paşa Rıdvanbegoviç) tarafından yenilendi. Kitâbesi şair ve Ustulçe Kadısı İbrâhim Vehbi Zekić tarafından yazılmıştır. 1154'te (1741) Kaptan İsmâil Šarić, Kumluk mahallesinde yeni bir cami, Ustulçe çarşısında yirmi dükkân inşa ettirdi ve 83.000 akçe bağışladı. Kaptan İsmâil 1731-1761 yıllarında Ustulçe'nin askerî kumandanı idi. Vakfiyesi Saraybosna'daki Vakıflar Müdürlüğü'nde mevcuttur. Ustulçe Kalesi 1760'ta cephane deposuna isabet eden bir yıldırımla büyük ölçüde tahribata uğradı. 1760-1762 yıllarında kale yeniden yapıldı ve bugünkü âbidevî boyutlarını kazandı. Yavuz Sultan Selim zamanından kalma (1519) Careva (Hünkâr) Camii XVIII. yüzyılda yetersiz kalınca 1203'te (1788-89) büyütüldü ve geniş ölçüde yeniden inşa edildi. Caminin güzel bir şadırvanı olup hazîresinde Ustulçe'nin önemli ailelerinin üyeleri (Ljubović, Šarić ve Rıdvanbegović gibi) gömülüdür. Caminin kitâbesinde kurucu olarak "Cenâb-ı hazret-i Sultan Selim, Mısır fâtihi" ibaresi geçer.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında, 1833-1851 yıllarında Hersek veziri olan Ali Paşa Rıdvanbegoviç buraya hâkim oldu. 1813-1814'te Ustulçe kaptanı / mutasarrıfı sıfatıyla babasının yerini almıştı. Şubat 1832'de Ustulçe âsi Gradaçaçlı (Gradacać) Kaptan Hüseyin'in askerleri tarafından kuşatıldı, fakat teslim alınamadı. 1867'de Rus âlimi ve diplomatı Aleksandar Giljferding, Ustulçe'yi ziyaret ettiğinde burası 3500 kişilik nüfusa sahipti ve önceki durumuna göre daha da büyümüştü. Osmanlı yönetiminin son döneminde Ustulçe'nin Sırp Ortodoks cemaati şehrin doğu tarafında zarif bir kilise inşa etti. 1878-1918 yıllarındaki Avusturya işgali devrinde daha önce Ustulçe'de bulunmayan Katolik cemaati için büyük bir kilise yapıldı. Müslümanların çoğunun göçmesinden dolayı nüfusu azaldı. 1910'da 423

müslüman hânesi ve çoğu Hırvatlar'la meskûn 203 hâne vardı. II. Dünya Savaşı'ndan önce nüfusunun üçte ikisinin müslüman olduğu Bosna-Hersek'in en sevimli ve romantik yerlerinden biriydi. 1918'de Ustulçe ve bütün Hersek yeni Yugoslavya Devleti'ne dahil edildi. Ustulçe son dönem divan şairlerinden Hersekli Ârif Hikmet'in doğum yeridir.

II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Ustulçe'nin 2320 sakini vardı. 1948-1991 yılları arasında yeni endüstri tesislerinin kurulmasıyla nüfus iki katına çıktı. Bununla birlikte kırsal nüfus durgunlaştı ya da bölgedeki Mostar, Bileća, Trebinje gibi şehirlere yönelen göçten dolayı azaldı. 1991-1995 Bosna savaşı yıllarında Ustulçe büyük zarar gördü. 1991'de 5530 kişilik nüfusu vardı, bunun % 62'si müslüman, % 20'si Sırp, % 12'si Hırvat'tı. 1993 yazının başında Hırvat ordusu Ustulçe'yi sürpriz

bir saldırı ile aldı ve etnik bakımdan tamamen Hırvat Katolik bir şehir haline getirmek istedi, müslümanlar sürüldü ve tüyler ürpertici şartlar altında toplama kamplarına kondu. Hırvat ordusu mevcut altı caminin beşini havaya uçurdu, kalıntılarını buldozerlerle dağıttı. Bu camilerin hepsi şehir merkezinde bulunuyordu. Kumluk mahallesinin uzağındaki Sarıca Camii ateşe verildi, büyük bölümü çatısız halde ayakta kaldı. Bununla birlikte Katolik ve Sırp kiliseleri hasar görmemişti. Dayton Antlaşması'ndan yedi yıl sonra 2002-2003'te Ustulçe'nin hemen hemen bütün müslüman cemaati ve bağlı köylerin ahalisi dahil 14.000 kişi evlerine geri döndü. Şehre yerleşenler Sultan Selim Camii'ni yeniden inşa ettiler. Mehmet Müezzinoviç'in yayınından hareketle (Islamska Epigrafika, III, 365-389) önemli tarihî kitâbeler tekrar yapıldı ve önde gelen ailelerin eski mezar taşları cami avlusuna yerleştirildi. 2005'te Sarić Camii dikkatlice ve ince zevkle restore edilip tekrar ibadete açıldı. 2006'nın yazında Ali Paşa Rıdvanbegoviç (Podgradska) Camii de (a.g.e., III, 370-373) aynı itina ile yeniden inşa edilmeye başlandı ve 2010'da tamamlandı. Hamam mahallesinde bulunan Ustulçe'nin dördüncü camisi Hacı Ali Salihović Camii'nin inşası 2008'de tamamlandı. 2006'nın yazında Rıdvanbegoviç ailesinin konaklarından biri olan Begova saray kompleksi restore edildi. 1745'lerde yapılan Careva Camii yakınındaki İsmail Ağa Sarić mâlikânesinin (a.g.e., III, 382) restorasyonu 2007 baharında başlatılıp 2010'da tamamlanmıştır. Böylece Ustulçe yeniden canlı bir merkez haline

geldi.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 441-442; H. Gustav Thoemmel, Bescheibung des Vilayet Bosnien das ist das eigentliche Bosnien nebst türkisch Croatien der Hercegovina und Rascien, Wien 1867, s. 131-132; Hamdija Kapidžić, "Stolac u XVIII vijeka", Gajret, Kalendar za 1941, Sarajevo 1940, s. 126-143; Hamdija Kreševljaković, Banje u Bosni i Hercegovini (1462-1916), Sarajevo 1952, s. 74; a.mlf., Kapetanije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1980, s. 224-234; Hazim Šabanović, Evlija Ćelebija Putopis, Sarajevo 1957, II, 186-187; M. Vego, Naselja Bosanske Srednjevjekovne Države, Sarajevo 1957, s. 124-125; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 479-483; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 364-389; Mato Njavro - Sulejman Balić, Herzegovina, Geschichte, Kultur, Naturschönheiten, Zagreb 1985, s. 131-137; Fahruddin Rizvanbegović, Begovina Stolac, Sarajevo 1999, tür.yer.; T. Kolind, "Non-Ethnic Condemnation in Post-War Stolac: An Ethnographic Case-Study of Bosnia-Herzegovina", The Balkans in Focus: Cultural Boundaries in Europe (ed. S. Resić - B. Törnquist-Plewa), Lund 2002, s. 121-134; Ahmed S. Aličić, Sumarni popis Sandžaka Bosna iz 1468/69 godine, Mostar 2008, s. 61, 152; M. N. Batinić, "Nekoliko priloga k bosanskoj crkvenoj povjesti", Starine na sviet izdaje Jugoslavenske Akademija znanosti i umjetnosti, XVII, Zagreb 1885, s. 77-150; H. Djurić, "Ali Paša Rizvanbegović-Stočanin, Hercegovački vezir", Godišnica Nikole Ćupića, XLVI, Beograd 1937; Muhammed Hadžijahić, "Die Kämpfe der Ajane in Mostar bis zum Jahre 1833", Südost-Forschungen, XXVIII, München 1969, s. 123-181; Izet Rizvanbegović, "The Results of Former Archaeological Researches at the Medieval Fortress Vidoška Tvrdjava at Stolac", Balcanoslavica, VIII, Beograd 1979, s. 77-92; a.mlf., "Vakufname i Vasijetnama Ali-Paše Rizvanbegovića Stočevića", POF, LII-LIII (2005), s. 295-328; Fehim Spaho, "Nekoliko novih podataka o Stocu iz XV i XVI stoljeća", a.e., XXXVII (1987), s. 197-201; Salih Trako - Lejla Gazić, "Dvije Mostarske Medžmue", a.e., XXXVIII (1988), s.

97-124; Alexandre Popović, “Riḍwān Begović”, EI² (İng.), VIII, 519-521; S. Ši., “Stolac”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 160; a.mlf., “Stolačko Polje”, a.e., VIII, 160; Hasan Aksoy, “Hersekli Ârif Hikmet Bey”, DİA, XVII, 233.

Machıel Kıel

USTURLAP

(الأسطرلاب)

Temel işlevi yıldızların konumunu belirlemek olan çok amaçlı astronomi aleti.

Usturlap adı, Grekçe astronla (yıldız) lambanein (almak, yakalamak, ölçmek) kelimelerinin birleşimiyle oluşan astrolabos veya astrolabondan Arapçalaşmıştır. Latince'deki karşılığı astrolabiumdur. Usturlap eski dönemlerde teknik anlamıyla küresel astronomi problemlerini çözmek, gök cisimlerinin veya herhangi bir yükseltinin irtifaını ölçmek, gündüz ve gece saatlerini belirlemek, şehirlerin enlem ve boylamlarına göre kıble yönünü tesbit etmek, tablolar (zayiçeler) çıkarmak gibi teorik ve pratik birçok amaçla kullanılan astronomi aletini ifade eder. Çeşitli türleri vardır. Hârizmî terimin anlamını Grekçe aslına uygun biçimde "mikyâsü'n-nücûm" (yıldız ölçüm aleti) şeklinde vermekte ve Grekçe "yıldız" anlamına gelen, astronomi (asternûmyâ) kelimesinde de kullanılan "aster" ile -güya ayna anlamındaki- "labon"dan türediğini aktarmaktadır. Hârizmî böylece kelimenin Arapça'daki doğru okunuşunun "asterlâb" olması gerektiğini ima etmektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 253). Usturlap tek başına kullanıldığında, genellikle pürüzsüz bir düzlem üzerine gökyüzünün izdüşümü esas alınarak imal edilmiş olan düzlem usturlap (el-usturlâbü'l-musattah / el-usturlâbü's-sathî) kastedilir.

İlkçağ ve Ortaçağ boyunca yaygın biçimde kullanılan usturlabın tarihi Yunan klasik müellifleri tarafından Archimedes ve Apollonios'a (yaklaşık m.ö. 200), hatta Eudoxous'a (yaklaşık m.ö. 350) kadar geri götürülmektedir. Düzlem usturlabın ilkesi olan gökyüzünün izdüşümüyle ilgili modellemenin en azından Hipparchos (m.ö. 150) döneminde bilindiğine dair ilmî veriler bulunmaktadır. Batlamyus (ö. 168 [?]), Latin dünyasında Planisphaeirum diye bilinen eserinde aynı adla anılan düzlem usturlabı tanımlamıştır. Ayrıca İskenderiyeli Theon'un (ö. yaklaşık 405) bu konuda yazdığı ve İslâm dünyasında erken tarihlerden itibaren Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-usṭurlâb adıyla tanınacak olan (İbnü'n-Nedîm s. 327) eserle ilgili mâlûmatın Severus

Sebokht (ö. 666-667) tarafından kaleme alınan Süryânîce bir risâlede yer aldığı bilinmektedir. Tarihçi Ya'kūbî'nin muhtemelen Theon yerine Batlamyus'a Ẕâtü'ṣ-ṣafâ'iḥ ve hiye'l-usṭurlâb adıyla izâfe ederek ayrıntılı biçimde anlattığı benzer bir eserle (Târîḫ, I, 139-140) Severus Sebokht'un tanıttığı düzlem usturlap arasında ilginç paralellikler tesbit edilmiştir. Bunların yanı sıra İslâm dünyasında Yahyâ en-Nahvî olarak bilinen Johannes Philoponus da düzlem usturlap geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır (Ya'kūbî, Sebokht ve Philoponus'un verdiği bilgilerin bir karşılaştırması için bk. Neugebauer, XL/3 [1949], s. 243-245). Bu bilginlerin çalışmalarıyla belirli bir gelişim kaydeden usturlap eski Yunan biliminin tanındığı İran, Suriye ve öteki

Doğu Akdeniz havzalarından İslâm dünyasına II. (VIII.) yüzyıldan itibaren intikal etmeye başlamıştır.

İbnü'n-Nedîm'e göre İslâm dünyasında usturlabı ilk imal eden kişi Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî olup (ö. 190/806) Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-usṭurlâbi'l-müsaṭṭaḥ adlı bir eseri bulunmaktadır (el-Fihrist, s. 332). İslâmî dönemde telif edilen ve İbnü'n-Nedîm'in eserinde anılan usturlap konusunda yazılmış en eski Arapça risâleler arasında, müellifleri III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Mâşâallah b. Eserî'nin Kitâbü Ṣanʿati'l-usṭurlâb ve'l-ʿameli bihâ'sı, Ali b. Îsâ'nın konuyla ilgili risâlesi ve Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-usṭurlâb'ı sayılmaktadır (a.g.e., s. 333, 342). Abdurrahman es-Sûfî'nin (ö. 376/986) Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-usṭurlâb adlı risâlesi de 402 bölümden meydana gelen hacimli bir eserdir ve müellif aynı konuda yazdığı kısa bir risâlenin hemen başında 1760 bölümden oluşan daha büyük bir eser kaleme aldığını söylemektedir. Sadece ikinci yarısı günümüze ulaşan bu eser herhalde usturlap üzerine dünyada yazılmış en hacimli kitaptır. Bu kadar erken bir dönemde usturlaplar hakkındaki eserlerin önemli bir düzeye ulaştığı, müslüman bilginlerin gerçekleştirdiği çalışmalarda Yunanlı seleflerinin eserleriyle yetinmediği ve birçok usturlap türü geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu gelişmenin kaydedilmesinde müslüman bilginlerin Yunanlı seleflerinin otoritesi karşısında kendilerini nisbeten bağımsız hissetmeleri ve mevcut birikimi geliştirmeye yönelik eleştirel bir tutum izlemiş olmaları önemli rol oynamıştır. Yenilik peşindeki bu tutumun tipik bir örneğini Usturlâbî'nin (ö. 534/1139-40) bütün enlemler için geliştirdiği Kitâbü'l-ʿAmel bi'l-küre adlı

eserinde görmek mümkündür (Rosenthal, IX [1950], s. 558-560). Avrupa'nın eğitimli çevrelerinde usturlap hakkındaki ilk bilgi ve uygulamalar Gerbert d'Aurillac (Papa II. Sylveste, ö. 1003 [?]) ve Hermann of Reichenau'nun (ö. 1054) yazılarına dayanır. Bu bilginler tıpkı daha sonrakiler gibi açık biçimde müslüman usturlap modellerine, en çok da Mâşâallah'ın modeline dayanmıştır. Bu arada söz konusu etkilerin Avrupa'ya intikal etmekle kalmayıp Çin'e kadar uzandığı da belirtilmelidir. Nitekim Moğol İmparatoru Kubilay Han'ın isteği üzerine ünlü Merâga Rasathânesi'nde kullanılan astronomi aletlerine dair bilgilerin Cemâleddin adlı bir elçi tarafından Çin'in Hanbalık (Pekin) şehrine intikal ettirildiği ve bunlar arasında usturlabın da yer aldığı Çince belgelerde kayıtlıdır (Hartner, ISIS, XLI/2 [1950], s. 191-192). Günümüze ulaşan en eski Avrupa usturlabı yaklaşık 1200 tarihlerine kadar gitmektedir. Avrupa'da 1700 yılına kadar yaygın biçimde kullanılan usturlabın imal geleneği, kayda değer bir literatür desteğiyle İslâm dünyası ve Osmanlı coğrafyasında XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Bîrûnî (ö. 453/1061), hocası Ebû Saîd es-Siczî'nin çalışmalarından yararlanarak İstanbul'da da yazma nüshaları bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2576, Cârullah Efendi, nr. 1451; TSMK, III. Ahmed, nr. 3505) İstîʿâbü'l-vücûhi'l-mümkine adlı eserinde V. (XI.) yüzyıl başlarına kadar geliştirilmiş davul, yengeç, spiral, cetvel, kayık ve haç biçiminde usturlap gibi çeşitli usturlap türlerini açık biçimde tanımlamıştır (bu usturlapların tanıtımı için bk. Sezgin, II, 81-83). Bîrûnî'den çeyrek yüzyıl sonra sadece belli enlem dereceleri için olmayan evrensel usturlaplar ortaya çıkmıştır. Bu konudaki ilk çalışmaların Ebü'l-Hasan Ali b. Halef tarafından yapıldığı bilinmektedir; onun tanıttığı evrensel usturlap daha sonraki dönemlerde "şekkāziyye" adıyla anılmıştır. Bu tür usturlapların bir başka uzmanı Endülüs'te yetişen ve "es-safîhatü'z-Zerkāliyye" diye bilinen evrensel usturlabı tanımlayan İbnü'z-Zerkāle'dir. Avrupa'da "sapæa" adıyla bilinen bu alet, gökyüzü izdüşümünün yer aldığı tek bir disk ve merkez etrafında döndürülebilen taksimatlı bir cetvelden ibaret olup bütün alanlar için kullanılabilmektedir. Kastilya Kralı X. Alfonso'nun emriyle birçok bilgin tarafından ortaklaşa yazılan Libros del saber de astronomia adlı eserde ayrıntılı biçimde tanıtılan safîhanın Latin Avrupası'nda XIII. yüzyıl başlarından XVI. yüzyıla kadar devam eden bir etkiye sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında

Walter Arsenius, Erasmus Habermel ve John Blagrave'ın imal ettiği usturlaplar safîha türü evrensel usturlapların izini takip eden astronomi aletleridir. Söz konusu aletin yaygın etkisi müslüman coğrafyasında da görülmektedir. Endülüslü bilgin Muhammed b. Fütûh el-Hamâirî'nin 613 (1216) yılında İşbîliye'de (Sevilla) imal ettiği, bugün Roma Rasathânesi'nin mülkiyetinde olan evrensel usturlap bu etkinin devam ettiğinin tipik bir göstergesidir. Bunun yanı sıra Hüseyin b. Bâsûh (ö. 716/1316)

adlı astronomi bilgini Risâletü'ṣ-ṣafîḥati'l-câmiʿa adlı eserinde İbnü'z-Zerkāle'nin usturlabını ayrıntılı biçimde tanıtmıştır. Ahmed b. Serrâc (ö. 729/1329) tarafından imal edilen bir başka evrensel usturlap, safîha ile sıradan usturlabın imkânlarını kendisinde birleştirerek bu aleti İslâm dünyasındaki gelişimi bakımından zirve noktasına taşımıştır.

Tamamen müslüman bilginlerin buluşu olduğu anlaşılan bir başka usturlap türü küresel usturlaptır. Câbir b. Sinân el-Harrânî tarafından icat edildiği kabul edilen bu alet üzerine Habeş el-Hâsib ve Kustâ b. Lûkā gibi âlimler çalışmıştır. Bu aletin daha sonraki gelişim sürecini izleme imkânı veren günümüze ulaşmış bilimsel metinler arasında Ebü'l-Abbas en-Neyrîzî'nin Kitâb li'l-ʿamel bi'l-uṣṭurlâbi'l-kürevî adlı risâlesi, daha geç dönemlerde de Bîrûnî'nin el-İstîʿâb'ı ve Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin Câmiʿu'l-mebâdî ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt adlı eseri zikredilebilir. Bu tür usturlabın Libros del saber de astronomia adlı eser vasıtasıyla tanındığı İspanya dışında Avrupa'da pek bilinmediği görülmektedir. Bir diğer özgün usturlap türü, matematik tarihinde önemli bir yer işgal eden Şerefeddin et-Tûsî'nin (VI./XII. yüzyıl) tanımladığı, "el-usturlâbü'l-hattî" olarak anılan çubuk ya da çizgisel usturlaptır. "Tûsî çubuğu" diye anılan bu usturlap, üzerine bilinen düzlem usturlap projeksiyonunun aktarıldığı bir çubuktan oluşmaktadır. Bu usturlabın matematik tarihinde herhangi bir dereceden sayısal denklemlerin çözümü konusunda çığır açtığı kabul edilmektedir (usturlabın tarihsel gelişimi ve çeşitli usturlap modelleri için bk. Sezgin, II, 79-135).

Düzlem usturlap ana gövde, ana gövdenin kenarındaki dereceli daire, sayıları birden dokuza kadar değişebilen disk veya plakalar, örümcek veya ağ ve cetvel şeklinde anılan kısımlardan oluşur (şekil 1). Metal plakanın üzerinde gözlemcinin bulunduğu enleme ilişkin stereografik izdüşüm yer alır. Aletin üzerindeki çizim özellikle öğle doğrusu, baş ucu noktası, ufuk

dahil eşit yükseklik daireleri ve baş ucu noktasından her yöne yayılan boylam dairelerinden meydana gelir. Plakanın merkezini Yengeç dönencesi, ekvator ve Oğlak dönencesi (plakanın dış kenarı) daireleri çevreler. Genellikle ufuk dairesinin ötesinde alaca karanlık zamanını belirleyen bir eğri daha göze çarpar. Ana gövde kenar çevresi kabarık bir halka şeklinde olan merkezi delik metal bir plakadır. Plakanın kenar halkasında 4 kadran halinde gruplanmış 4 × (18 × 5) = 360 derecelik bir gösterge çizelgesi, onun iç tarafında dereceden saati hesaplamaya yarayan iki yarım daire vardır. Ana gövdenin arka yüzünde genellikle sadece astronomik amaçlara hizmet etmeyen, bazı nesneleri ölçmek için "gölge dörtgeni" ve zamanî saatleri belirlemeye yarayan yaylar gibi çeşitli çizimler bulunur (şekil 2). Saat daireleri, mevsime bağlı olarak birbirinden farklı gündüz ve gece sürelerini gün boyunca on iki eşit saate böler.

Örümcek, ana gövdenin kenar halkası içinde dönebilecek şekilde yer alan ve plakanın yüzeyindeki çizimlerin görülebilmesi için büyük bir kısmı kesilen, yıldız haritası niteliğinde metal bir parça olup üzerine önemli sabit yıldızlar gerçek bahar (rektesansyon) ve yükselim (deklinasyon) açılarıyla, bazan değerli taşlar kullanılarak işaretlenir. Üzerindeki dış merkezli daire her biri 30 derecelik on iki burca ayrılır ve tutulum (ekliptik) dairesini ifade eder. Örümceğin üzerine yerleştirilen cetvelde genellikle bir de nişangâh yer alır. Bazı aletlerin arka yüzeyinde de bir cetvel bulunur. Aletin unsurlarını birleştirmek için önce plaka ana gövde çemberinin içine, onun üzerine örümcek ve ardından cetvel yerleştirilir. Yerleştirilen kısımlar bir mille birleştirilir ve milin çıkmaması için üst cetvelin taşan ucundaki deliğe genellikle at şeklinde tasarlanmış bir pim geçirilir. Yaygın biçimde kullanılmış olan düzlem usturlabın temel prensibi yukarıda değinilen ve şekil 3'te açıklanan, bir küre üzerindeki noktaları stereografik izdüşüm kuralına göre bir düzlem üzerine düşürmektir.

Merkezi O ve güney kutbu S olan bir küre yatay bir düzlemden yararlanılarak iki eşit yarım küreye ayrılır; kürenin üzerindeki A ve B noktaları S merkezine göre iz düşürülerek A1 ve B1 noktalarına dönüştürülür. Küre yüzeyindeki nokta ve doğrular arasında bulunan bütün açısal ilişkilerin bu izdüşümde korunduğu matematiksel olarak kanıtlanabilir. Stereografik izdüşümde daireler düzleme bir daire ya da özel durumlarda bir doğru halinde yansır.

Şekil 4'te merkezini kutup noktasının meydana getirdiği usturlabın dış çevresinde

Oğlak dönencesi bulunmakta, ekvator ve Yengeç dönencesiyle birlikte kutbun etrafında eş merkezli üç daire oluşturmaktadır. Bulunulan yer (meselâ İstanbul enlemi j = 41°) ufuk dairesi ve baş ucu noktasıyla ifade edilir. Ufka göre enlem ya da yükseklik daireleri ufukla baş ucu noktası etrafında iç içe sıralanırken boylam dairelerinin tamamı baş ucu noktasından geçen daireler şeklindedir. Düzlem üzerine her enlem derecesi için farklı bir izdüşüm çıkarılır.

Usturlap yardımı ile hiç hesap yapmadan bir dizi problem doğrudan ve çok kısa zamanda çözülebilir. Meselâ belirli bir yerde 22 Haziran'da güneşin doğuş saati belirlenmek istenirse 22 Haziran İkizler burcunun on ikinci gününe denk düştüğü için önce örümcekte, tutulum dairesi üzerindeki bu tarihe karşı gelen nokta belirlenir. İkinci adımda örümcek merkezi etrafında çevrilerek belirlenen nokta plakadaki doğu ufuk dairesinin üzerine getirilir. Daha sonra cetvel İkizler burcunun on ikinci günü üzerine çevrilir ve aranan zaman ana gövde kenar halkasının üzerindeki zaman çizelgesinden okunur. Yine belirli bir yerde sabit bir yıldızın meselâ 13 Şubat'taki doğuş zamanı ve konumu belirlenmek istenirse örümcek üzerinde söz konusu yıldızı belirten nokta bulunur ve örümcek merkezi etrafında çevrilerek plakadaki ufuk dairesinin üzerine getirilir. 13 Şubat Kova burcunun yirmi beşinci gününe rastladığından örümcek aynı noktada kalmak üzere cetvel tutulum dairesi üzerindeki bu noktaya çevrilir. Yıldızın doğuş zamanı ana gövde çemberindeki zaman göstergesinden, konumu ise altındaki boylam dairesinden okunur.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîẖ, I, 139-140; Abdurrahman es-Sûfî, Kitâbân fi'l-ʿamel bi'l-usṭurlâb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 327, 332-333, 342; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî,

Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 253-254; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Riyâzü’l-Muhtâr Mir’âtü’l-mîkāt ve’l-edvâr, Bulak 1303; H. Michel, Traité de l’astrolabe, Paris 1976; D. A. King, Islamic Astronomical Instruments, London 1987, s. 43-83; Atilla Bir, “Zamanı Belirlemeye Yarayan Aletler”, Osmanlı İmparatorluğunun Doruğu, 16. Yüzyıl Teknolojisi (nşr. Kazım Çeçen), İstanbul 1999, s. 230-272; Fuat Sezgin, İslam’da Bilim ve Teknik (trc. Abdurrahman Aliy), Ankara 2007, II, 79-135; O. E. Neugebauer, “The Early History of the Astrolabe. Studies in Ancient Astronomy IX”, Chicago Journals, XL/3, Chicago 1949, s. 240-256; F. Rosenthal, “Al-Asturlābī and as-Samaw’al on Scientific Progress”, Osiris, IX, Bruges 1950, s. 555-564; W. Hartner, “The Astronomical Instruments of Chamaluting, Their Identification, and Their Relations to the Instruments of the Observatory of Marāgha”, ISIS, XLI/2 (1950), s. 184-194; a.mlf., “Asṭurlāb”, EI² (İng.), I, 722-728; Pakalın, III, 554; C. A. Nallino, “Usturlab”, İA, XIII, 67-69.

Atilla Bir - Mustafa Kaçar

USUL

(bk. ASIL).

USÛL

(الأصول)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) Hanefî fıkhının temelini teşkil ettiği için mesâilü'l-usûl veya kısaca usul, kendisinden tevâtür yahut şöhret yoluyla rivayet edildiği için de zâhirü'r-rivâye diye anılan altı eseri

(bk. ZÂHİRÜ'r-RİVÂYE).

USUL

(الأصول)

Miras hukukunda üst soy hısımları ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "kök, esas, kaide" anlamlarına gelen asl kelimesinin çoğulu usûl bir kimsenin soy bakımından asıllarını yani anne, baba, onların anne ve babaları şeklinde yukarıya doğru devam eden, kendisine kan bağıyla bağlı üst soy hısımlarını ifade eder. Usul kelimesinin karşıtı olan "dallar" anlamındaki fürû alt soy hısımlarını yani çocuk ve torunları, onların çocuklarını kapsar. Kişinin en yakın akrabalarından meydana gelen usul, toplumların örf ve âdetine göre şekillenen bir dizi sosyal ve beşerî ilişkinin merkezinde yer aldığı, dinî ve ahlâkî sorumlulukların öznesi ve nesnesi olduğu gibi fıkıhta evlenme yasağı, mahremiyet, miras, nesep, velâyet, iyilik ve yardım gibi açılardan ele alınmış, usulü ilgilendiren hükümler çeşitli fıkıh bablarında işlenmiştir.

Usul ve fürû ile ilgili dinî hükümler toplumda güzel ahlâkı yerleştirme, aileyi ve akrabalık ilişkilerini gözetme, sağlıklı nesiller yetiştirme hedeflerini de gözetir. Sevgi, şefkat, fedakârlık ve merhamet üzerine kurulması istenen usul ve fürû ilişkisinde karşılıklı haklar ve yükümlülükler dengesi önemlidir. Anne babanın çocuklar üzerinde hakları olduğu gibi çocukların da beslenme, barınma ve giyim gibi maddî ihtiyaçlarının yanı sıra toplumsal hayata hazırlanma, dinî ve ahlâkî eğitim alma, meslek edinme gibi açılardan anne baba üzerinde hakları vardır. İbadetler ve mirasla ilgili özel hükümler dışında din farkı hak ve yükümlülüklerle ilişkileri düzenleyici diğer hükümlerde farklılığa yol açmaz.

Usul ve fürû arasındaki hak ve yükümlülükler nesep bağı üzerine kuruludur. Nesep bağının kurulması veya sona erdirilmesi ihtiyarî değildir, meşrû bir evlilik içinde meydana gelen doğuma bağlı, zorunlu bir ilişki olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede en önemli konulardan biri evlenme yasağı ve mahremiyetle ilgilidir. Usul ve fürû arasında evlilik söz konusu olamaz. Ayrıca usul ve fürûun eşleri de birbirlerine ebediyen haramdır. İslâm öncesi

dönemde görülen, kişinin üvey annesiyle evlenmesi türünden uygulamalar haram kılınmıştır. Bir başka ifadeyle kişi, usul veya fürûundan birinin ölümü yahut boşanması durumunda onun dul eşiyle evlenemez. Tesettür, avret, dokunma ve halvet gibi konularda yabancılardan farklı şekilde usul ve fürû arasında hem bir arada yaşamanın gereği olarak hem de birinci derece yakın akraba arasında yaratılıştan cinsel duyguların bulunmaması sebebiyle daha esnek hükümler getirilmiştir (bk. MAHREM).

Usul ve fürû arasında bakım ve nafaka yükümlülükleri de söz konusudur. Çocukların babaları ve ihtiyaç durumunda diğer usulü üzerinde eğitim, nafaka ve sağlıklı bir şekilde yetiştirilme türünden hakları

olduğu gibi usulün de ihtiyaç halinde nafakalarının karşılanması ve kendilerine bakılması fürû üzerindeki hakları arasındadır. Usul din farkı bulunmaması şartıyla miras açısından da birtakım haklara sahiptir; bazan ashâbü'l-ferâiz, bazan asabe, bazan da zevi'l-erhâm grubuna girer ve ölene yakınlığına göre mirastan pay alır. Usulün dede yetiminde görüldüğü üzere mirastan pay alamayan, ihtiyaç halindeki fürûuna vasiyette bulunması menduptur.

Nafaka hakkından dolayı usul fürûuna, fürû da usulüne (oğul veya torun anne baba, nine veya dedesine) zekât veremez. Mâlikîler'e göre dede ve torunun birbirine karşı nafaka sorumluluğu olmadığından bunlardan biri diğerine zekât verebilir. İhtiyaç durumunda dinî-malî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde de fürû ve usul birbirine yardım eder, meselâ birbirlerinin fitrelerini öderler. Yaşlıların bakım ve nafakasının toplumun genelinden, devlet veya başka kurumlardan ziyade kendi ailesi tarafından üstlenilmesi hem güzel ahlâka ve sıla-i rahim emrine daha uygundur, hem de malî yükümlülüklerin ve sorumlulukların dağıtılması yoluyla daha etkilidir. Birçok âyette Allah'a şirk koşmama emrinden sonra ikinci sırada anne babaya iyilik (ihsan) vazifesinin zikredilmesi, onlara saygısızlığın yasaklanması, sevgi ve merhametle davranılmasının emredilmesi konunun önemini gösterdiği gibi usulü teşkil eden bütün hısımlara yönelik davranışın da esasını oluşturur. Çocukların bakımevlerinde değil aile ortamında kendi ailelerinin sevgisiyle büyüme hakları bulunduğu gibi yaşlıların da yaşlılıklarını kendi aileleri içinde geçirmeleri esastır. Başta ebeveyn olmak üzere usulün maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşılamaya, huzurlu

yaşamalarını sağlamaya çalışmak, onlardan şikâyetçi olmamak, kusurlarını örtmek, iyiliklerini anmak, hayatta iken ve öldükten sonra onlara dua etmek, onlar adına hayır işlemek dinin emrettiği güzel ahlâk kaidelerindendir.

Usulün bulûğa ermemiş fürûu üzerinde velâyet ve te'dib hakkı vardır. Burada öncelik babaya aittir. Daha sonra dede ve diğer usul bu hakkı kullanır. Baba ve dedenin yokluğunda evlendirme velâyetinde usul hısımlarının mı fürû hısımlarının mı öncelik taşıdığı tartışmalıdır. Usulün fürû üzerinde mal velâyeti de söz konusu olup küçüğün malı üzerinde koruma ve ihtiyaçlarını karşılama gibi tasarrufları câizdir. Öte yandan küçüğün malını zarara uğratmadan satma veya onun adına satın alma hususunda sadece baba ve onun yokluğunda dede yetkilidir. Usulünden izin alınmadan fürûu yolculuğa çıkarmak câiz değildir. Küçük yaştaki fürû müslüman olma hususunda usulüne tâbidir. Yetişkin fürûun genel seferberlik durumu dışında anne ve babanın, onların yokluğunda diğer usulün iznini almadan cihada katılması veya hizmete ihtiyacı bulunan usulün izni olmadan yolculuğa çıkması câiz görülmemiştir. Öte yandan erkek usulün özellikle maddî imkânı bulunmayan yetişkin fürûunu evlendirmesi vâcip görülmüştür.

Şahitlik, borçlar ve ceza hukuku bakımından da usul ile fürû arasında bazı özel hükümler söz konusudur. Başkalarına haksızlık yapılmasını önlemek kadar aile ilişkilerini bozabilecek hususların da önüne geçmek amacıyla kişinin kendi usul ve fürûu lehinde şahitlik yapması veya hâkim sıfatıyla kendi usul ve fürûunun davasında hüküm vermesi câiz kabul edilmiştir. Usulün fürûa yaptığı hibeden dönmesi uygun görülmemiş, ancak bazı şartlarla buna izin verilmiştir. Temerrüd hariç usulün fürûa olan borcu için hapsedilmesi, aralarında nafaka yükümlülüğü bulunması dolayısıyla fürûun malını çalma durumunda had cezası uygulanması söz konusu değildir. Benzer şekilde usulün fürûuna yönelik işlediği kazif ve katil gibi suçlarda da had cezası uygulanmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut 1403/ 1983, s. 263-265; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 331-333; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 401-402, 404; III, 16-17, 33, 63, 97, 174, 451, 454; IV, 162, 499, 500; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 420-425; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 225, 251, 419, 504, 505; IV, 94, 168; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 654-655; III, 33, 615, 621-627, 631, 633; IV, 25, 50, 133, 295, 474; VI, 174, 698, 792-797; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 476; Ejder Yılmaz, Hukuk Sözlüğü, Ankara 1996, s. 844, 851; “Aṣl”, Mv.F, V, 56-58.

Mehmet Boynukalın

USUL

(أصول)

Türk mûsikisinde belli düzümlerden yapılarak kalıp halinde tesbit edilen ölçülere verilen ad.

Türk mûsikisinin metrik sistemiyle ilgili bir konu olan usul, vuruşlarının kıymeti birbirine eşit veya eşit olmayan, fakat mutlaka kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanlarının belli bir şekilde sıralanmasıyla meydana gelen, belli kalıplar halinde tesbit edilmiş sayı yahut vuruş gruplarıdır. Kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanların (vuruşların) değişik biçimlerde sıralanması ve bu vuruşların kıymetlerinin değişik oluşu usuller arasındaki farklılaşmayı teşkil eder. Türk mûsikisi, makamlarında görüldüğü gibi usul bakımından da çok zengindir. Usul vuruşları için "darp" kelimesi kullanılır. Usulü meydana getiren unsurların en önemlilerinden biri düzümdür. Usulün iç yapısıyla ilgili olan düzüm "kısa zaman içinde uygunluk" şeklinde tanımlanabilir. Usul, "zamanın kalıplaşmış durumu" veya "değişik düzümlerin birleşmesinden meydana gelen ve kalıp halinde belirlenen ölçü" diye de tarif edilebilir.

Herhangi bir yere elle, birinciler kuvvetli olmak kaydıyla 1, 2, 3 yahut 1, 2, 3, 4 vb. şeklinde vurulursa bunu dinleyen müzikal kulağa sahip kişi üçerli, dörderli vb. gruplar vurulduğunu anlar. Çünkü zaman içindeki uygunluk birbirini düzenli aralıklarla takip eden kuvvetli vuruşların gelmesiyle sağlanabilir. Buna göre düzümden sonra dikkati çeken önemli unsur vuruşlar ve bu vuruşların kuvvetli veya zayıf oluşudur. Düzüm, genellikle usulü teşkil eden parçaların bir kısmı olabildiği gibi bazan başlı başına bir usul olarak da düşünülebilir. Düzümün klasik nazariyat eserlerindeki adı "îkā‘"dır. Bu tabir eski dönemlerde yanlışlıkla usul yerine kullanılmıştır (bk. ÎKĀ‘). Bir usulün meydana gelebilmesi için en azından bir kuvvetli ve bir zayıf zamana ihtiyaç vardır. Bu bakımdan bir zamanlı usul olmaz.

Türk mûsikisinde usuller önce basit ve birleşik (mürekkep) diye iki gruba ayrılır. 1. Basit usuller: Terkibine başka bir usulün girmediği usullerdir.

Türk mûsikisinde iki zamanlı nîm-sofyan ile üç zamanlı semâi usullerinden başka basit usul yoktur. Bu iki usul diğer bütün usullerin terkibine girer. 2. Birleşik usuller: Terkibinde iki veya daha fazla usulün karıştığı usullerdir. Türk mûsikisinde dört zamanlı sofyan usulünden itibaren bütün usuller birleşiktir.

Usuller ayrıca hacimleri itibariyle ikiye ayrılır: 1. Küçük usuller: İki zamanlıdan

on beş zamanlıya kadar (on beş zamanlı dahil) olan usullerdir. Diğer bir nazariyeye göre ise on zamanlıya kadar usuller küçük, ondan daha büyük usuller ise büyük usullerdir. Ancak bu konu halen tartışmalıdır. 2. Büyük usuller: On altı zamanlıdan başlayarak büyüğe doğru sıralanan diğer usullerdir. Diğer bir nazariyeye göre büyük usuller on bir zamanlıdan başlar. Usuller şekil olarak yatay ve birbirine paralel çekilmiş iki çizgi üzerine nota kıymetleriyle gösterilir. Üstteki çizgi sağ elin, alttaki çizgi sol elin vuracağı darpları gösterir.

Türk mûsikisinde usuller sağ ve sol elleri sağ ve sol dizlere vurmak suretiyle uygulanır. Vurulan her parçaya genelde darp denildiği gibi her darbın ayrıca ismi vardır, yani bu vuruşlar birtakım kelimelerle ifade edilir. Bunlar "düm, tek, te, ke, tekkâ, tâhek" heceleridir. Düm ve te darpları sağ elle sağ dize; tek, kâ ve ke darpları sol elle sol dize vurulur. Tâhek'te ise tâ hecesinde iki el birden kalkar, hek hecesinde yine iki el beraberce iki dize vurulur, fakat "tâ"da sol elin sol dize kısaca dokunup kalkması gerekir.

Genellikle usullerin kuvvetli vuruşuna "düm", yarı kuvvetli ve zayıf vuruşuna "tek" heceleri getirilir. Ancak bu husus kesin bir kural olmayıp bunun tersi olan usuller de vardır. Diğer heceler ise "tek"in çeşitli şekillerde kullanılmasından ibarettir ve hep zayıf veya yarı kuvvetli zamanı gösterir. Aşağıda verilen örnekte baştaki düm kuvvetli olması gerekirken zayıf zamana getirilmiştir. Kuvvetli zamanla zayıf zamanın yer değiştirmesine "bayım" yahut "senkop" denir.

Çok eski dönemlerde bu darp isimlerinin yerine "ten, nen, te, ne, ni, tâ" gibi heceler kullanılmıştır. Bunlardan ten, nen, tâ heceleri uzun; te, ne, ni heceleri kısa vuruşları ifade eder. Sonuçta usul vurmada kural vurulan

darbın miktarınca nota okumaktır.

Bir eserin notasının baş tarafında anahtar ve donanımından sonra üst üste yazılmış birtakım rakamlar bulunur. Bunlardan üstteki, usulün kaç zamanlı olduğunu, alttaki ise her zaman için alınan birimi gösterir. Üstteki rakam hiç değişmediği halde usulün ağırlık ve yürüklüğüne göre alttaki birim sayısı değişir. Meselâ 3/8'lik, 3/4'lük, 3/2'lik hep aynı usulü yani semâi usulünü gösterdiği halde yürüklükleri değişiktir. Birim sayısı küçüldükçe usulün ritmi ağırlaşır, yani yürüklük, birimi gösteren sayı ile ters orantılıdır. Alttaki bu birim sayısına usulün mertebesi denir.

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi usulün vuruluşu hiç değişmediği halde mertebe değiştiği için yürüklükleri farklıdır ve 10/8'liğe göre 10/16'lık yürüktür. Bu husus bütün usuller için geçerli bir kuraldır.

Bir usulün en küçük mertebesi o usulün birinci mertebesidir ve mertebeler buna göre sıralanır. Mûsiki usullerinde ikilik, dörtlük, sekizlik, on altılık mertebeler kullanılmıştır. Meselâ on zamanlı usulün birinci mertebesi 10/16'lık, ikinci mertebesi 10/8'lik, üçüncü mertebesi 10/4'lüktür. Altı zamanlı usulün birinci mertebesi 6/8'lik, ikinci mertebesi 6/4'lük, üçüncü mertebesi ise 6/2'liktir. On altılık ve sekizlik mertebeler daha çok şarkı, türkü, oyun havası gibi küçük formlarda tercih edilmiştir.

Mûsiki tarihi içinde unutulmuş bir kısım usullerin yanında bugün bilinen ve örnekleri günümüze ulaşan Türk mûsikisi usulleri zamanlarına göre şöylece sıralanabilir:

Küçük Usuller:

2 zamanlı: Nîm-sofyan usulü

3 zamanlı: Semâi usulü

4 zamanlı: Sofyan usulü

5 zamanlı: Türk aksağı usulü

6 zamanlı: Yürük semâi (sengin semâi), mürekkep nîm-sofyan usulleri

7 zamanlı: Devr-i hindî, devr-i tûran usulleri

8 zamanlı: Düyek, müsemmen usulleri

9 zamanlı: Aksak, evfer, oynak, raks aksağı, mürekkep semâi usulleri

10 zamanlı: Aksak semâi, lenk fahte, ceng-i harbî usulleri

11 zamanlı: Tek vuruş usulü

12 zamanlı: Firenkçîn, nîm-çenber, ikiz aksak, birleşik sofyan usulleri

13 zamanlı: Nîm-evsat, şarkı devr-i revânı, Bektaşî devr-i revânı usulleri

14 zamanlı: Devr-i revân (Mevlevî devr-i revânı) usulü

15 zamanlı: Raksan, Bektaşî raksanı usulleri

Büıük usuller:

16 zamanlı: Çifte düyek, fer‘, nîm-berefşan, nîm-hafif usulleri

18 zamanlı: Türkî darp, nîm-devir usulleri

20 zamanlı: Fahte usulü

21 zamanlı: Durak evferi usulü

22 zamanlı: Hezeç usulü

24 zamanlı: Çenber, nîm-sakīl usulleri

26 zamanlı: Evsat, beste devr-i revânı usulleri

28 zamanlı: Firengî fer‘, devr-i kebîr, remel usulleri

32 zamanlı: Muhammes, hafif, berefşan usulleri

38 zamanlı: Darb-ı hüner usulü

48 zamanlı: Sakīl usulü

60 zamanlı: Nîm-zencir usulü

64 zamanlı: Hâvî usulü

88 zamanlı: Darb-ı fetih usulü

Dizi usuller:

120 zamanlı: Zencir usulü

124 zamanlı: Çehar usulü (çâr usul).

Türk mûsikisinde darbeyn adı verilen bazı büyük usuller de vardır. Bunlar gidişleri birbirine uygun, fakat zamanları farklı büyük usullerden ikisinin, birer, ikişer, üçer defa arka arkaya getirilmesiyle meydana gelen usullerdir (bk. DARBEYN). Küçük veya büyük usuller, bir eserin nota yapısında ölçü çizgisi denilen ve portede yukarıdan aşağı doğru çizilen çizgilerle gösterilir. İki çizgi arasında kalan kısım o eserin ölçüldüğü usulün sadece birini içerir. Gerek küçük gerekse büyük usullerle ölçülen eserlerde o eserin usulünü teşkil eden küçük usullerin her biri portede yine yukarıdan aşağıya çekilen noktalı çizgilerle, usulün tamamı ise kalın bir veya iki çizgiyle gösterilir.

Fârâbî’nin usul ve îkā‘ konuları üzerine yazdığı Kitâbü İḥṣâʾi’l-îḳāʿât ve Kitâb fi’l-îḳāʿât adlı iki eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (haz. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 158-161; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 1-5; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 95-100; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 65-83; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 606-612; Halil Can, "Türk Musikisi Usulleri ve Vuruluşları", MM, sy. 261-262 (1970), s. 15-17.

İsmail Hakkı Özkan

USÛL-i CEDÎD

(bk. CEDÎDCİLİK).

USÛL-i FIKIH

(أصول الفقه)

Fıkhın kaynaklarını ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini inceleyen bilim dalı.

Sözlükte "kök, esas, kaide" anlamındaki asl kelimesinin çoğulu usûlün fıkh kelimesine izâfe edilmesiyle oluşturulan ve temel İslâmî ilimlerden biri olan usûlü'l-fıkh "icmâlî delilleri ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek" şeklinde tanımlanır. İcmâlî deliller dinî hükümlerin meşruiyet kaynağını teşkil eden delillere toplu bakışı, fıkıh istinbatına ulaştıran kaideler de bu delillerden fıkhî hükümlerin çıkarılmasında izlenecek metotları (menhec-menâhic) ifade eder. Ayrıca usûl-i fıkhın amacı, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi, usul faaliyetiyle ulaşılmak istenen sonuç da şer'î hüküm olduğundan hüküm kavramının incelenmesi ve buna ilişkin temel meselelere ait teorinin ortaya konulmasını usul ilmi üstlenmiş, belirli kaynaklardan belirli yöntemlerle hüküm elde edecek kişiyle (müctehid) ilgili meseleler de fıkıh usulünde genellikle ele alınan ana konulardan biri olmuştur (usûl-i fıkhın tanımlarından örnekler ve analizi için bk. Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti, s. 89-97). Fakihin kaynak ve yöntem bilgisi mahiyetindeki usûl-i fıkıh İslâm ilimleri içinde çok önemli bir yer tutar.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir yandan vahyin kesilmesi dolayısıyla yeni şer'î-amelî meselelerle ilgili ictihadların vahyin denetiminden geçme imkânının kalmaması, diğer yandan müslümanların yeni kültür ve medeniyet çevreleriyle bir arada yaşamak durumunda kalmaları sebebiyle dinî-hukukî alanla ilgili amelî meselelerde nitelik ve nicelik yönünden büyük artış ve çeşitlilik meydana gelmesi ictihad faaliyetinin yeni bir ivme kazanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Âlim sahâbîlerin dinî-hukukî içerikli olaylar hakkında ileri sürdükleri farklı görüşlerden hangisinin esas alınacağını belirleyen bir merci yoktu ve bu husustaki temel kabule göre her ictihad teorik planda geçerliliğini koruyordu. Ancak uygulamada bunlardan birinin esas alınması gerektiğinden insanlar dinî yaşantılarında genellikle bölgenin önde gelen âlimlerinin görüşlerine uyuyor, toplumu ilgilendiren

konularda kamu otoritelerince bir tercih yapılıyordu. Yöneticiler tercihlerinin sağlıklı olması açısından önemli gördükleri meselelerde istişarelerde bulunuyor, şûra kuralları çerçevesinde yürütülen bu görüşmelerin ardından ulaşılan sonuç, katılanların fikir birliği varsa daha sonra geliştirilen terminolojiye göre bir tür icmâ niteliği kazanıyordu. Fakat bütün fıkhî meselelerde görüş birliği sağlanması bir yana bunların şûra konusu yapılması bile mümkün değildi. Ehli tarafından yerinde yapılan ictihadlar geçerli kabul edildiğinden görüş farklılıklarının çokluğu toplumda bir rahatsızlık meydana getirmiyor, uygulamada da hukuk güvenliği açısından önemli sıkıntılar yaşanmıyordu. Yine bu dönemde ictihadların dayanaklarının açıklanmasına ve farklı görüş sahiplerinin kendi haklılıklarını ortaya koymasına imkân verecek düzenli müzakere ortamları henüz oluşmadığından sahâbe arasında zaman zaman bu yönde tartışmalar meydana gelse de pratik sonuçla ilgili tercihten sonra artık o meseleye dair teorik bir inceleme çalışması yapılmıyordu. Zira Resûlullah’ın mektebinde yetişmiş olmanın sahâbeye kazandırdığı nitelikler böyle bir yönelişi gerekli kılmadığı gibi pratik hayatın gerekleri ve akışı henüz bu tür bir çalışmaya da imkân vermiyordu. Buna karşılık İslâmiyet’i öğretmek üzere değişik bölgelere yayılan sahâbîler bir yandan geniş kitleleri aydınlatırken diğer yandan öğrenci gruplarına eğitim veriyor, böylece Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları hakkında kısmen farklı bilgilere ve nasların (Kur’an ve Sünnet’teki ifadeler) yorumlanması konusunda farklı eğilim ve anlayışlara sahip ilim halkaları oluşuyordu.

Tâbiîn döneminde durum değişmiş, entelektüel odak noktaları belirginleşmeye başlamıştı. Dinî meselelerle ilgili kaynak ve yöntem bilgisi konusunda sahâbe devrinde oluşmaya başlayan farklı anlayış ve eğilimleri belirtmek için “ehl-i Hicâz” ve “ehl-i Irâk” şeklindeki coğrafî adlandırma yanında “ehl-i eser” ve “ehl-i re’y” şeklinde soyut bir anlatıma yönelme ekolleşme sürecinin hızlandığının açık bir göstergesiydi. Ancak her iki adlandırma fıkıhtaki tavırla sınırlı olmadığı gibi bu gruplara nisbet edilen âlimler rivayete veya re’ye önem verme derecesi bakımından aynı anlayışa sahip değildi ve bu isimlendirmeler sadece iki ana çizgiyi belirtmekteydi. Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde bütün zamanını ilim öğrenme ve öğretme yanında benimsenen veya karşı çıkılan görüşlerin temellerini teorik incelemeye tâbi tutmaya ayıran ilim halkaları teşekkül edince fıkhî

hükümlere dayanak kılınan rivayetlerin ve dinin iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'ten sonuç çıkarmada izlenen yöntemlerin

sorgulanması süreci hızlanmış, bu konuda düzenli çalışmalar yapanların sayısı artmıştı. Diğer bir ifadeyle bir yandan farklı eğilimler etrafında beliren ekolleşme kısa bir süre sonra fıkıh mezhebi diye anılacak fikrî ve tatbikî birikimin temellerini oluştururken diğer yandan bu birikimin sağlıklı bir dokuya sahip olup olmadığını tesbite imkân veren akademik tartışma ortamları gelişiyordu. Kaynak telakkisini, metotların hesabını sorma ve hesabını vermeyi hızlandıran bu tartışmalar aynı zamanda savunulan görüşlerin tutarlılığını incelemeye, dolayısıyla bunların fikrî derinlik kazanmasına imkân hazırlıyordu.

Başlangıçtan itibaren fıkhî meseleleri çözüme bağlarken dayanılacak iki ana kaynağın Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamber'in sünneti olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla beraber bu çerçevede ortaya konan çabalar bakımından sünnet malzemesinin sıhhati meselesi özel bir önem taşıyordu. Zira Kur'an'ın Resûl-i Ekrem'in sağlığında yazıya geçirilmesi, Hz. Ebû Bekir döneminde bir heyet tarafından mushaf şekline getirilmesi ve Hz. Osman devrinde yine bir heyet tarafından Resûlullah'tan işitilen okunuş biçimlerine (kıraat) imkân verecek, böyle olmayanları ayıklayacak mushaf çoğaltma çalışmasının gerçekleştirilmesi ve bütün bölgelerde İslâm ümmetinin üzerinde birleştiği mushafların esas alınmasıyla bu kaynakla ilgili ciddi ihtilâflar yaşanması önlenmişti. Sünnetin tesbiti ve tedvîni ise geniş zamana yayıldığından Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz ve uygulamalara ilişkin rivayetlerin sağlamlığı konusu fıkhî hükümlerin kaynakları açısından önemli bir sorun teşkil ediyordu. Medine'de yaşayan sahâbe âlimleri, Resûl-i Ekrem'e atfen yapılan rivayetlerin tereddüt uyandırması halinde bunların kabulü konusunda belirli kriterlere göre ayıklama yapmakla beraber hadis uydurma hareketinin de etkisiyle, Resûlullah'ın yaşadığı Hicaz bölgesinin uzağında kalan Irak bölgesindeki âlimlerin hadis rivayetlerine karşı daha temkinli davranması bu konuda özel bir tavrın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Başından beri İslâm muhitinde Kur'an ve Sünnet bağlayıcı kaynak kabul edilse de fıkıh ilminin teşekkül döneminde müctehidlerin bu kaynakları anlama çabası yanında ikinci kaynağın sıhhatiyle ilgili sorgulamalara da yoğunlaşması kaçınılmaz olmuştur. Bu arada kaynak sınırlaması çerçevesinde sahâbî kavil ve

tatbikatının da özel bir önem taşıdığını belirtmek gerekir.

İctihadda belirli fıkhî telakkilerin ve metotların benimsendiğinin açıklanması bir yandan akademik düzeyde safların belirginleşmesine yol açarken diğer yandan geniş kitlelerin dinî ve hukukî hayatını düzenli ve istikrarlı biçimde sürdürebilmesinin teminatını oluşturuyordu. Böylece sözü edilen entelektüel odak noktaları etrafında meydana gelen kümeleşmeler, mensubiyet duygu ve düşüncesinin de etkisiyle belirli bir fakihe nisbetle anılmaya başlandı. Bu da fıkıh mezheplerinin teşekkülü demekti. Fakat uygulamada bunlardan hangisinin esas alınacağı meselesi giderek ciddi bir boyut kazanıyor, özellikle yargı alanında hukukî ihtilâfların çözümünde hukuk birliğine duyulan ihtiyaç her geçen gün artıyordu. Hukuk birliğinin en göze çarpan pratik sonucu hukuk güvenliğine katkı sağlaması olmakla birlikte bunun temelinde tutarlılık arayışının bulunduğu dikkate alınırsa fertlerin dinî hayatlarını düzenlemeleri konusunda da aynı arayışın önem taşıması tabiidir. Bu kritik dönemde belirli görüşlerin kamu otoritesinin desteğiyle öne çıkarılmasıyla hukuk birliğinin sağlanması yönünde bazı teklif ve teşebbüsler ortaya çıkmışsa da neticede bu ihtiyaç, fikrî kümelenmelerin mezhepleşmesi ve mezheplerin tabii bir süreçte toplumda yerleşmesi yoluyla karşılanmıştır. Diğer taraftan ileride mezhep imamları diye anılacak olan müctehidler döneminde fıkhî hükümleri elde etmede izlenen metotların teorik tartışmalara konu edilmesi şifahî düzeyde kalmayıp yazıya da geçirilmeye başlanmıştır. Fakat bu dönemin temel özelliği fıkıh doktrinlerinin fürû-i fıkıh yönünün yazıyla tesbit edilmesiydi ve usul yönüne dair yazılı malzeme sınırlıydı. Bu verimli dönemin ortaya çıkardığı fıkıh külliyatı değişik açılardan işlenmeyi bekleyen zengin muhtevalı bir malzeme teşkil ediyor, bunların tasnif edilmesi, imamlara nisbet edilen görüşlerin onlara aidiyetinin sıhhati açısından değerlendirilmesi, fürû hükümlerinin yeni meseleler için hareket noktası kılınabilmesi için dayandığı düşüncenin tahlil edilmesi, özellikle metotsuzluk veya çelişirlik iddialarına karşı bu görüşlerin temellerinin dolayısıyla tutarlılığının ortaya konması gerekiyordu. Böyle bir ortamda meydana gelen ve o güne kadar yürütülen ictihad faaliyetinin fikrî temellerini ve metotlarını açıklamayı üstlenen fıkıh usulü, fıkıh eğitimi ve mesleğinin sağlam esaslar üzerinde gelişmesini kolaylaştırıp kavramların inceltilmesine ve ortak bir ilim dilinin oluşturulmasına da katkı sağlamıştır. Fakat mezheplerin birbirine karşı mücadele içine girmesi vb. şartlar mezhep

kurucuları sonrasındaki âlimleri nisbeten statik bir çalışma yapmaya sevketmiş, bu alandaki eserlerde savunmacılık ve korumacılık özelliğini belirgin hale getirmiştir.

Usûl-i Fıkıh Yazımında Temel Eğilimler. Bazı kaynaklarda, II. (VIII.) yüzyılda bilhassa Hanefî mezhebi imamlarınca fıkıh usulü kitaplarının veya bazı usul meselelerine dair risâlelerin kaleme alındığına dair ifadeler yer alsa da günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri Şâfiî'nin er-Risâle'sidir. Bu eserin önemli bir bölümü sünnetin ve bilhassa haber-i vâhidin dinî bilgi kaynağı olduğunun ispatına ayrılmış, bunun yanında beyan, icmâ, kıyas, istihsan gibi usul bahisleri ele alınmıştır. Usul ilminin belli başlı meselelerini ihtiva eden kapsamlı ve metotlu eserler ise bundan yaklaşık bir buçuk asır sonra, fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamlaması ve fürû kitâbiyatının belirli bir olgunluğa kavuşmasının ardından ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle aradaki bu zaman farkı sebebiyle er-Risâle'nin Şâfiî'ye nisbeti ve onun usul ilminin kurucusu olduğu şeklindeki yaygın düşünce bazı araştırmacılar tarafından tartışma konusu edilmiştir (Makdisi, Religion, Law and Learning, s. 5-47; Ibn ʻAqil, s. 73-74; Zysow, s. 3; Hallaq, Law and Legal Theory, s. 587-605; A History of Islamic Legal Theories, s. 30-35). Bir edebî tür olarak fıkıh usulünün ortaya çıkışı eğitim kurumları, bunları destekleyen vakıflar, hoca-öğrenci ilişkileri ve bir görüşler bütünü teşkil eden doktrinleriyle İslâm'da mezheplerin kurumsallaştığı IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar gelir (Melchert, bk. bibl.; Bedir, s. 18-19). İlk dönem usul eserlerinin önemli bir kısmında, ilgili mezhebin fürû çözümlerinde dayandığı delilleri ve izlediği yöntemleri açıklayıp iç tutarlılığı ortaya koyma amacının belirgin olması anlamında "mezhebî karakter" dikkat çeker. IV. (X.) yüzyıldan modern döneme kadar fıkıh usulü literatüründeki hâkim eğilimleri, hatta bir ölçüde bu ilmin gelişimindeki ana evreleri fıkıh, kelâm ve felsefe / mantıkla ilişki düzeyine göre ayırt etmek mümkündür. Daha çok bir fıkıh mezhebinin fürû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde ediliş biçimini açıklamaya yönelik kaleme alınan usul kitaplarının yöntemi "fukaha metodu", aynı amaçla fakat kelâm ilke ve mezhepleriyle de ilgisi kurularak yazılanlarınki "mütekellimîn metodu" diye adlandırılmıştır. En çok yayıldığı ilim muhiti dikkate alınarak bunlardan ilki Hanefî metodu,

ikincisi Şâfiî metodu olarak da anılır. VI. (XII.) ve özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren usul yazımında, İslâm düşüncesi içerisinde teorik alanlar için ortak bir ilim dili halinde geliştirilen felsefe-mantık dilini esas alma eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde önceki iki yöntemi birleştirmek amacıyla yazılan usul eserlerinden “karma (memzûc) metot” diye söz edilir.

a) Fukaha Metodu. Fıkıh usulünü bir mezhebe sıkı biçimde bağlı ve fürû hükümleriyle doğrudan irtibatlı şekilde ele alan, kuralları belirlemede tümevarıma ağırlık veren fukaha metodu en çok Hanefîler’le özdeşleştirilir. Kerhî’ye ait er-Risâle fi’l-uṣûl, Hanefî âlimlerinden günümüze ulaşan usule dair ilk çalışma olarak zikredilse de eser bazı genel kaideler içeren bir risâleden ibarettir. Hanefî usulünün ilk kapsamlı örneği Cessâs’ın el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (Uṣûlü’l-fıḳh) adlı eseridir ve fukaha metodunun kurucu metinlerinden biri kabul edilir. Müellifin Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’ın girişinde yaptığı açıklamalar (I, 5), bu kitap için mukaddime şeklinde kaleme aldığını belirttiği el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’ünün günümüze ulaşmayan baş tarafında hangi meseleleri incelediği hakkında bir fikir vermektedir. Genel hatlarıyla Cessâs’ın eserini takip eden, fakat onun kadar kapsamlı olmayan Saymerî’nin Kitâbü Mesâʾili’l-ḫilâf fî uṣûli’l-fıḳh’ı, el-Fuṣûl ile birlikte erken dönem Irak Hanefîleri’nden zamanımıza kadar gelen bir diğer usul kitabıdır. Mâverâünnehirli Hanefî usulcüsü Debûsî’nin Taḳvîmü’l-edille’si, yer yer Cessâs’ın eserinden faydalanmakla birlikte bu disipline getirdiği birçok orijinal katkı sebebiyle Hanefî usul geleneğinde ve fıkıh usulü tarihinde çok özel bir yere sahiptir. İlk defa lafızların taksimini dörtlü bir çatı üzerinde sistemleştiren, hissî fiil-şer‘î fiil ayırımını terimleştirerek bu ayırım üzerine çeşitli meseleler bina eden, ehliyet bahsini bir bütün halinde usul ilmine dahil edip vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti ayırımını ortaya koyan usulcünün Debûsî olduğunu söylemek mümkündür. Başta Şemsüleimme es-Serahsî ve Fahrülislâm Ebü’l-Usr el-Pezdevî olmak üzere sonraki Hanefî usulcüleri onun bu katkılarının yanında eserinin sistematiğinden de büyük ölçüde yararlanmış ve birçok temel yaklaşımını devam ettirmiştir. Taḳvîmü’l-edille üzerine Fahrülislâm el-Pezdevî’nin kaleme aldığı şerh günümüze ulaşmamıştır. Aralarında ciddi benzerlikler bulunan Serahsî’nin el-Uṣûl’ü ile Fahrülislâm el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl’ü sonraki Hanefî usul kitâbiyatının temel kaynaklarını oluşturacaktır. Fahrülislâm el-Pezdevî’nin kardeşi Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin Maʿrifetü’l-ḥuceci’ş-şerʿiyye’si de bu bağlamda büyük öneme sahip eserler arasındadır.

Fahrülislâm el-Pezdevî'nin kitabı, Hanefî usul sistemine getirdiği yenilikler ve Serahsî'nin el-Uṣûl'üne göre daha veciz olması sebebiyle Hanefî ilim çevrelerinde büyük kabul görmüştür. Bu eserle ilgili şerhler arasında öncelikle Abdülazîz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ını, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkī'nin el-Kâfî'sini ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin et-Taḳrîr'ini bilhassa zikretmek gerekir. Pezdevî'den etkilenmekle birlikte Hanefîliğini Mâtürîdî kimliğiyle birleştiren eserler arasında Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kitâb fî Uṣûli'l-fıḳh'ı ile Üsmendî'nin Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl'ü sayılabilir. Hanefî âlimlerinin kaleme aldığı usul kitaplarından büyük ölçüde Pezdevî ve Serahsî'nin metoduna bağlı kalanlar arasında Ahsîkesî'nin el-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb, Habbâzî'nin el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menârü'l-envâr adlı eserleri zikredilmelidir. Bunlar üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır.

Orta Asya Hanefî geleneğine mensup bu âlimler, Hanefîlik içerisindeki Mu'tezilî temayüle karşı çıktıkları gibi Eş'arî ve Mâtürîdî tarzı bir kelâm anlayışından da uzak, ilmî temelini yalnız fıkıhta bulan bir fıkıh usulüne yoğunlaşmışlardır. Onlara göre fıkıh usulü yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilimdir ve kelâmla ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir (Serahsî, Mebsûṭ, I, 2). Onların Mu'tezile'den uzak durduklarını vurgulayan ifadeler kullanmasında o sıralarda Hanefîler'in Mu'tezile taraftarlığıyla suçlanmasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu husustaki açıklamalarında inanç konularının incelendiği bilim dalını kelâm yerine tevhid ve sıfatlar ilmi diye niteledikleri, bid'at ve hevâya düşme tehlikesine dikkat çekerek Selef'e vurgu yaptıkları, İslâm'ın temel iki ilmi olarak Mu'tezile'nin bid'atlarından uzak tevhid ilmiyle fıkıh ilmini tesbit etmeye çalıştıkları görülür (Ebü'l-Usr el-Pezdevî, I, 29 vd.; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, I, 4-6).

Diğer üç mezhepte de V. (XI.) yüzyıla kadar genelde fürû-i fıkıh temeline dayalı eserler yazılmıştır. Bunların bir kısmında müellifler fıkıh usulünün kelâmdan bağımsız bir ilim olarak düşünülmesi gerektiğini belirtirken bazıları açıkça kelâma karşı çıkmıştır. Meselâ İbnü'l-Kassâr'ın, ʿUyûnü'l-edille fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr adlı eserine mukaddime olarak yazdığı, Mâlikî mezhep usulü niteliğindeki el-Muḳaddime fi'l-uṣûl'ü, bir diğer Mâlikî fakihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl, Kitâbü'l-Ḥudûd (Risâle fi'l-ḥudûd) ve Kitâbü'l-İşârât adlı

eserleri, kelâma mesafeli Şâfiî âlimi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin hilâf meselelerini incelediği et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh'ı ile fıkıh usulünü bir bütün halinde ele aldığı el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh adlı muhtasar kitabı ve buna yazdığı Şerḥu'l-Lümaʿ isimli hacimli şerh dönemin ilim çevrelerinde etkili olmuştur. Kendini "ashâbü'r-re'y" karşısında konumlandıran ve Şîrâzî'nin Eş'arî muhalifliğinden etkilenen Şâfiî âlimi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, kelâmın değerini takdir edip onu "aslü'l-usûl" diye nitelemekle birlikte temel ve kapsam bakımından sınırlı bir ilim olduğunu, buna karşılık fıkhın işlediği meselelerin sınırsız olduğunu, ayrıca kelâmcıların fıkha yabancı kaldıkları için usul eserlerinde fukahanın istidlâl tarzından saptıklarını ifade etmek suretiyle fıkıh usulünü kelâma ircâ etme çabasını eleştirir (Ḳavâṭıʿu'l-edille, I, 17-19). Fukaha yöntemini uygulayan Hanbelî usulcüsü Ebü'l-Vefâ İbn Akīl de fıkıh usulünü kelâmın bir alt dalı haline getirmeye çalışan Kādî Abdülcebbâr ile Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye karşı çıkarak bu iki ilmi birbirinden ayırdığı gibi kelâmın sınırlarını ve bunun hangi kısmının fıkıh usulü için hazırlık niteliği taşıdığını belirtir ve usûlü'd-dîni daha geniş olan usûl-i fıkıh içine yerleştirir (Makdisi, Ibn 'Aqil, s. 78. İbn Akīl'in bu konudaki ifadeleri için bk. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, s. 2). İbn Akīl ve Sem'ânî'nin Hanefî mezhebiyle ilişkisi, fukaha metodunun en çok Hanefîler'le özdeşleştirilmesini haklı kılan bir durum olarak zikredilebilir. Çünkü bunlardan ilki eski bir Hanefî olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya talebelik yapmış ve Bağdat'ta Hanefî-Mu'tezilî çevrelerde yetişmiş, diğeri de Hanefî iken Şâfiîliğe geçmiştir (Makdisi, Ibn 'Aqil, s. 18; Bedir, s. 36).

Ehl-i hadîsin aklî ve teorik bir ilim olduğu için başlangıçta fıkıh usulüne çok yakın durmadığı ve bu disipline katkı yapmakta isteksiz davrandığı, bunların fıkıhtaki temsilcisi olan Hanbelî âlimlerinin ise kendilerini diğer mezhep mensupları gibi mezheplerinin teorik esaslarını ortaya koyma yönündeki akışa uymak zorunda hissettikleri, bununla birlikte mezhebin temel kaynakları kabul edilen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-ʿUdde'si ve Kelvezânî'nin et-Temhîd'i ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'i arasında sistematik benzerlik

bulunduğu ve İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır'ının Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sının bir özeti olduğu dikkate alınırsa usul yazımı konusunda uzun süre orijinal görüşler ortaya koymakta zorlandıkları söylenebilir. Ancak Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in Hanbelî usul tarihinde özel bir yeri vardır. İbn Akīl

fıkıh usulü öğretiminde bir müfredat oluşturmayı hedefleyerek kaleme aldığı, dört ana bölümden meydana gelen el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserinde George Makdisi'ye göre -ihtilâf konusu hükümleri üzerinde icmâ edilmiş hükümlere dönüştürmek amacıyla-başka usul kitaplarında bulunmayan yeni bir yazım ve istidlâl metodu geliştirmiş ve iki asır kadar sonra Batı hıristiyan dünyasında en gelişmiş örneğini Thomas Aquinas'ın Summa Theologiae'sında ortaya koyacağı skolastik metodun mûcidi olmuştur. Makdisi, Ortaçağ Batı dünyasında bir bilgi alanının bütününe ilişkin çalışmaları ifade etmek üzere kullanılan "summa" adının İslâm ilim muhitindeki "el-kitâbü'l-câmi'" terkibinin tercümesi, İslâm dünyasındaki ilk câmi' kitabın ise İbn Akīl'in el-Vâżıḥ'ı olduğunu ileri sürmektedir (skolastik metotla ne kastedildiği ve Makdisi'nin diğer değerlendirmeleri için bk. Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ, neşredenin girişi, II, 5-6; III, 5-6; IV/1, s. 1-7; İbn Akīl'in kendi yöntemiyle ilgili açıklaması için bk. el-Vâżıḥ, IV/2, s. 485). İbn Hazm'ın Zâhirî usulünün günümüze ulaşan temsilcisi durumundaki el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm adlı eserini yöntem bakımından fürû-i fıkıh temeline dayanmamakla birlikte belirli bir mezhebin usulünü ortaya koyması yönüyle bu bağlamda zikretmek mümkündür. Eserin müellif tarafından yapılan ve en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhirî, en-Nübẕetü'l-kâfiye fî uṣûli aḥkâmi'd-dîn adlarıyla yayımlanan bir muhtasarı da vardır.

b) Mütekellimîn Metodu. Usul konularıyla kelâm ilke ve mezhepleri arasında ilgi kurma özelliğiyle öne çıktığı için bu isimle anılan ve tümdengelime ağırlık veren mütekellimîn metoduna göre fıkıh usulü eserlerinin kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerden biri, bunların yazıldığı dönemde İslâm ilim çevrelerinin hâkim çoğunluğunu oluşturan ehl-i hadîs ile Eş'arîler tarafından Mu'tezile'nin sapkın bir ekol sayılarak dışlanması, Sünnî ilkelerin büyük ölçüde tesbit edilmesi ve buna bağlı olarak birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından alâkalı olan fıkıh usulü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulmasıdır. Bu dönemde Hanefîler'ce -Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin vefatından iki yüzyıl sonra-Mâtürîdîliğin inşa edilmesi de bu gerekliliğin bir sonucudur. Esasen fıkıh usulü eserlerinin fıkıh veya kelâm mezheplerine bağlı olarak yazılması birbirini dışlayan değil genellikle beraber bulunan iki olgudur.

Bâkıllânî ve Kādî Abdülcebbâr, fıkıh usulü alanındaki temel yaklaşımların

kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usulünü kelâmla uyumlu, hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmış, Gazzâlî'nin kelâmı şer'î ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer şer'î ilimlerin ona göre cüz'î olduğunu ifade etmesi de (el-Müstaṣfâ, I, 18, 20) bu tutumun genel kabul görmesine yardımcı olmuştur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen bir fıkıh usulü eseri bulunmamakla birlikte Mâlikî-Eş'arî âlimi Bâkıllânî'nin günümüze yarısı ulaşan et-Taḳrîb ve'l-irşâd'ı Eş'arîliğin V. (XI.) yüzyıldaki büyük temsilcisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî vasıtasıyla Eş'arî eğilimli usul kitaplarını etkilemiştir. Cüveynî'nin et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh'ı Bâkıllânî'nin anılan eserinin işlenmiş bir muhtasarı mahiyetindedir. Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair olgunluk dönemi eseri olan el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh üzerine Sicilyalı Mâlikî âlimi Muhammed b. Ali el-Mâzerî'nin Îżâḥu'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl ismiyle kaleme aldığı şerh Mâlikî âlimlerinin Eş'arî-Şâfiî usul eserleriyle ilişkisi açısından önem taşır.

Kādî Abdülcebbâr'ın fıkıh usulüne hasrettiği el-ʿUmed'i müstakil halde günümüze ulaşmamışsa da öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin buna yazdığı Şerḥu'l-ʿUmed Vatikan Kütüphanesi'ndeki (nr. 1100), başı ve sonu eksik sadece icmâ, kıyas ve ictihad bölümlerini içeren bir yazmasına dayanılarak neşredilmiştir (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Medine 1410). Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'ın büyük bölümü zamanımıza kadar gelen el-Muġnî adlı hacimli kelâm külliyatının "eş-Şer'iyyât" ve "et-Teklîf" başlıklı ciltleri müellifin fıkıh usulüne dair görüş ve yaklaşımları hakkında aydınlatıcı niteliktedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından kaleme alınan el-Muʿtemed'in mütekellimîn metoduyla yazılan eserleri en fazla etkileyen kitap olduğu söylenebilir.

Gazzâlî'nin el-Menḫûl adlı eseri hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ders notlarından hareketle hazırlanan bir gençlik dönemi çalışmasıdır. el-Müstaṣfâ ise müellifin vefatından kısa bir süre önce yazdığı eserlerinden biri olup fıkıh usulü tarihinde çığır açan eserler arasında yer alır. Bâkıllânî ve Cüveynî gibi Eş'arî âlimlerinin eserlerinin yanında Basrî'nin el-Muʿtemed'ini ve Debûsî'nin Taḳvîmü'l-edille'si başta olmak üzere Hanefî fukahasının usul çalışmalarını inceleyen Gazzâlî, el-Müstaṣfâ'da bütün bu birikimden yararlanarak fıkıh usulünü bilhassa epistemolojik yönden yeniden gözden geçirmiştir. Mütekellimîn usulüyle kaleme alınan dört

temel eserden biri sayılan el-Müstaṣfâ (diğerleri Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed'i, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'i ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân'ı), İslâmî ilimler hiyerarşisiyle ve bu arada kelâm-fıkıh usulü ilişkisiyle alâkalı eserin girişinde yer alan ifadeler, kitabın başına konan mantık özeti ve mantıkla bütün nazarî ilimler arasında kurulan münasebet, bir de fıkıh usulünü dörtlü bir çatı etrafında inşa eden planıyla sonraki eserler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. İbn Rüşd el-Hafîd'in kaleme aldığı eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh adlı eser el-Müstaṣfâ'nın başarılı bir özeti olmanın yanında orijinal katkı ve düşünceler de içerir.

Fukaha metodunun kendileriyle özdeşleştirildiği Hanefîler arasında fıkıh usulünü Mâtürîdî kelâmına dayalı olarak yazma eğilimi Mu'tezilî ve Eş'arîler'den daha sonra ortaya çıkmıştır. Bunun başta gelen sebebi, aralarında Cessâs gibi (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 5) bazı konularda Mu'tezilî eğilimiyle bilinen ve kelâmla fıkıh usulü arasındaki hiyerarşik ilişkiye işaret eden fakihler yer almakla birlikte Hanefîler'in uzun bir süre fıkıh mezhepleri dışında bir kimlik aramamış olmalarıdır. Hanefîlik, Irak dönemi boyunca Mu'tezile ile yakın ilişki içinde bulunmuş, hatta Kerhî, Cessâs, Saymerî gibi Iraklı Hanefîler'in Mu'tezilî eğilimler taşıdığı iddiası yaygınlık kazanmış olsa da, V. (XI.) asırda Mu'tezile'nin artık sapkın bir fırka iddiasıyla dışlanması ve ehl-i hadîs ile Eş'arîliğin güçlenerek ağırlıklı bir kısmını teşkil ettikleri Ehl-i sünnet'in temel ilkelerinin tesbit edilmesiyle birlikte Hanefîler de kelâm sahasında kimliklerini belirleme ve Mu'tezile ile ilişkilerini kesme ihtiyacı duymuştur. Bu aşamada, fıkıh ve fıkıh usulü ile kelâm arasında güçlü bir bağ bulunduğuna ve usul eserinin müellifinin itikaddaki temel yaklaşımlarına uygun olması gereğine dikkat çekip Hanefî-Mâtürîdîliğe dayalı bir fıkıh usulü inşa etmeyi hedefleyen Alâeddin es-Semerkandî'nin özel bir yer işgal ettiği görülür. Alâeddin es-Semerkandî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin günümüze ulaşmayan fıkıh usulüne dair Meʾâḫiẕü'ş-şerâʾiʿ adlı eserinden birçok pasaj içeren Mîzânü'l-uṣûl'ünde, fıkıh usulü alanında yazılan

eserlerin çoğunun Hanefîler'e usulde (itikad) muhalefet eden Mu'tezile'ye ve fürûda (fıkıh) muhalefet eden hadis ehline ait olduğu için bunlara dayanmanın ikisinden birinde hata yapmaya yönelteceğini belirttikten sonra Hanefî ilim muhitinde fıkıh usulü sahasında kaleme alınan eserleri iki grupta değerlendirir. Birinci gruba yerleştirdiği Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin

Meʾâḫiẕü’ş-şerâʾiʿ ve Kitâbü’l-Cedel’i ile onun hocalarının ve öğrencilerinin yazdıkları eserleri fürû ve usulü birleştiren, şer‘î ve aklî ilimlerde derinleşen âlimler tarafından kaleme alınması yönüyle son derece sağlam ve doyurucu bulur. İkinci gruptakileri ise fürûun inceliklerine inmeleri ve sistematik biçimde yazılmaları bakımından överken -isim vermeden-bunların müelliflerinin usulün (akaid) inceliklerinde, özellikle aklî önermeler konusunda mahir olmadıkları için farkına varmadan bazı hususlarda Hanefî karşıtı görüşlere kapıldıklarını ifade eder (I, 97-99; bu ifadelerle ilgili değerlendirmeler için bk. Bedir, s. 22-32). Ancak Alâeddin es-Semerkandî tarafından benimsenen yöntemin, özellikle Hanefîlik içinde Sadrüşşerîa ile birlikte geleneksel fukaha yönteminin felsefe-mantık diliyle yeniden ifade edilmesi ve artık belli bir kelâm mezhebine bağlılıktan çok nazarî meseleleri yeniden inşâ ve tercih etmeye dayalı tahkik tavrının yaygınlaşması sebebiyle Lâmişî dışında takipçi bulamadığı söylenebilir.

c) Müteahhirîn Dönemi Yazım Metodu. VI. (XII.) ve özellikle VII. (XIII.) asırdan itibaren usul kitaplarının fıkıh ve kelâm mezhepleriyle ilgisi belli ölçüde devam etmekle birlikte kelâm ilminin felsefîleşmesine paralel şekilde, giderek felsefî ve mantıkî kavram ve düşünce unsurları usul eserlerinde ağırlık kazanmaya başlamış, İslâm düşüncesinde teorik alanlar için ortak bir ilim dili olarak geliştirilen felsefe-mantık dili fıkıh usulü kitaplarının da yazım dili haline gelmiştir. Bu tarz yazımın en temel özellikleri, fıkıh usulünün incelediği meseleleri gittikçe artan bir oranda pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele almak, önceki asırlarda fıkıh usulüne ait görülmeyen çeşitli meselelerle meşgul olmak, usûl-i fıkhı kelâm gibi teorik yönü baskın ve yalnız fıkhın değil bütün İslâmî ilimlerin metodolojik ve felsefî esaslarını tesbit eden bir ilim durumuna getirmeye çalışmaktır. Fıkıh usulünün kuruluş dönemindeki işlevi, bu dönemdeki yazım tarzıyla birlikte büyük ölçüde fıkhın felsefesini yapma yönünde değişmiştir. Bu yazım şekli aynı zamanda kelâm ilminin felsefîleştiği, yani konusunu varlık olarak değiştirip İbn Sînâ’nın metafiziğinden hareketle yöntem ve meselelerini yeniden ifade ettiği dönemde yaygınlaştığından kelâm ilmindeki dönüşüm ve değişim metafizik ilkeleri kelâma dayanan fıkıh usulüne belli ölçüde tesir etmiştir. Bu eserlerde genel olarak İslâmî ilimler arasında bir bütünlük sağlama ve bunlar için ortak bir ilim dili geliştirme arayışının sürdüğü bu dönemde fıkıh usulünü fıkhî veya kelâmî bir mezhebin sözcüsü olmaktan çıkarıp tahkik, tercih ve inşâ usulleriyle onu

yeniden yapılandırmanın ve bütün İslâmî ilimler için ortak bir metodoloji ve fıkhın felsefesi haline getirmenin amaçlandığı söylenebilir.

Gazzâlî sonrasında eser veren ve felsefe-mantık dilini eserlerinde kullanan usulcülerin birçoğu, mensup bulundukları kelâm mezhebi ne olursa olsun tıpkı aklî-felsefî ilimler arasında var olduğu kabul edilen hiyerarşi gibi İslâmî ilimler arasında da bir hiyerarşinin bulunduğu yolunda Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'da dile getirdiği görüşü (I, 18-20) benimseyip geliştirmiş ve kelâmın bütün dinî ilimlerin -hatta bazılarına göre bütün ilimlerin-başı sayıldığını kabul etmiştir. Kelâmın bu konumu mevzuunun genişliğiyle temellendirilir. Bu görüşe göre kelâmla fıkıh usulü arasında küllîlik-cüz'îlik ilişkisi vardır; kelâm diğer bütün ilimlere olduğu gibi usule de ilkelerini sağlamakta, fıkıh usulü meşruiyetini kelâmdan almaktadır. Ayrıca fıkıh usulü kelâmla fıkıh arasında ara konumdadır ve ilkinden temel ilkelerini elde ederken ikincisine ilkelerini vermektedir. Gazzâlî'nin başlattığı mantıkla ilgili girişin -Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır'ında ve İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr'inde görüldüğü gibi-bazı eserlerde devam ettirilmesi felsefe-mantık yönelimli usul eserlerinin karakteristik özellikleri arasında sayılabilir. Mantık ilmi medreselerde standart ders haline geldikten sonra fıkıh usulü kitaplarının başına buna dair bir giriş konmasına gerek görülmemişse de artık okuyucunun mantığı iyi bildiği var sayılarak çeşitli bölümler içerisinde mantık kavramları bolca kullanılmıştır. Necmeddin et-Tûfî'nin Ravżatü'n-nâẓır'ı esas alarak yazdığı Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża adlı hacimli şerh, İbn Kudâme'nin mantığı usule dahil etme hususunda Gazzâlî'yi takip etmesine yönelttiği eleştiri, fıkıh usulü yazım tarzlarını tasnif ve tahlil etmesi gibi özellikleri bakımından dikkate değer bir eserdir. Aynı dönemdeki diğer bir gelişme, Gazzâlî'nin fıkıh usulüne karıştırılmasından şikâyet ettiği -daha sonraları fıkıh usulünün istimdad ettiği ilimler olarak kabul edilecek olan-dil, fıkıh ve kelâma ait ilkelere Seyfeddin el-Âmidî ve Molla Fenârî gibi usulcülerin eserlerinin girişinde ayrı bir bölüm halinde yer vermesinin usul eserlerinin konu tasnifini ve tertibini etkilemesidir.

Bu dönemde Hanefî ve Şâfiî metotlarının birleştirilmesi amacıyla yazıldıkları açıkça ifade edildiğinden karma metot denilen eserlere İbnü's-Sââtî'nin Bedîᶜu'n-niẓâm'ı ile (İbn Haldûn, s. 427) İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr'i örnek gösterilir. Hanefî kitaplarına mahsus olduğunu belirttiği (s.

271) ehliyete ârız olan hallere dair bir başlık açması yanında esere Gazzâlî gibi mantık özetiyle başlayarak farklı eğilimlerin içerik özelliklerini de birleştiren İbnü'l-Hümâm'ın eseri önemli fakat yoğun, veciz üslûbuyla metninden ziyade şerhlerinden istifade edilebilecek nitelikte bir kitaptır. Mütekellimîn metodunun temel örneklerini, bilhassa Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed'i ile Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sını esas alıp bunların muhtevasını yeniden telif eden Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ü ile Âmidî'nin el-İḥkâm'ı fıkıh usulü meselelerinin felsefî ve mantıkî kavramlarla ifade edilmesine öncülük yapan, müellifi Şâfiî ve Eşʿarî olsun olmasın daha sonra yazılan usul eserlerinin önemli bir kısmına ya ihtisar / şerh / hâşiye olarak veya temel kaynakları arasında yer alarak damgasını vuran eserlerdir. Bu gruptaki en etkili kitaplar içinde Şehâbeddin el-Karâfî'nin Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl'ü ile Tenḳīḥu'l-fuṣûl adlı muhtasarı ve buna yazdığı Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kādî Beyzâvî'nin özellikle sonraki Şâfiî ulemâsı tarafından çokça okunan ve şerhedilen Minhâcü'l-uṣûl adlı muhtasar eseri, Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-Hâcib'in Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel'i ile buna yazdığı Muḫtaṣarü'l-Müntehâ'sı (el-Muḫtaṣar) sayılabilir. Bu dönemin eserlerinden, Tâceddin es-Sübkî'nin kendi zamanına kadar yazılan 100 civarında usul kitabındaki konuları ve görüşleri derleyip özetleyerek meydana getirdiği Cemʿu'l-cevâmiʿ ile Bedreddin ez-Zerkeşî'nin bütün usul meselelerini bir araya getirmeyi amaçladığı kapsamlı eseri el-Baḥrü'l-muḥîṭ'ini bilhassa zikretmek gerekir.

Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşan mütekaddimîn Hanefî usulünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun biçimde, aklî ve felsefî ilkelere

dayalı olarak felsefe-mantık diliyle ve bazı katkı ve sorularla birlikte yeniden ortaya koyan Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl adlı muhtasar metni ve bu metin üzerine yine kendisinin kaleme aldığı et-Tavżîḥ adlı şerh ile Teftâzânî'nin bu şerhe yazdığı ve müellife önemli eleştiriler yönelttiği et-Telvîḥ adlı hâşiye asırlar boyunca Osmanlı medreselerinde okutulmuş, eserin gerek metni gerek müellifin şerhi gerekse et-Telvîḥ üzerine şerh, hâşiye ve ihtisar şeklinde birçok çalışma yapılmıştır. Sadrüşşerîa'nın et-Tavżîḥ'te ele aldığı bazı meseleler ve özellikle hüsün-kubuh hakkında başlattığı dört mukaddime geleneği ulemâ arasında yeni tartışma alanları

açmış, bu konuda müstakil risâleler kaleme alınmıştır (bk. TENKCHU'l-USÛL). Sadrüşşerîa'nın önemli bir katkısı da o zamana kadar yalnız felsefenin konusu kabul edilen ukūl-i erbaa nazariyesini fıkıh usulünün insan tasavvuru ve ehliyet bahsi içerisinde ele alarak ve özellikle bu mertebelerden "akl bi'l-meleke"yi mükellefiyetin dayanağı olarak tesbit eden Beyzâvî'yi takip ederek bir fıkıh usulü konusu haline getirmesidir (Köksal, sy. 40 [2011], s. 40). Sadrüşşerîa sonrasında Osmanlı döneminde telif edilen usul eserlerinden Molla Fenârî'nin Fuṣûlü'l-bedâyiʿi ile Molla Hüsrev'in Mirḳātü'l-vüṣûl'ü ve şerhi Mirʾâtü'l-uṣûl'ünün özel bir yeri vardır. Bunlardan ilki, önceki literatürü takip etmeyen ve usulle ilgili tartışmaları iyi bilmeyen kimselerin yeterince istifade edemeyeceği yoğunlukta ve Osmanlı ulemâsının da çok değer verdiği bir eserdir. Ancak geniş hacmi ve üslûp özelliği sebebiyle öğretim amaçlı kullanımı ve üzerine yapılan çalışmalar sınırlı kalmıştır. Molla Hüsrev'in Mirḳātü'l-vüṣûl ve şerhi Mirʾâtü'l-uṣûl, et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ'ten büyük ölçüde faydalanılarak kaleme alınmış, ilki kadar orijinal değilse de yaygın olarak incelenen meseleleri tercih ve ifade ediş tarzı bakımından Osmanlı âlimleri nezdinde rağbet görüp medreselerde okutulmuş, üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bunların en önemlisi, dikkate değer tahkik ve düşünceler içeren ve klasik fıkıh usulünün kapsamlı eserlerinin sonuncusu sayılan Mevlânâ Mehmed İzmîrî'nin hâşiyesidir. XVIII. yüzyıl âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'i veciz olması yanında Mecelle'nin kaynaklarından birini teşkil eden küllî kaidelere dair bölümüyle dikkat çekicidir. Bu kitap aynı zamanda hıristiyan bir Osmanlı bürokratı ve ilim adamı olan Sava Paşa'nın Etude sur la théorie du droit musulman adlı eserinin fıkıh usulüne dair konularının ana kaynağını teşkil etmiştir. Güzelhisârî'nin Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ üzerine yazdığı Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ adlı şerh de ilgi görmüştür.

Ca'feriyye'nin fıkıh usulü alanında diğer mezheplerden farklı yaklaşımlarının en önemlisi mâsum imam anlayışına bağlı olarak delil tasavvurunda kendini gösterir. Ca'ferî usulünün tarih boyunca Mu'tezilî ve Sünnî usulünde geliştirilen kavram ve düşüncelerle etkileşim içinde bulunduğu, bunun yanı sıra deliller ve fıkhî hükümlerin elde ediliş metotları hususunda kendine mahsus farklılıkları ilgili eserlerde yansıttığı söylenebilir. Delillerin bir bölümünün "usûl-i ameliyye" genel başlığı altında ele alınması bu eserlerin sistematik bakımdan bir farklılığı kabul edilebilir. Ca'ferî âlimlerinden günümüze ulaşan ilk usul eseri Şeyh

Müfîd’in kaleme aldığı et-Teẕkire bi-uṣûli’l-fıḳh’tır. Şeyh Müfîd’in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ’nın eẕ-Ẕerîʿa fî ʿilmi uṣûli’ş-şerîʿa, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Mebâdiʾü’l-vüṣûl, Ahund Molla diye bilinen Muhammed Kâzım Horasânî’nin Kifâyetü’l-uṣûl adlı eserleri Ca‘ferî usulünün en çok referans gösterilen kaynakları arasındadır. Son devir Şiî âlimlerinden Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr’ın Dürûs fî ʿilmi’l-uṣûl’ü günümüzde en çok okunan Ca‘ferî usul eserleri arasında yer alır (Mezheplerin fıkıh usulü literatürü hakkında toplu bilgi için ilgili maddelere bk.).

Öte yandan klasik anlamda bir fıkıh usulü kitabı olmayıp bu ilmin bazı temel meselelerine yoğunlaşan veya bunları farklı ve daha genel açıdan ele alan eserler de yazılmıştır. Meselâ Selefî yaklaşıma sahip bir âlim olan İbn Kayyim el-Cevziyye fıkıh usulüyle ilgili birçok konuyu incelediği İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn adlı eserinde fürûu esas alan usul yazma eğilimine yakın durmakta ve bu ilmin temel konusu kabul edilen birçok kelâmî-nazarî meseleyi dışarıda bırakmaktadır. Mâlikî fakihi Şâtıbî’nin kendi döneminde pek dikkat çekmeyen, XIX. yüzyıldan itibaren yoğun ilgi gören el-Muvâfaḳāt’ı maslahat kavramına özel vurgu yapması ve makāsıd eksenli incelemeleri bu ilim içinde bir alt dal oluşturacak biçimde genişletmesi yönüyle usul literatüründe seçkin bir yere sahiptir.

XIX ve XX. yüzyıllardaki yenilikçi, ıslahçı ve modernist hareket ve şahsiyetler üzerinde büyük etkisi olan Şevkânî’nin İrşâdü’l-fuḥûl’ü herhangi bir mezhebe bağlı olmaksızın yazılan mukayeseli bir eser hüviyetindedir ve özellikle sünnet bölümü dikkat çekicidir. M. Reşîd Rızâ ve Sıddîk Hasan Han gibi şahsiyetlerin çabalarının da etkisiyle şöhreti yayılan İrşâdü’l-fuḥûl sonraki fıkıh usulü kitapları için kaynak teşkil etmiş ve İslâm dünyasının eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Sıddîk Hasan Han’ın Ḥuṣûlü’l-meʾmûl’ü Şevkânî’ye ait eserin bir muhtasarı mahiyetindedir. Son nesil Osmanlı ulemâsından Büyük Ali Haydar Efendi’nin Usûl-i Fıkıh Dersleri, klasik Hanefî usul kitaplarındaki üslûp ve muhtevayı Türkçe’ye aktarmadaki başarısıyla, Seyyid Bey’in Usûl-i Fıkıh: Medhal ve Usûl-i Fıkıh Dersleri de fıkıh usulü ile kelâm ilmi arasında kurduğu üst düzey irtibatlar ve bilhassa -bir kısmına dönemin şartlarının etkisiyle-geniş yer verdiği hilâfet, hüsün-kubuh, irade, kazâ ve kader, adalet gibi meseleler dolayısıyla önemli eserlerdir. Mahmud Esad

Seydişehrî'nin Telhîs-i Usûl-i Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh, İsmail Hakkı İzmirli'nin Usûl-i Fıkıh Dersleri ve İlm-i Hilâf adlı kitapları da bu dönemin kayda değer eserleri arasında yer alır.

XX. yüzyılın başlarından itibaren bazı yönleriyle klasik tarzdan farklılaşan modern bir fıkıh usulü yazımının başladığı görülür. Muhammed el-Hudarî'nin Uṣûlü'l-fıḳh adlı kitabının öncülük ettiği bu tarzdaki eserlerin genel özellikleri klasik metinlerdeki bol terimli yoğun üslûbu basitleştirmek, delillere ve metotlara dair farklı usul ekollerinin anlayış ve kabullerini kaynaştırıp birleştirmek, geniş tartışmalara fazla dalmadan usul ilminin temel meselelerini genel bir çerçeve içinde sunmaktır. XX. yüzyılda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki eğitim kurumlarında okutulan bu eserler, aynı zamanda İslâmî ilimlerde uzman olmayan ve klasik metinlere nüfuz edemeyen aydınların İslâm hukuk metodolojisi ve felsefesine dair bilgi edinmesini de sağlamıştır. Çağdaş araştırmacılardan Hasan Hanefî'nin Mine'n-nas ile'l-vâḳıᶜ: Muḥâvele li-iᶜâdeti binâʾi ᶜilmi uṣûli'l-fıḳh adlı hacimli eseri, fıkıh usulünü yeniden inşa etmek amacıyla usul literatürünü analitik biçimde ele alan dikkate değer bir çalışmadır.

Usûl-i Fıkhın İçeriği ve Konularının Tertibi. V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında vefat eden Bâkıllânî, Kādî Abdülcebbâr ve Debûsî'nin bu ilmin içeriğinin belirlenmesinde önemli rol oynadıkları, özellikle Debûsî'nin Taḳvîmü'l-edille'si ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muᶜtemed'iyle birlikte fıkıh usulünün gerek muhteva gerekse ifade bakımından olgunluğa kavuştuğu, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî ile onları izleyen âlimlerin eserlerinde bu ilmin muhtevasının

nihaî bir şekil aldığı görülür. Bununla birlikte bu alandaki eserlerin hemen hepsinde değişmez konular bulunduğu gibi müelliflerin ilmî mensubiyeti, kişisel birikim ve entelektüel eğilimlerine göre değişiklik gösteren konular da vardır. Meselâ aklın mahiyeti ve özellikleri konusu birçok usulcünün eserinde yer almazken bazı mütekellimîn usulcüleriyle Sadrüşşerîa ve Molla Fenârî gibi muahhar Hanefî usulcülerin eserlerinde genişçe tartışılmaktadır. et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ'te hüsün-kubuh meselesini bütün neticeleriyle birlikte tahlil eden "mukaddimât-ı erbaa" da bunun örneklerindendir. Aynı asırda yazılan usul eserlerinde bile muhtevanın önemli ölçüde farklılıklar taşıdığına dikkat çeken Vâil B. Hallâk (Wael B.

Hallaq) bazı kitaplarda diğerlerindeki alışılmış başlıkların hiç yer almadığını ve Yunan mantığıyla ilgili bilgiler, kelâm ilminde işlenen ilim teorileri, hurûf-ı meânî, fıkhın yardımcı kaynakları gibi birçok konunun fıkıh usulüne dahil edilip edilmeyeceği hususunda farklı tercihler yapıldığını belirtir (Law and Legal Theory, s. 179-180).

Fıkıh usulü kitaplarında tasavvuf konularına fazla yer verilmez. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın Ḳavâʿidü'l-aḥkâm adlı eseri, meselelere orijinal yaklaşımı yanında usul bahisleriyle tasavvuf konuları arasında sık sık irtibat kurması yönüyle de usul literatüründe ayrı bir yere sahiptir. Bütününe tasavvufî bir neşvenin hâkim olduğu bu eser dışında meselelerin ele alınış ve ifade ediliş tarzı bakımından diğer usul eserlerinden farklılık taşımamakla birlikte bazı tasavvuf konularına da yer verilen birkaç esere rastlanmaktadır. Hasan b. Muhammed el-Attâr, Celâleddin el-Mahallî şerhine yazdığı hâşiyede, Tâceddin es-Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eserini tasavvufî bilgi ve öğütler içeren bir bölümle sonlandırmasını temellendirirken tasavvufun zannedildiği gibi mebâdî ve maksatları bulunan müdevven bir ilim olmayıp bütün şer'î ilimlerle alet ilimlerinin semeresi olduğunu ifade ederek Sübkî'nin tutumunun iki farklı ilmin konularını birbirine karıştırma değil bütün İslâmî ilimlerin tahsili sonucunda elde edilmesi gereken mânevî faydanın ifadesi şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî, II, 513).

Bazı usulcüler kitaplarındaki tertibin mantığını açıklarken bunlardan bir kısmı çeşitli yerlerde ortaya koydukları yaklaşımlarla zımnî tasavvurun anlaşılmasını sağlamıştır. Bir müellifin, kitabında hangi meseleleri hangi sıraya göre incelediğinin tesbit edilmesi, onun fıkıh usulü tasavvurunu ve bu ilmin mahiyetine dair temel düşüncesini anlayabilme açısından özel bir öneme sahiptir. Aynı müellifin zaman içerisindeki düşünce gelişiminin sonucu olarak veya farklı ihtiyaçları karşılamak üzere farklı muhtevada birden fazla fıkıh usulü metni yazma durumunu ise ayrıca değerlendirmek gerekir. Bir kısım müellifler usul tertibini, bu ilmin konu ve kavramlarından birini (özellikle delilleri veya hükümleri) merkeze alıp diğerlerini onun etrafına yerleştirmek suretiyle kurgulamışlardır. Bir ilmin ana hatlarını ve esaslarını kuşatamayan kişinin onun inceliklerine ve hedeflerine erişmesinin ümit edilemeyeceğini belirten Gazzâlî (el-Müstaṣfâ, I, 15) fıkıh ve usul faaliyetinin neticesinde elde edilen semere olan şer'î hükmü ve semere

kelimesinin türevlerini esas alarak -mantık içerikli bir genel mukaddimeden sonra-fıkıh usulünün konularını dört ana bölüm halinde sıralamıştır: Semerenin elde edileceği kaynaklar (deliller), elde edilen semere (hükümler), semere elde etme keyfiyeti (kaynaklardan hüküm çıkarma metotları) ve semereyi elde edecek kişi (müctehid). Usul konularının tasnifinde belli bir olgunluk derecesine işaret eden, ancak sonraki usulcüler tarafından çeşitli sebeplerle devam ettirilmeyen bu kurgunun ana hatları günümüz eserlerinde genellikle benimsenmektedir. Fıkıh usulü kitaplarının tertibinde rol oynayan önemli bir nokta da birçok usul müellifi tarafından fıkıh usulünün en çok yararlandığı kelâm, fıkıh ve Arap dil bilimiyle alâkalı tanım ve önermelerin bu ilme dair meselelerden önce giriş mahiyetindeki bir bölümde ele alınmasıdır. Bilindiği kadarıyla fıkıh usulü açısından bu üç ilmin önemine dikkat çeken ilk usulcü İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (Burhân, I, 7-8). Cüveynî'yi ve Gazzâlî'yi takiben fıkıh usulü mebdelerinin bu üç ilimden elde edildiğini İbn Berhân, İbnü'l-Hâcib, Seyfeddin el-Âmidî, Şehâbeddin el-Karâfî, İbnü's-Sââtî, İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî, Şevkânî gibi usulcüler de ifade etmiş ve eserlerinin tertibinde bu hususu gözeterek kelâm, dil ve ahkâmla ilgili konuları "mebâdî" başlığı altında incelemiştir.

Seyfeddin el-Âmidî, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî ve Molla Fenârî fıkıh / şer'î ahkâmla ilgili mebdeleri şer'î hüküm, hâkim, mahkûm fîh, mahkûm aleyh şeklinde dört bölümde inceler (el-İḥkâm, I, 117 vd.; Nihâyetü'l-vüṣûl, I, 130 vd.; Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, s. 159 vd.). Onların hüküm bahislerini fıkıh usulünün ana konuları arasına değil bir nevi mukaddime sayılabilecek mebâdî konuları arasına dahil etmeleri fıkıh usulünün mevzuunu yalnız deliller olarak tesbit etmeleriyle doğrudan irtibatlıdır. Fenârî'nin eserinin bir başka özelliği tertibinde mebâdî tasavvurunun -diğer hiçbir usul eserinde rastlanmadığı ölçüde-tayin edici bir rol oynamasıdır ve iki ciltlik Fuṣûlü'l-bedâyiʿ in bir cildi tamamen mebâdîye ayrılmıştır (İbn Cüzey'in hükümleri esas alan beş bölümlü tertibi için bk. Taḳrîbü'l-vüṣûl ilâ ʿ ilmi'l-uṣûl, s. 92; Necmeddin et-Tûfî'nin fıkıh usulü eserlerinin tertibine ilişkin yedi farklı örnek üzerinden yaptığı açıklamalar için bk. Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, I, 97-108; Hallâk'ın fıkıh usulü kitaplarındaki muhtevanın sıralandırılmasına dair bazı şekillerle ilgili tesbitleri için bk. Law and Legal Theory, s. 180-181).

İctihad bahislerinin usûl-i fıkıh içerisinde müstakil bir yere sahip bulunduğunu kabul edenler yanında bunun tamamlayıcı, ikincil öneme sahip bir bahis olduğunu söyleyenler de vardır. Muahhar dönemde bu ikinci eğilimin hâkim duruma geldiği söylenebilir. Bu eğilimi benimseyen âlimlerin bir kısmı konuyu kıyas bahsinin bir tamamlayıcısı şeklinde ele almış, bir kısmı da eserlerinin hâtime bölümlerinde yer vermiştir. Taklid bahsiyle ilgili olarak da taklidin ictihadın mukabili olduğu için mi, yoksa müctehidin delillerden hüküm çıkarması gibi mukallit de müctehidin sözünden hüküm elde ettiği için mi bu ilim içerisinde yer aldığı tartışma konusudur ve âlimlerin genel kanaatine göre birincisi daha doğrudur.

Fıkıh usulünün içeriği dört bölümlü taksime göre şöylece özetlenebilir: 1. Edilletü'l-ahkâm. Bu bağlamda edille genellikle, kitap gibi ana kaynakların yanı sıra şer'u men kablenâ gibi tâlî kaynaklarla tâlî kaynak görevi yüklenen kıyas gibi metotları ve sedd-i zerâyi' gibi prensipleri topluca ifade eden bir kavram olarak düşünülmüştür. Gazzâlî kıyasın hüküm çıkarma metotları arasında incelenmesi gerektiğini söyler. 2. Hüküm bahisleri. Hüküm teorisi diye nitelenebilecek bu bölüm de dört başlık içerir: a) Hüküm ve kısımları: Hükmün tanımı ve hükümlerle ilgili terminoloji; b) Hükme konu fiiller / mahkûm fîh: Bir fiilin yükümlülüğe konu olmasıyla ilgili şartlar ve hükmün koruduğu hakkın aidiyeti, sorumluluk ve hak teorilerine esas teşkil edecek ilke, tahlil ve açıklamalar; c) Hükme muhatap olan kişi / mükellef / mahkûm aleyh: Hak sahipliğinin ve yükümlülüğün temelini oluşturan nitelikler ve ehliyet teorisi; d) Hükmün menşe

anlamında kaynağı / hüküm koyma yetkisi / hâkim: Kelâm ilminde yer alan hüsün-kubuh tartışmasının uzantısı niteliğindeki bu konunun fıkıh ve fıkıh usulü açısından önem taşıyan yönü, kendisine dinî bildirim ulaşmamış kişilerin dinen yükümlü sayılıp sayılmayacağının ve gerek dinî bildirim bulunmayan durumlarda gerekse dinî bildirimlerin gerekçe ve amaçlarını kavramada aklın rolünün belirlenmesine ışık tutmasıdır. 3. Hüküm istinbat metotları. Nasların yorumuyla ilgili kurallar, deliller arasındaki zıt ilişkiler ve zıtlığı (teâruz) giderme yolları. Esasen yorum sınırını aşan hüküm çıkarma metotları (özellikle kıyas ve istislâh) bu bölüme uygun düşmekle birlikte bunlar genellikle "edilletü'l-ahkâm" kapsamında ele alınmıştır. Makāsıdü'ş-şerîa konusu yeni eserlerde ayrı bir başlık altında bu bölüm içinde incelenir; klasik fıkıh usulü eserlerinde ise değişik bahisler arasına

serpiştirilerek işlenmiştir. 4. İctihad ve taklid. Fıkıh usulü açısından bu bölümün en önemli kısmı, müctehidde aranacak özellikler ve bununla yakın ilişkisi bulunan ictihadın bölünüp bölünemeyeceği konusudur.

Usûl-i Fıkhın Amacı ve İşlevi. Fıkıh usulünün faydası ve gayesi klasik dönem terminolojisiyle kısaca şer‘î-amelî hükümleri bilmektir. Ancak bunun açılımını yansıtan tanımlara göre fıkıh usulünün varlık sebebi ve üstlendiği görev, bu hükümlerin hangi kaynaklardan hangi metotlarla elde edilebileceğini ve bu iş için gerekli küllî kaideleri belirlemek, nihaî amaç (gayenin gayesi) ise bu bilgi sayesinde dünya ve âhiret saadetine erişmektir. Usul âlimlerinin bu ilmin önemini ve değerini vurgulayan ifadelerinde vahyin kesilmesiyle birlikte ilâhî iradenin keşfi için ictihadın özel bir önem kazandığı, böylece şer‘î hükümleri beyan işlevini müctehidlerin üstlendiği, bunun da ancak hükümlerin dayandığı prensipler ve kaynaklar üzerinde akıl yürütmek, bunları derinliğine incelemek ve fetvalara temel teşkil edecek kuralları ortaya koymakla mümkün olacağı, fıkıh usulünü bilmeyenin taklid seviyesini aşamayıp avamdan sayılacağı belirtilir.

Fıkıh usulü eserlerinde bu ilmin işlevine ışık tutan tartışmalardan biri, delillerden hüküm çıkarmanın müctehidlere ait bir iş olmasından hareketle bu ilmin müctehidlere mahsus olup olmadığı meselesidir. Bazıları bunun bir müctehid ilmi olduğunu ifade ederken bazıları da tefsir âlimlerinin ve hadis şârihlerinin bu ilimden yardım aldığına ve fıkhî hükümleri delilleriyle bilmenin bu ilim sayesinde gerçekleştiğine dikkat çekerek fıkıh usulünün müctehidler dışındaki ilim adamlarına da hitap ettiğini söylemiştir. Bazılarına göre ise fıkıh ilmi müctehidlere mahsustur, fıkıh usulü ise böyle değildir. Diğer bir tartışma, müctehid ve usulcü kimliklerinin mukayesesi ve ictihad yapabilmek için fıkıh usulüne ne kadar ihtiyaç duyulduğu üzerinden yürütülür. Bu tartışmalarda ictihad kavramının ilk çağrıştırdığı anlam fürû-i fıkıh çerçevesindeki meselelerin çözümü için ortaya konan çaba ise de bu tür ictihadın tutarlı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi ve bu faaliyetin disipline edilebilmesi için ihtiyaç duyulan fıkıh usulü kurallarının da esasen birer ictihad ürünü sayıldığı göz ardı edilmemelidir (Dönmez, II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, s. 249).

Usûl-i fıkhın amacı ve yararıyla ilgili teorik anlatımlar daha çok fıkhî hükümlerin elde edilmesinde onun gerekliliğine odaklansa da bu ilmin

kuruluş dönemindeki temel veya ikincil işlevinin, ilgili fıkıh doktrinine ait fürû hükümlerinin dayanaklarını ve elde ediliş yöntemlerini açıklayıp bunlar arasındaki tutarlılığı ve mezhep görüşlerinin meşruiyetini ispat ederek bunu diğerlerine karşı savunmak olduğu birçok klasik usul âlimi tarafından açıkça veya dolaylı biçimde ifade edilmiştir. Eserini belirli bir mezhebin fürû hükümleriyle ilgili dayanak ve yöntemleri açıklamak için kaleme aldığını açıkça söyleyen usul âlimleri arasında İbnü'l-Kassâr, Bâcî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Serahsî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, İbnü'n-Neccâr, Ali b. Süleyman el-Merdâvî, Tûfî, Alâeddin es-Semerkandî, İsnevî, Ruhûnî, Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Lahhâm, Şehâbeddin el-Karâfî ve Kirmastî sayılabilir. Bazı müellifler mezhep savunmasının ilm-i hilâfa ait bir iş olduğunu, fıkıh usulünün ise üretici ve ileriye dönük olma yönüyle ondan ayrıldığını ileri sürer (İbn Kemal, s. 7; Güzelhisârî, s. 12). Öte yandan felsefe-mantık dilini kullanan usulcülerin fıkıh usulünü daha çok İslâmî ilimlerin genel bir metodolojisi olarak temellendirmek istedikleri söylenebilir. Nitekim tefsir ve hadis âlimleri, âyet ve hadislerin anlaşılıp yorumlanmasıyla ilgili delâlet ve dil meselelerinde sık sık fıkıh usulüne atıfta bulunur (bu konudaki zemin birliğiyle ilgili bir açıklama için bk. Kâfiyeci, s. 11). Farklı ilimlere dair çalışmaları müteahhirîn dönemi ilim anlayışının temsil edici metinleri olarak kabul edilen Teftâzânî de bu noktaya dikkat çekmek için fukahanın bu eserlerde fıkhî incelikleri dayandırdıkları fıkıh meselelerine çokça yer vermeleri sebebiyle fıkıh usulünün fıkha özgü olduğunun sanıldığını söyler (et-Telvîḥ, I, 52). Fıkıh usulünün metodolojik bir model halinde benimsenmesi İslâmî ilimlerle sınırlı kalmamış, nahiv usulü ve tarih usulü gibi ilimler üzerinde de bu etki açık biçimde görülmüştür (Süyûtî, s. 2-3; Makdisi, The Rise of Colleges, s. 79; Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi, bk. bibl.). Hatta birçok tabibin aynı zamanda fakih olması sebebiyle tıp ilminin dahi metodolojik bakımdan fıkıhtan ve usulünden yararlandığı, İbnü'l-Lebbûdî'nin Tedḳīḳu'l-mebâḥiṡi'ṭ-ṭıbbiyye fî taḥḳīḳi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye ʿalâ ṭarîḳi mesâʾili ḫilâfi'l-fuḳahâʾ adlı eserinin bunun bir örneğini teşkil ettiği söylenir (Makdisi, The Rise of Colleges, s. 260).

Çağımız araştırmacıları arasındaki hâkim eğilim, fıkıh usulünün esas işlevinin, müslümanların mevcut ve geleceğe yönelik ihtiyaçlarıyla ilgili yeni ictihadlar yapılmasını temin eden bir metodoloji oluşturmaktan çok geçmişteki ictihadların doyurucu bir açıklamasını ortaya koyma ve

tutarlılığını denetleme olduğu yönündedir. Ancak bu görüşü benimseyenlerin de içinde bulunduğu birçok araştırmacı, fıkıh usulünün işlevinin bununla sınırlı düşünülmemesi gerektiğine dair açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamaların başlıcaları şöylece özetlenebilir: Fıkıh usulü bütünüyle sonradan gerçekleştirilen bir düşünme faaliyeti olmayıp kökleri fıkıh kadar eskiye dayanır ve İslâm hukukunun ruhu denilebilecek her şey fıkıh usulü literatüründe yer alabilir (Weiss, s. xi-xiii); fıkıh usulü, teşekkül dönemini takiben fıkıh doktrinlerinin ciddi tahlillere tâbi tutulması sürecinin doğal bir ürünüdür ve yukarıda belirtilen esas işleviyle ilgili tesbit bu ilmin yeni fıkhî çözümler üretmeye katkı sağlayamayacağı anlamına gelmez (Dönmez, İslâmî İlimlerde Metodoloji, I, 663-664); fıkıh usulü salt nasları ilkten anlamanın değil teşrî‘ sürecine ilişkin olarak olup biteni anlamanın yöntemidir (Apaydın, sy. 1 [2003], s. 10); usûl-i fıkhın işlevini değerlendirirken onun İslâm düşüncesinin olgunlaşmasıyla ortaya çıkan genel Sünnî çerçeveyle fürûun nasıl uyum içinde olduğunu gösterme amacı da göz önünde bulundurulmalıdır (Bedir, s. 44-45); dört mezhep âlimlerince ortaya konan fürû-i fıkıh birikimini bir sisteme kavuşturup rasyonel hale getirme de fıkıh usulünün önemli bir işlevidir; İslâm dünyasında gerçekleşen değişimlere cevap verme yahut adapte olma kabiliyetine sahip

dinamik bir hukuk düşüncesi olan fıkıh usulünün anlaşılması İslâm'ın ve İslâm entelektüel tarihinin anlaşılmasına büyük katkı sağlar (Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, s. IX); başlangıçta gelenekselciliğin sahip olduğu hem iman hem de amel üzerine bina edilmiş kurtuluş anlayışına cevap veren bir ilim olması sebebiyle geleneksel dinî ilimlerin zirvesinde yer alan fıkıh usulü V. (XI.) asırdan itibaren kelâmla fıkıh arasında köprü vazifesi görerek Sünnî kelâm kitaplarında ifade edilen ilke ve değerleri değerlendirme, kelâmla birlikte Sünnî çerçeveyi oluşturma ve müslüman toplumun meşruiyet sınırlarını belirleme işlevini görmüştür (Makdisi, The Rise of Colleges, s. 8; Ibn ‘Aqil, s. 84); fıkıh usulü yalnız nasların hüküm ifade ediş keyfiyetini anlama metodolojisi değil bütün bir sosyal varlık alanını hem tasvir hem de yeniden inşa edip sürdürmeyi amaçlayan, bu haliyle hukuk, ahlâk, bilim ve sanat alanlarını temellendirmeyi hedefleyen Batılı disiplin ve yaklaşımlarla mukayeseye elverişli bir toplumsal teori şeklinde görülmelidir (Görgün, I, 685-698).

Günümüz teorik hukuk disiplinleriyle karşılaştırıldığında fıkıh usulünün

genel içeriği öncelikle onu İslâm hukuk metodolojisi olarak nitelendirmeye elverişli görünmekle birlikte usul eserlerinde yer alan fıkhın / hukukun kaynakları ve amaçlarıyla ilgili analiz ve değerlendirmeler, bilhassa geç dönem âlimlerince usulün temel meseleleriyle ilişkilendirilip birer usul problemi haline getirilen akıl, yükümlülük, iyi-kötü, kanun koyucu irade gibi felsefî kavram ve meseleler, fıkhın ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönlerini aydınlatan açıklamalar onun hukuk felsefesi olarak nitelendirilmesine de imkân verecek düzeyde ve yoğunluktadır. Sonuç itibariyle fıkıh usulünün, içerik ve işlev bakımından modern Batı hukukunda hukuk teorisi (legal theory), hukuk metodolojisi (legal methodology), yorum (interpretation) ve hukuk felsefesi (legal philosophy) adıyla bilinen disiplinlerle ortak yönleri olan, kısaca İslâm hukuk ilminin esaslarını ortaya koyan, çok yönlü ve kendine özgü bir yapıya sahip bir ilim olduğu görülmekte; Muhammed Hamîdullah'ın bazı Batılı araştırmacıların tesbitlerine de atıfta bulunarak dikkat çektiği gibi dünya hukuk literatürü içinde orijinal bir tür olarak yerini alan usûl-i fıkhın içeriği -insanlığın öteden beri hukuk ve hukuk kuralları üzerinde zihin yormasına rağmen- hukuku ilk defa bir ilim şeklinde ele alma şerefinin müslüman âlimlerine ait olduğunu söylemeye imkân vermektedir.

İlimler Arasındaki Yeri. Fıkıh usulü birçok ilmin sonuçlarından yararlandığı için İslâm âlimleri tarafından değişik açılardan yapılan ilimlerle ilgili bazı tasniflerinin kesişim alanlarında yer alır ve bu yönü onu diğer birçok ilimden farklı kılan özellikler arasında sayılır. Meselâ bu tasniflerin en meşhuru olan, ilimlerin kaynağını ve elde ediliş yollarını esas alan aklî-naklî ayırımı içindeki durumu böyledir. Gazzâlî'nin ifade ettiği, sonraki birçok usulcü tarafından benimsenen yaklaşıma göre diğer İslâmî ilimlerin genellikle tek taraflı olmasına mukabil fıkıh usulü hem aklî hem naklî ilkeleri bünyesinde toplamış, naklî yönü de bulunan aklî bir ilimdir. Yine ilimlerden beklenen amaçları esas alan nazarî-amelî ilim ayırımı açısından bakıldığında fıkıh usulünün amelî netice vermesi beklenen nazarî bir ilim olduğu görülür. İlimlerin -bizzat gaye olup olmama esasına dayanan- âlî-âlî (عالي - آلي) şeklindeki taksimine göre bazı âlimler fıkıh usulünü fıkhî sonuçlar veren bir alet ilmi, bazıları ise şer'î ilimlerin en ileri noktası şeklinde değerlendirmiş; bir alet ilmi olarak görenler onun daha çok fıkhî hükümler elde etme amacını vurgulamış, böylece metodolojik açıdan fıkha temel teşkil etmesine rağmen amaç yönünden tâbi bir ilim konumunda

bulunduğunu düşünmüşlerdir. Özellikle İslâm dininin geniş coğrafyalara yayıldığı ve müslümanların diğer medeniyetlerin birikimiyle karşılaştığı zamanlarda daha da önem kazanan, İslâm muhitinin kendi ürünü olup olmama esasına dayanan şer'î-felsefî (yabancı) ilimler ayırımı bakımından fıkıh usulünün şer'î ilimlerin en önemlileri arasında yer aldığı kabul edilir. Ancak zamanla felsefî kavram, metot ve yaklaşımlardan yoğun biçimde etkilenip yapı açısından bir dönüşüm geçirdiği dikkate alınarak felsefî / felsefîleşmiş bir şer'î ilim olduğu da söylenebilir.

Usûl-i Fıkha Yöneltilen Eleştiriler. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'daki gelişmeler karşısında İslâm dünyasının zayıf duruma düşmesinin sebepleri üzerine yoğunlaşan müslüman aydınların bir kısmı genellikle İslâmî ilimler tasavvuruna, özellikle de klasik fıkıh ve usul anlayışına eleştiriler yöneltmiş, asırlar boyunca müslüman âlimlerin lafızlarla ve kelâmî ayrıntılarla uğraşıp şeriatla insan hayatı arasındaki sıkı ilişkiyi ve şeriatın maksatlarını ihmal ettiklerini söylemiştir. Aynı yüzyılın sonlarından itibaren bütün unsurlarıyla birlikte modernleşmenin müslüman ülkeler üzerindeki siyasal, ekonomik ve entelektüel etkisine paralel olarak İslâm düşüncesi, İslâmî ilimler ve bu arada fıkıh usulü hakkında farklı ve yeni düşünceler, eleştiriler ortaya konmuştur. İslâmî ilimlerin ve bilhassa fıkhın yeniden yapılandırılması ve modernleştirilmesi (tecdid, inşâ ve ihyâ) projesinde teorik açıdan ana işlev fıkıh usulüne verilmiş, bu ilimlerin metodolojik temeli olan fıkıh usulünün bazı unsurlarının yenilenmesi veya değiştirilmesi durumunda yeni ve çağdaş bir fıkıh üretmenin mümkün hale geleceği varsayımına dayanan yeni fıkıh usulü söylemleri sıkça dile getirilmiş, bu açıdan ictihadın işlevsel duruma getirilmesi özel önem taşıdığından mezhepleri ve mezhep bağlılığını bir yana bırakıp mezhepler arası geçişleri ve telfiki esas alan bir yaklaşım güç kazanmıştır.

Modern dönemde fıkıh usulünün yenilenmesine dair eleştiri ve önerilerin daha çok hükümlerin meşruiyet kaynakları (edilletü'l-ahkâm) konusuna yoğunlaştığı görülür. Kur'an ve Sünnet'in yorumuyla ilgili modern düşüncelerin eksenini, bu temel kaynaklarda ifadesini bulan belirli fıkhî hükümlerin arkasındaki ahlâkî ve evrensel özü bulmak, dolayısıyla zaman ve zemine göre formun değişebilirliğini sağlamak gerektiği tezi meydana getirmektedir. Fıkhın fürû ile ilgili hükümlerinin şeriatın genel amaçları çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi önerisini de beraberinde getiren bu

düşünceler ortaya konulurken bir yandan Şâtıbî ve Tûfî gibi klasik dönem âlimlerinin makāsıd ve maslahata dair görüşlerine, diğer yandan yorumsalcılık (hermenötik) ve tarihselcilik gibi Batı düşüncesine ait kavram ve unsurlara atıfta bulunulmuştur. Fazlurrahman ve Erkūn (Arkoun) gibi modern İslâm düşüncesinde tarihselciliği temsil eden yazarlarca bu tema etrafında geliştirilen düşüncelerle Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un büyük ölçüde Şâtıbî'ye dayanarak tartışmalı meseleleri ve fıkıh usulüne diğer ilimlerden eklenmiş unsurları çıkarıp fıkhın küllî kaideleri ve fıkhın amaçlarına ilişkin değişmez ilkeler temelinde bir makāsıdü'ş-şerîa ilmi kurma önerisi geniş yankı bulmuştur.

Bu bağlamda öne çıkan tartışma ve girişimler arasında, hadislerin çoğunluğunun haber-i vâhid şeklinde nakledilmiş olmasından hareketle sünnetin kaynak değerinin sorgulanmasını, icmâın ortak fıkhî çözümler üretme yolu olarak işletilmesiyle ilgili önerileri, kıyasın teorik kayıtlar arasına sıkıştırılmasına yönelik eleştirileri, maslahatı fıkhın değişen sosyal olaylara uyum

sağlayabilmesi ve fıkhî hükümlerin zaman ve mekâna göre değişmesiyle onun da değişebilmesine imkân verecek, müslümanların gelişmişliği önündeki hukukî ve fikrî engelleri kaldıracak anahtar bir kavram haline getirme ve bu hedefin gerçekleşebilmesi için örfe özel bir kaynak görevi yükleme çabalarını, istihsan ve istishâb gibi zengin kavramlardan daha çok yararlanılması önerilerini zikretmek gerekir. Bunların bir kısmı İslâm dünyasındaki ilim çevrelerinde genellikle olumlu karşılanırken yorumsalcılık ve tarihselcilik gibi Batı düşüncesine ait kavram ve unsurlardan yola çıkılarak ortaya konan düşüncelerle bilhassa icmâ ve maslahat kavramlarına -Avrupa liberal düşüncesinin etkisi altında-fıkhın mahiyeti ve kaynaklarıyla ilgili bütüncül tasavvurla bağdaşmayacak işlevler yükleme çabaları ciddi tepkilere yol açmıştır (fıkıh usulünün yenilenmesiyle ilgili görüş ve tartışmalar için bk. Boynukalın, s. 197-231).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359; Kerhî, Risâle fi'l-uṣûl (Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar içinde, nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm); Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I-IV; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Abdüsselâm M. Ali Şâhin), Beyrut 1994, I-III; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I-III; İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413-18/1993-98, I-III; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 276, 277, 350, 447, 462, 508, 517, 526, 531; XIII, 48, 49, 52, 53, 58, 164, 188; XVI, 46; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I-II; a.mlf., Şerḥu'l-ʿUmed (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Medine 1990, I-II; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, I-II; a.mlf., en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhirî (nşr. Zâhid Kevserî), Kahire 1940; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 2002, I-II; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, I-II; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983; a.mlf., el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 2001; a.mlf., Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I-II; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1997, I-II; a.mlf., et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I-III; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I-IV; Serahsî, el-Mebsûṭ, I-XXX; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1993, I-II; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I-II; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Kitâb fîhi Maʿrifetü'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (nşr. M. Bernand - E. Chaumont), Kahire 2003; Gazzâlî, el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1998; a.mlf., el-Müstaṣfâ (nşr. İbrâhim M. Ramazan), [baskı yeri ve tarihi yok], I-II; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. G. Makdisî), Beyrut 1996-2002, I-IV; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Riyad 1403-1404/1983-84, I-II; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001; Alâeddin es-

Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa‘dî), Bağdad 1407/1987, I-II; Üsmendî, Beẕlü’n-naẓar fi’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1997, I-VI; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1998, I-III; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1406/1986, I-II; a.mlf., Müntehe’s-sûl fî ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1424/2003; İbnü’l-Hâcib, Müntehe’l-vüṣûl, Beyrut 1405/1985; a.mlf., Muḫtaṣarü’l-Müntehâ (Îcî’nin şerhiyle birlikte), Beyrut 2000; Tâceddin el-Urmevî, el-Ḥâṣıl mine’l-Maḥṣûl (nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bingazi 1994, I-II; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut 1998; Şehâbeddin el-Karâfî, Nefâʾisü’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, I-IX; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1414/1993; Beyzâvî, Minhâcü’l-uṣûl (Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin şerhiyle birlikte), Riyad 1999, I-II; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1422; Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî, Nihâyetü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (Bedîʿu’n-niẓâm) (nşr. Sa‘d b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî), Mekke 1418-19, I-II; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Menârü’l-envâr (İbn Melek, Şerḥu’l-Menâr içinde), İstanbul 1965; a.mlf., Keşfü’l-esrâr, Bulak 1316, I-II; Siğnâkī, el-Kâfî: Şerḥu’l-Pezdevî (nşr. Fahreddin Seyyid M. Kānit), Riyad 1422/2001, I-V; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I-III; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiʾü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404; a.mlf., Müntehe’l-maṭlab fî taḥḳīḳi’l-meẕheb, Meşhed 1412; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I-IV; İbn Cüzey, Taḳrîbü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Muhammed el-Muhtâr b. M. Emîn eş-Şinkītî), Medine 2002; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu’t-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I-II; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1996, I-IV; Bâbertî, et-Taḳrîr li-uṣûli Faḫri’l-İslâm el-Pezdevî (nşr. Abdüsselâm Subhî Hâmid), Küveyt 2005, I-VIII; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I-IV; Teftâzânî, et-Telvîḥ ʿale’t-Tavżîḥ (et-Tavżîḥ ile birlikte), Beyrut 1998, I-II; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Derviş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul

1289, I-II; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh, Kahire 1351; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut 1999, I-III; Kâfiyeci, et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi't-tefsîr (nşr. ve trc. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1974; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul 1289; Kirmastî, el-Vecîz fi'l-uṣûl, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 797/1; Süyûtî, el-İḳtirâḥ fî ʿilmi ʿuṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/ 1975; İbn Kemal, Taġyîrü't-Tenḳīḥ fi'l-uṣûl, İstanbul 1309; Mevlânâ Mehmed İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl, İstanbul 1309, I-II; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ, İstanbul 1273; Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, İstanbul 1273; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Mekke-Riyad 1997, I-III; Hasan b. Muhammed el-Attâr, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut 1999, I-II; Sıddîk Hasan Han, Ḥuṣûlü'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl, İstanbul 1296; Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi, Hamîdetü'l-usûl, İstanbul 1295; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I-II; Hacı Âdil Bey, Usûl-i Fıkh Dersleri ve Ali Haydar Efendi, İstanbul 1326; Ahund Molla, Kifâyetü'l-uṣûl, Kum 1424; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü'l-fıḳh, Bulak, ts.; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1328-30, I-II; a.mlf., Usûl-i Fıkıh: Medhal, İstanbul 1333; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981; a.mlf., Religion, Law and Learning in Classical Islam, Hampshire 1991; a.mlf., Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam, Edinburgh 1997; A. Zysow, The Economy of Certainty (doktora tezi, 1984), Harvard University; Wael B. Hallaq, Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, Hampshire 1995; a.mlf., A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E., Leiden 1997; İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûlde İctihad Mümkün mü?", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul 1997, s. 243-250; a.mlf., "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'elesi (haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz), İstanbul 2005, I, 661-673; B. G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, Athens 1998; Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul 2004; Muhammed Hamidullah, İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları (ed. Vecdi Akyüz), İstanbul 2005, s. 53-55; Hasan

Hanefî, Mine'n-naṣ ile'l-vâḳıʿ: Muḥâvele li-iʿâdeti binâʾi ʿilmi uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 2005, I-II; Tahsin Görgün, "'Yeni' Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'elesi (haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz), İstanbul 2005, I, 675-698; H. Yunus Apaydın, "Yeni Bir Fıkıh Usûlüne İhtiyaç Var mı?", a.e., I, 699-707; a.mlf., "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 2003, s. 9-28; A. Cüneyd Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi, İstanbul 2008; a.mlf., "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", MÜİFD, sy. 40 (2011), s. 40; N. Calder, "Uṣūl al-Fıḳh", EI^2 (İng.), X, 931-934.

A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez

USÛL-i HADÎS

(bk. ULÛMÜ’l-HADÎS).

USÛL-i HAMSE

(الأصول الخمسة)

Mu‘tezile mezhebinin beş inanç esasını ifade eden tabir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman esaslarını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât şeklinde ayırmalarına karşılık Mu‘tezile âlimleri inanç esaslarını tevhid ve adalet olmak üzere iki, nübüvvet ve şerâi‘ konularının eklenmesiyle dört veya tevhid, adl, va‘d ve vaîd, menzile beyne’l-menzileteyn, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker şeklinde beş esas halinde ortaya koymuştur. Ancak meşhur olan sonuncu ayırımdır. İslâm düşünce tarihinde akaidle ilgili görüşlerini sistematik bir çerçevede ortaya koyan ilk mezhep olan Mu‘tezile, belirtilen esasların benimsenmesini Müslümanlık için değil Mu‘tezile’ye intisap etmek için zaruri görmüştür (Hayyât, s. 126-127). Eş‘arî usûl-i hamsenin, Mu‘tezile’nin bütün meselelerini üzerine bina ettiği ve çok az ihtilâfa düştüğü ana esasları teşkil ettiğini belirtir (Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, s. 155). Kādî Abdülcebbâr mezhebin beş esasla sınırlandırılmasının sebebini açıklarken Muattıla, Dehriyye, Mülhide ve Müşebbihe’nin adalet, Mürcie’nin va‘d ve vaîd, Hâricîler’in menzile beyne’l-menzileteyn, İmâmiyye’nin de emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkere muhalefet ettiğini, bu esaslardan birine dahi muhalefet edenin kâfir, fâsık veya hatalı olabileceğini söyler (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 123-126). Mu‘tezile’nin kuruluşu sırasında ortaya çıkan beş esasın önceliği-sonralığı konusunda kendi âlimlerince farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mezhebin doğuşuna mürtekib-i kebîre, Allah’ın sıfatları, iradî fiiller, Kur’an’ın mahlûk oluşu, ayrıca siyasî ve fikrî ihtilâflar gibi iç etkenlerin yanı sıra varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn gibi meseleler de etkili olmuştur. Ancak dış faktörler konusunda Mu‘tezile felsefî görüşleri aynen benimseyip taklit etmemiş, gerektiğinde cevaplama, dönüştürme, yeniden inşa etme ve reddetme yöntemlerini kullanmıştır (bk. MU‘TEZİLE).

Mu‘tezile’nin üzerinde ittifak ettiği beş esas şöylece özetlenebilir: 1. Tevhid. Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olduğu inancı bütün

İslâm mensuplarınca benimsenen bir ilkedir. Ancak tevhidi temsil eden yegâne mezhebin kendi mezhepleri olduğunu iddia eden Mu‘tezile mensupları (Hayyât, s. 13-14, 17) Ehl-i sünnet'in ilâhî zâta nisbet ettiği hayat, ilim, kudret gibi sıfatları kadîmlerin çoğalmasını gerektireceği için kabul etmemiştir. İnsanların iradî fiillerinin ilâhî bir müdahale bulunmadan sadece kendileri tarafından meydana getirildiğini iddia etmek suretiyle bir bakıma kulu yaratıcı konumuna getirmek ve kaderi inkâr etmekle itham edilmişlerdir. Mu‘tezile kelâmcıları, kemal mertebesinde bir tevhid inancı ortaya koyma bağlamında Allah'ın selbî / tenzihî sıfatlarına önem vermiş, sübûtî sıfatlardan sadece kelime bakımından sıfat olan kavramları (mânevî sıfatlar) zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmiş, fiilî sıfatların hâdis olup Allah'ın zâtıyla kāim olmadığını ileri sürmüştür. 2. Adl. Allah'ın güzel olmayan (kabîh) her türlü fiilden münezzeh kabul edilmesi, bütün fiillerinin hikmet, adalet ve isabet çerçevesinde bulunması demektir. Bunun sonucu olarak kulun iradî fiillerini meydana getirebilmesi için bu fiillere ait kudreti fiilden önce tam mânasıyla taşıması gerektiğini, ayrıca kul için en iyi ve en faydalı şeyi (aslah) Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasının kendisine vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir (bk. VÜCÛB). 3. Va‘d ve Vaîd. Dünya hayatında gerçekleştirilen iman ve amel-i sâlih ile küfür, inkâr ve büyük günahların âhirette mutlaka karşılıklarının görüleceğini ifade eden ilkedir. Gelecekte başkasına fayda vermesini veya ondan bir zararın giderilmesini bildiren habere va‘d, gelecekte başkasına zarar ulaşacağını veya ona yönelik faydanın ortadan kalkacağını ifade eden habere de vaîd denir. Mu‘tezile va‘d ve vaîd başlığı altında küfür, tövbe, şefaat, âhiret ahvali, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkamayacakları gibi konuları ele almaktadır. 4. Menzile beyne'l-menzileteyn. "İki konum arasında üçüncü bir konum" anlamındaki bu prensip büyük günah işleyen kişinin bu fiiliyle imandan çıkmış olacağını, ancak küfrü gerektiren bir davranışta bulunmadığı için küfre girmeyeceğini, yani imanla küfür arasında bir yerde kalacağını ifade eder. Mu‘tezile'de bu konumdaki kişiye "fâsık" denilir. Fâsık tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Bu görüşüyle Mu‘tezile, büyük günah işleyeni kâfir kabul eden Hâricîler'le onu kâmil mümin sayarak âhirette günahlarının zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie arasında orta bir yerde durmaktadır. 5. Emir bi'l-ma‘rûf nehiy ani'l-münker. "İyiliği emredip kötülükten sakındırmak" demektir. Aslında bu prensip bütün müslümanlar tarafından farz-ı kifâye kabul edilmektedir. Mu‘tezile kelâmcıları ile Hâricîler bu

görevin farz-ı ayın olduğunu belirtmişlerdir. Mu‘tezile mensupları başlangıçta söz konusu prensibi kullanarak Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere, Mücessime, Müşebbihe, Râfizîlik gibi bid‘at hareketlerine ve zındıklık akımlarına karşı İslâm’ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Mâverâünnehir’e kadar gitmişlerdir. Ancak onlar bu prensibi başlangıçta müslümanlar içinde itikadî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslah etmek, hürriyet ve adaleti fiilen uygulamak amacıyla kullanmışken (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 141, 741; el-Muḫtaṣar, s. 248; Âişe Yûsuf el-Mennâî, s. 375-379) daha sonra mihne olaylarında ve halku’l-Kur’ân meselesinde görüldüğü gibi muhaliflerini yola getirme ve hasımlarını susturma aracına dönüştürmüşlerdir.

Mu‘tezile kelâmcıları arasında el-Uṣûlü’l-ḫamse adıyla ilk eser Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tarafından yazılmıştır. Daha sonra Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Ca‘fer b. Harb, Kādî Abdülcebbâr ve öğrencileri Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî ile Kıvâmüddin Ahmed b. Ebû Hâşim el-Hüseynî (Mankdîm) bu adla kitaplar telif etmişlerdir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 24-28). Kādî Abdülcebbâr’ın Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’si bir görüşe göre kendisine ait el-Uṣûlü’l-ḫamse’nin şerhi, diğer bir görüşe göre ise Mu‘tezile’nin beş esasının tefsir ve açıklaması niteliğindedir (bk. ŞERHU’l-USÛLİ’l-HAMSE).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 13-14, 17, 126-127; Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, İstanbul 1929-30, s. 155; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/ 1, s. 49-50; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâ᾿ilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, s. 169, 248; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 122-126, 137-138, 141, 301, 741; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6-11, 24-28; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 119-120; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 46-49; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 7; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Uṣûlü’l-ʿaḳīde beyne’l-Muʿtezile ve’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye,

Devha 1412/1992, s. 361-367, 375-379; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 147.

İlyas Çelebi

USÛL-i KADÎM

(أصول قديم)

Cedîdcilik hareketi taraftarlarının eski mektep ve medreselerde uygulanan klasik eğitim sistemi için kullandıkları tabir

(bk. CEDÎDCİLİK).

USÛL-i SELÂSE

(الأصول الثلاثة)

İslâm inancının üç ana esası ve akaidle kelâm kitaplarının içeriğini oluşturan üç temel bölüm anlamında tabir.

Mu‘tezile kelâmcılarınca benimsenen “usûl-i hamse”ye karşılık Ehl-i sünnet kelâmcılarınca kullanılmıştır. Âlimler, Kur’ân-ı Kerîm’de ilgili âyetlerin yanı sıra (el-Bakara 2/177, 285; en-Nisâ 4/136) Cibrîl hadisinden hareketle (Müsned, I, 21; Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) belirledikleri altı iman esasını, inceleme ve araştırma kolaylığı sağlamak amacıyla üçe indirgemişlerdir. Bunlar ulûhiyyet ve nübüvvetle âhiret merhalelerine dair esaslar olup akaid ve kelâm kitaplarının ana planını oluşturmuş, ilgili eserlerde ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât başlıkları altında yer almıştır.

Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ekber’inde inanç esasları ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât başlıkları kullanılmadan bu konular etrafında işlenmiş, daha sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Sünnîler’e ait günümüze ulaşan en hacimli kelâm kitabı olan Kitâbü’t-Tevḥîd’in ana kuruluşunu bu plana göre düzenlemiş, Sünnî âlimlerince yazılan eserlerde bu plan geliştirilerek devam ettirilmiştir. Ancak Mâtürîdî eserinin başına, kelâmın bilgi problemi ve kozmolojisinin inşası olarak nitelendirilebilecek varlık türleri ve âlemin yaratılmışlık (hudûs) bahislerini eklemiş, ilâhiyyât ile nübüvvât konularını ayrıntılı biçimde işlemiş, sem‘iyyât konularından sadece iman-İslâm, büyük günah gibi meseleleri öne çıkarmış, âhiret merhaleleri üzerinde neredeyse hiç durmamıştır (s. 11-33, 527-642). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî el-Lümaʿda adı geçen bölüm başlıklarını kullanmadan ulûhiyyetin yanı sıra bazı sem‘iyyât ve imâmet meselelerine yer vermiştir (s. 81-161). Görüşlerinin Mâtürîdiyye’den ayrı bir Sünnî ekolü haline gelmesinde önemli katkıları bulunan İbn Fûrek’in Eş‘arî’nin zamanımıza intikal etmeyen otuz civarındaki eserinden derlediği Mücerredü’l-Maḳālât’tan (s. 361-362) onun, bilgi problemi ve kelâm kozmolojisiyle nübüvvât ve sem‘iyyâtın hemen bütün konuları üzerinde durduğu anlaşılmaktadır (s. 10-40, 148-180).

Eş‘arî’nin ikinci önemli izleyicisi Ebû Bekir el-Bâkıllânî’nin et-Temhîd’inde İbn Fûrek’in sözü edilen kitabındaki muhteva, bölüm başlıkları konulmadan daha sistematik biçimde özetlenmiştir (s. 561-567).

Bilindiği kadarıyla eserlerinde usûl-i selâseyi ana başlıklar halinde kullanan ilk kişi İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’dir. Cüveynî, el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye’sinde ilâhiyyât bölümünde Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri, kader ve insanın ihtiyarî fiilleri gibi konuları incelemiş; nübüvvât bölümünde nübüvvete yönelik itirazların reddini, mûcizeler ve kerametleri, Hz. Muhammed’in nübüvvetiyle mûcizelerini ele almış; sem‘iyyât bölümünde kabir hayatı ve âhiret merhalelerini zikretmiş, kitabın sonuna imâmet bahsini eklemiştir (s. 132-134). Cüveynî’nin eş-Şâmil’inde de benzer bir plan görülmektedir. Gazzâlî’nin el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād’ında aynı plan uygulanmakla birlikte sem‘iyyât bahisleri müstakil bölüm yapılmayıp nübüvvât içinde yer almıştır (s. 163-166).

Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî âlimlerinden Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Tebṣıratü’l-edille’sinde kelâm kozmolojisi çerçevesinde atomcu nazariye esas alınarak âlemin hudûsu ve isbât-ı vâcib konusu işlenmiş, ulûhiyyet bölümünde vahdâniyyet üzerinde genişçe durulmuş, ilâhî sıfatlar açıklanırken Müşebbihe ile Mücessime’ye eleştiriler yöneltilmiş, tekvin sıfatı ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Nübüvvât bölümünde nübüvvet ve risâletin ispatı, risâletin imkânı, mûcizeler ve nübüvvetin diğer aklî delilleri, Hz. Muhammed’in risâletini ispat eden aklî deliller ortaya konmakta, bölüm keramet meselesiyle sona ermektedir. Söz konusu eserde ta‘dîl ve tecvîr konuları müstakil bölüm yapılarak insanlara ait fiiller, istitâat, kesb, tevellüd, ecel ve rızık, kazâ ve kader, hidayet ve dalâlet tartışılmış; sem‘iyyât bölümünde kabir azabı ve kabir nimetleri üzerinde durulmasına karşılık âhiret merhalelerine hiç değinilmemiş; “el-Esmâʾ ve’l-aḥkâm” başlığı altında iman-günah, iman-İslâm, imanda istisna gibi konular incelenmiş; eserin sonunda yer alan imâmet bahsinde Şîa’nın görüşleri reddedilmiştir (I, 539-541; II, 1009-1011). Mâtürîdî âlimi Nûreddin es-Sâbûnî’ye ait el-Kifâye’nin ilâhiyyât bölümünde âlemin yaratılmışlığına, Allah’ın varlığı ve sıfatlarına yer verilmiş, nübüvvât bölümünde nübüvvetin ispatı ve delillerinin yanı sıra yahudi ve hıristiyanlarca Hz. Muhammed’in nübüvvetine yapılan itirazlara cevap verilmiş, hilâfetle ilgili meseleler işlenip Şîa’nın iddiaları yine reddedilmiştir. Ta‘dîl ve tecvîr bölümünde

hikmet-sefeh, hidayet-dalâlet, hayır-şer, istitâat-kesb, tevlîd-tevellüd, eserin son bölümünde sem'iyyât konuları anlatılmış, el-esmâ' ve'l-ahkâm bahislerinin ardından âhiret merhalelerine genişçe yer verilmiştir.

Müteahhir dönemde kaleme alınan kelâma dair eserler İslâm felsefesinin kelâm ilmi alanına alınması neticesinde daha geniş bir muhteva kazanmış, daha sistematik hale gelmiştir. Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Taşköprizâde'nin eserlerinde başlangıçta yer alan "Umûr-ı âmme" adlı bölümde vücûd-adem, vücûb, imkân, imtinâ, vahdet-kesret, arazlar, cevherler, cisimler, felekler, yerküre, madenler, nefis ve mahiyeti konuları; ilâhiyyât bölümünde Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri, kader ve kullara ait fiiller, ecel ve rızık meseleleri; sem'iyyât bölümünde nübüvvet, mûcize, ismet, keramet, sihir, âhiret ve merhaleleri; "el-Esmâ ͗ ve'l-aḥkâm" başlığı altında toplanan iman, günah, küfür ve tekfir konuları incelenmiş, son olarak imâmete yer verilmiştir. Bu üç eserde mebâdî ve umûr-ı âmme bahisleri diğer üç bölüme nisbetle çok geniş tutulmuştur. Klasik tarzda yazılan son eserlerden biri olan Abdüllatif Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-kelâm'ında tekrar Cüveynî'nin planına dönülmüştür (s. 7, 155, 267, 318, 380).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 21; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzamın Beş Eseri içinde), İstanbul 2008, s. 70-77; Eş'arî, el-Lüma ͑ , s. 81-161; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/ 2003, s.11-33, 527-642, ayrıca bk. tür.yer.; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 561-567, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 10-40, 148-180, 361-362; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 161; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el- ͑ Aḳīdetü'n-Niẓâmiyye, Kahire 1979, s. 132-134, ayrıca bk. tür.yer.; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-i ͑ tiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 163-166; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 539-541; II, 1009-1011; ayrıca bk. tür.yer.; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271; a.mlf., el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 5-7,

ayrıca bk. tür.yer.; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, II, 337-342; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, I, 1-4; II, 1-4, ayrıca bk. tür.yer.; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 2-12, ayrıca bk. tür.yer.; Taşköprizâde, el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3209, vr. 1-48; Abdüllatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 7, 155, 267, 318, 380; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 56-64.

Yusuf Şevki Yavuz

USÛLÎ

(أصولى)

(ö. 945/1538-39)

Divan şairi, mutasavvıf.

Bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Yenice-i Vardar'da doğdu. Adı Abdullah'tır. Bazı kaynaklara göre öğrenimini tamamlamasının ardından ilmiye mesleğine girmek üzereyken tasavvufa yöneldi. Bir süre sonra İbrâhim Gülşenî'ye bağlanmak için Mısır'a gitti ve ona intisap etti. Şeyhi 1534 yılında vefat edince Yenice-i Vardar'a döndü. Ömrünün geri kalan kısmını Gülşenîliği Rumeli'de yaymakla geçirdi; bir yandan da akıncı beylerine musâhiplik yapıyordu. Evrenosoğlu Abdi Bey'den yardım görerek onunla bazı Rumeli şehirlerini dolaştı ve doğduğu şehirde vefat etti. Usûlî'nin ölümüne, "Vâh kim gitti Usûlî derd-mend" (945/1538-39) mısraı ile tarih düşürülmüştür.

Latîfî, Usûlî'nin şiirlerinin çoğunlukla Seyyid Nesîmî tarzında yazılmış öğüt ve ilâhilerden meydana geldiğini, zamane dervişmeşreplerinin şaire "Fazlullah-ı Sânî", "Sırr-ı Nesîmî" dediklerini kaydeder. Âşık Çelebi, Usûlî'yi Sünnî inancına aykırı hareketlerde bulunan şairler zümresine dahil eder ve ağır bir dille eleştirir. Kınalızâde'nin, "Sûfiyâne şiirleri ve fakr u fenâya dair sözleri vardır" demekle yetindiği görülmektedir. Gerek tezkirelerde verilen bilgiler gerekse şiirlerinden hareketle Usûlî'nin ârif, derviş, kalendermeşrep, kimseye boyun eğmeyen, kanaat içinde yaşamayı şiar edinmiş, pervasız, coşkun, dolayısıyla melâmet neşesini ve ilâhî aşkı daima ön planda tutan bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Muhtemelen Yenice-i Vardar'ın tasavvufî ortamı sebebiyle Usûlî'nin şiirlerinde yer yer Alevîmeşrep özellikler göze çarpmakla birlikte manzumelerine hâkim olan asıl unsur vahdeti vücûd düşüncesidir. Sünnî akîdeden kopuk bir şair kimliği taşımadığı anlaşılan Usûlî'nin Alevîmeşrep tarafını daha ziyade ondaki Âl-i abâ sevgisiyle açıklamak mümkündür. "İkinci Fazlullah" ve "Nesîmî'nin sırrı" denmesine rağmen Gölpınarlı'ya

göre Usûlî'yi tam bir Hurûfî saymak da mümkün değildir; zira şiirlerinde Nesîmî'de görüldüğü gibi Hurûfîliğin propagandasına rastlanmaz.

Şiir dünyasını inancı ve hayat görüşü etrafında şekillendiren, çağı ve çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında Nesîmî-Fuzûlî çizgisinde yer alan şairler içinde önemli bir halkayı oluşturan Usûlî divan edebiyatının estetik zevkine bağlı, özellikle bazı şiirlerinde düşüncelerini duygu planına yükselterek şiirle mesajı bir araya getirmeyi başarmış mutasavvıf şairlerden biridir. Usûlî'nin şeyhinin vefatı üzerine yazdığı mersiyesiyle Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e karşı samimi duygularını anlattığı musammat tarzındaki şiirleri başarılı örnekler sayılmakla birlikte onun şöhretini sağlayan asıl manzumeleri gazelleridir. Genellikle ilâhî aşkın işlendiği, sade bir üslûbun kullanıldığı, basit teşbihler, mecazlar ve tasavvufî sembollerle süslenen bu şiirleri asıl güçlü kılan etken ise şairin duygularını büyük bir içtenlikle ifade etmiş olmalarıdır. Usûlî aralarında Nesîmî, Ahmedî, Şeyhî, Cem Sultan, Bursalı Ahmed Paşa ve Necâtî Bey'in de bulunduğu birçok şaire nazîre ve tahmîsler yazmış; "peydâ" redifli gazeli başta olmak üzere bazı şiirlerine Hayâlî Bey, Taşlıcalı Yahyâ, Bâkî ve Zâtî gibi şairler tarafından nazîreler yazılmıştır. Aruzla kaleme aldığı şiirlerinde bile konuşma diline yakın bir dil kullanan ve oldukça başarılı bir üslûba sahip olan Usûlî'nin hece ile yazdığı şiirlerde dili daha sade ve akıcıdır, âdeta Yûnus Emre'yi hatırlatmaktadır. Onun aralarında bir varsağının da yer aldğı bu tür şiirleri halk şairleri tarafından çok beğenilmiş ve cönklere kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Mustafa İsen tarafından hazırlanan tenkitli neşrinde (Ankara 1990) bir mi'râciyye, üç münâcât, bir şehrengiz, dört kaside, on musammat, 147 gazel ve dört kıta bulunmaktadır. Ayşe Yaşar ile (1990, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Fatma Atıcı (2007, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) divan üzerine yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 2. Manzum Hadis Tercümesi. Bir kısmı divan nüshalarının baş tarafında kaydedilen hadislerin tercümesinden meydana gelmektedir. Hadislerin sayısını Abdülkadir Karahan seksen, Gürer Gülsevin 120, Adem Ceyhan ise altmış dokuz olarak tesbit etmiştir. Sayı farklılıkları büyük oranda -Ceyhan'ın da belirttiği üzere-bazı nüshalarda hadis tercümelerinin hemen ardından verilen metinlerin Hz. Ali'ye ait vecizeler olduğunun farkına varılamamasından kaynaklanmış olmalıdır. Usûlî hadisleri kıtalar şeklinde tercüme etmiş ve yaygın uygulamanın

aksine “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” veznini kullanmıştır. Bu arada hadislerle ilgili kısa şerhlere de yer vermiştir (eserin bazı nüshaları için bk. Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 31 [Divan nüshası içinde]; Malatya Müftülük Ktp., nr. 153 [Mecmûatü’l-mesâil’in içinde]). 3. Yenice Şehrengizi. Mustafa İsen’in hazırladığı tenkitli neşir 191 beyitten oluşur ve bir münâcâtla başlar. Şehrin ahalisine dair bilgi veren şair Yenice-i Vardar’ın askerler, beyler ve bilginlerle dolu, halkının anlayışlı, olgun, bilgili ve hüner ehli olduğundan, güzellerinin verdiği ilhamla sürekli şiir söylenip gazel okunduğundan bahseder ve bir girizgâhla Yenice şehrinin güzellerinin tasvirine geçer. Şehrengiz dokuz beyitlik bir hâtime ile sona ermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Usûlî Divanı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 175-176; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, s. 133-134; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ (haz. Süleyman Solmaz), Ankara 2005, s. 200-201; Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 193; Kınalızâde, Tezkire, I, 165-166; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 160; Sicill-i Osmânî, I, 391; Osmanlı Müellifleri, II, 76-77; Abdülbâki Gölpınarlı, Nesîmî-Usûlî-Rûhî, İstanbul 1953, s. 11-18; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 29-30; “Usûlî”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 282-285; Mustafa İsen, “Usûlî’nin Yenice Şehrengizi”, Mehmet Kaplan İçin (haz. Zeynep Kerman), Ankara 1988, s. 131-148; Gürer Gülsevin, Usûlî’nin 120 Manzum Hadis Tercümesi (XVI. Yüzyıl), Afyon 1995; Abdurrahman Adak, “Mevlevîliğin XVI. Yüzyıl Gülşenî Şairlerinden İbrâhim Gülşenî, Usûlî ve Za’fî Üzerindeki Etkisi”, Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler (ed. Abdurrahman Elmalı - Ali Bakkal), Şanlıurfa 2007, II, 339-344; Âdem Ceyhan, “Usûlî’nin Hadis ve Vecize Tercümeleri”, TDED, XXX (2003), s. 147-188; “Usûlî”, TDEA, VIII, 463-464.

Bayram Ali Kaya

USÛLİYYE

(الأصوليّة)

İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekol.

Ekolün adı, sözlükte “temel, esas” anlamındaki asl kelimesinin çoğulu olan usûlden gelmektedir. Usûliyye, İmâmiyye Şîası geleneği içinde, on ikinci imamın gaybetinden (260/874) sonra nazariyeyi ve tatbikatı yorumlamada daha çok fıkhın aklî prensiplerini ve özellikle ictihadı, mezhep mensuplarınca makbul sayılan nakillere uygulama taraftarı olanları ifade eder. Usûliyye adına VI. (XII.) yüzyıla kadar fazla rastlanmamış, bu dönemde Ahbâriyye* grubunun ahkâm konusunda aklın kullanılmasına karşı çıkması sonucu yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İsnâaşeriyye, gaybet sonrası diğer Şiî gruplarından farklı bir mektep halinde ortaya çıktığı zaman fırka âlimleri, imamlarından gelen haberlerden faydalanmak amacıyla daha önce çeşitli şekillerde tesbit edilen hadisleri toplama işine koyuldu. Bir asrı aşan çalışmalar neticesinde Kütüb-i Erbaʿa diye isimlendirilen, Küleynî’nin el-Kâfî, İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin Tehẕîbü’l-aḥkâm ve el-İstibṣâr adlı kitapları derlenip ortaya çıkarıldı. İsnâaşeriyye Şîası gündeme gelen meselelerin hükmünü bu hadis mecmualarına dayanarak çözmeye başladı. Zaman içinde problemlerin söz konusu malzeme ile halledilememesi, ayrıca Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin uyguladığı esnek yöntemlerin etkisi Şiî gruplarını yöntem değişikliği zaruretiyle karşı karşıya getirdi. Bu dönemde Mu‘tezile’den etkilenen İsnâaşeriyye bünyesinde Şeyh Müfîd ile takipçileri Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Sünnî akılcıların kıyas ve ictihada başvurarak elde ettikleri bilginin şüphe ve ihtilâflardan uzak kalmadığını belirtti; buna karşılık Kur’an’a ve imamların beyanlarına dayanan ve İsnâaşeriyye’nin icmâını oluşturan hükümlerin kesinlik ifade ettiğini ortaya koymaya çalıştı. Beklenen imamın dönüşünün bilinmeyen bir zamana kadar gecikeceğini göz önünde bulunduran Şiî âlimleri, sonraki dönemlerle ilgili doktrinlerin ve gerçekleştirilecek uygulamaların temellerini attı. Meselâ diğer mezheplerin bilgi kaynağı olarak kullandığı aklî istidlâli kendi sistemlerine

dahil ettiler. Bu anlayış fıkıh alanında da kendini gösterdi. Böylece Şiî fıkhı Kur’an, hadis, icmâ ve akıl üzerine kurulmuş oldu. IV ve V. (X-XI.) yüzyıllarda

İsnâaşeriyye fıkhına giren bu akımın mensupları Usûliyye diye anıldı.

Bu dönemde ulemânın, toplumun uygulamayla ilgili meselelerinin çözümünde söz konusu yöntemi benimseyen fakihleri yücelttiği görülür. Meselâ Ebû Ca‘fer et-Tûsî, imamın özel vekili kabul edilen sefirin veya onun gibi cuma namazını kıldırmaya yetkili kılınan bir fakihin bulunması halinde bu namaza katılmayı zaruri gördü; fakihlerin yargı işlerini yürütme ve had cezalarını uygulama görevlerinin olduğunu, bu sebeple zekâtın fakihlere teslim edilip onlar vasıtayla sarfedilmesinin gerektiğini söyledi. Daha sonraki dönemlerde âlimler aklî istidlâle dayalı fıkha vâkıf, doktrin ve uygulama konularında yetkili fakihlerin itibarını yüceltmeyi sürdürdü. Muhakkık el-Hillî, ictihad yapan İsnâaşeriyye fakihlerinin sadece metinlerden literal anlam çıkararak neticeye ulaşmadıklarını, çoğunun ictihadını ilmî esaslara dayandırdığını belirtti. Yeğeni ve öğrencisi Allâme el-Hillî, İsnâaşeriyye bünyesinde hadis metodolojisinin vazedilmesi, hadis literatürünün araştırılarak terimlerinin ortaya konulması yolunda önemli hizmetler ifa etti. Sünnî muhaddislerin metotlarını benimseyip İsnâaşeriyye bünyesinde dirâyetü’l-hadîs ilmini kuran, ana mecmualardaki hadislerin çoğunun güvenilmez olduğunu göstererek aklı merkeze alan Allâme el-Hillî, Şiî fıkhını yeniden düzenledi. Ca‘ferî fakihleri, diğer üç kaynağın yanı sıra aklı da kullanıp ictihad yöntemiyle fıkhî neticelere ulaşmaya çalıştı. Böylece ictihad, nakledilen bilgiyi aklî süzgeçten geçirerek imamların hukukî bir mesele hakkında verebilecekleri hükmü açıklığa kavuşturma şeklinde düşünüldü. Ortaya çıkan yeni meseleleri değerlendirme hususunda ihtiyatla amelin zorluklarına karşı büyük bir esneklik sağlandı. Her iki âlim ictihadda bulunacak kimselerin Arapça’ya ve icmâa dair bilgilere vâkıf olmasını, imamlardan gelen hadisleri bilmesini, aklî delilleri kullanmada ve uygun yorumlar ortaya koymada maharet kazanmasını şart koştu; avamın usûlü’d-dînde değilse de fürûda bir müctehidi taklit etmesinin gerektiğini belirtti. Safevîler devrinde imamın umumi vekilliği konusu ele alınıp incelendiğinde Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî ve Şehîd-i Sânî gibi Usûlîler, ictihad şartlarını taşıyan fakihlerin imamın umumi vekilleri olduğunu söyledi ve toplum hayatında imam adına yetkili bulunduklarını ileri sürdü.

XI. (XVII.) yüzyılda önemli İsnâaşerî beldelerindeki âlimlerin İran'a ve özellikle İsfahan'a gelmesiyle Ahbârîler'le Usûlîler arasında büyük bir mücadele başladı. Bu uzun mücadelede taraflar kendi prensiplerinin doğruluğunu ortaya koyarken birbirlerini kıyasıya eleştirdi; sonunda Usûlîler galip geldi.

Usûlîler'in düşüncesine göre dinî hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnet, icmâ ve akıldır. Kitap ve Sünnet'in literal anlamları muteber olup bunlar ancak akılla anlaşılır. Kütüb-i Erbaʿa güvenilmeyecek nakilleri de ihtiva eder. Bu sebeple yalnız güvenilir Şiî râvileri vasıtasıyla imamlardan nakledilen haberler muteber sayılır. Nakil yoluyla intikal eden hükümler aklın prensiplerine aykırı düşmez. İctihadla ortaya konan hükümler zanna dayanır; kesin bilgi, Kur'an'la sünnetin sarih metinlerinden ve huzurlarında bulunan kişilerin beyanlarına dayanılarak doğrudan imamlardan gelen nakillerden sağlanır. İmamların verdiği hükümler ferdî şartlara bağlı olup umuma uygulanmayabilir. Gaybet esnasında hükümler ictihad ve fetva usullerine başvurularak elde edilir. Bir nakle aykırı başka bir naklin bulunması halinde delillerin yine ictihad yoluyla tercih edilmesi gerekir. Konuyla ilgili menedici kesin bir beyanın olmaması halinde bu tür meselelerde serbest hareket edilir. Toplumdaki insanlar müctehid ve mukallid diye iki kısma ayrılır. Mutlak müctehid dinin bütün dallarında yetişmiş kimsedir. Hüküm çıkarabilmek için önceden birçok ilmin öğrenilmesi icap eder, bunların başında usûl-i fıkıh gelir. Ölmüş bir merciin yahut müctehidin taklit edilmesi doğru değildir. Ancak umumi vekil konumundaki müctehide imama itaat eder gibi itaat edilmelidir. Müctehid ulaştığı neticede hata etse bile onun ictihadı mânen mükâfata ulaşma vesilesidir (Semâhîcî, s. 25-36; Momen, s. 223-224).

Safevîler döneminde yaşayan Usûlîler, bir müminin çeşitli âlimler içinde kabiliyetini takdir ettiği müctehidi seçme konusunda serbest olduğunu benimsemekle birlikte mutlak veya kısmî ictihadın ayrılması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Hasan b. Şehîd-i Sânî, belirli konularda ictihad edilmesine ve mutlak müctehidin otoritesine karşı çıkarken Bahâeddin el-Âmilî bu ayırımı mâkul karşılamıştır. Mutlak ve mukayyed ictihad yöntemlerini uygulayanlarla ilgili Semâhîcî'nin verdiği bilgilere göre bu ihtilâf XI. (XVII.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve ardından şekillenmiştir. Mutlak müctehid ve mukayyed müctehid ayırımının ortadan

kaldırılıp müctehidliğin kurumlaşması neticesinde Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791-92) vasıtasıyla Usûlîler Ahbârîler'e karşı kesin zafer sağlamıştır. Din sınıfı hiyerarşisinin sonraki farklılıkları Muhammed Hasan en-Necefî ve özellikle Şeyh Murtaza el-Ensârî tarafından açıklığa kavuşturulmuş, onların katkısıyla "merci-i taklîd, hüccetü'l-İslâm, âyetullah" gibi kavramlar geliştirilmiş, nihayet aklî fıkhın "velâyet-i fakīh" tabirinde somutlaşan, yetkili bir fakih vasıtasıyla hükümet etme prensibi konulmuştur. Günümüz İsnâaşeriyye'si bünyesinde Ahbâriyye yok olmaya yüz tutmuştur. Usûliyye hâkim ekol haline gelmekle beraber G. Scarcia tarafından kaleme alınan bir makalede (bk. bibl.) bugün İran'daki fıkhî meselelerin çözümü için Usûliyye'nin yanı sıra Ahbâriyye metodunun da kullanıldığı, ayrıca bazı modern düşüncelere de atıf yapıldığı ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I, 228, 233, 252; a.mlf., en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1963, s. 300-303, 337; Abdullah b. Sâlih es-Semâhîcî, Münyetü'l-mümârisîn: el-Mesˀeletü's-sâbiˁa (nşr. ve trc. Andrew J. Newman, BSOAS, LV/1 içinde), London 1992, s. 24-36; Aˁyânü'ş-Şîˁa, I, 110-112; Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 51-56, 137-144; M. Momen, An Introduction to Shī'ī Islam, New Haven-London 1985, s. 184-188, 223-224; Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in the Modern Shi'ism", Authority and Political Culture Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 98-132; Mazlum Uyar, Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004, tür.yer.; Gianroberto Scarcia, "Intorno Alle Controversie tra Ahbārī e Uṣūlī Presso Gli Imāmiti di Persia", RSO, XXXIII (1958), s. 211-250; "el-Aḫbâriyyûn", Dâˀiretü'l-maˁârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîˁiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 1407/ 1986, I, 94-96; Ahmad Kâzemî Moussavi, "Usuliyya", Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, II, 717-718; A. J. Newman, "Uṣūliyya", EI² (İng.), X, 935-937.

Mustafa Öz

USÛLÜ’d-DÎN

(bk. KELÂM).

USÛLÜ’d-DÎN

(أصول الدين)

Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) kelâma dair eseri.

Eserin adı mukaddimede zikredilmemekle birlikte “Bu, usûlü’d-dînden olan on beş aslı anlattığımız kitaptır” şeklindeki ifadede yer almaktadır. Eser Kütübî ve Sübkî

tarafından Kitâbü’l-Îmân ve uṣûlüh adıyla kaydedilmiştir (Fevâtü’l-Vefeyât, II, 372; Ṭabaḳāt, V, 140). Muhtemelen bunun sebebi müellifin, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’ında “el-Kitâb elleẕî efrednâhu fî mesâʾili’l-îmân ve uşûlihî ve ebvâbihî ve fuşûlih” biçiminde bu kitaba atıfta bulunmasıdır (Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 177b). Kâtib Çelebi eseri Kitâbü’l-Uṣûli’d-dîniyye ismiyle zikretmiş (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1392), Ziriklî, matbu Uṣûlü’d-dîn’i kaydettikten sonra müellife el-Îmân ve uṣûlüh adlı başka bir kitap nisbet etmiştir (el-Aʿlâm, IV, 48). Brockelmann ise Ritter’in verdiği kayıtlara dayanarak Uṣûlü’d-dîn adını kullanmıştır (bk. bibl.). Gerçekten Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin günümüze ulaşmayan el-Îmân ve uṣûlüh adlı bir eserinin bulunması ihtimal dahilindedir; çünkü Uṣûlü’d-dîn’de imanı teşkil eden unsurlar tartışılırken bu konunun sadece imana tahsis edilen bir kitapta ayrıntılı biçimde ele alındığı kaydedilmektedir (s. 251, 270).

Sade bir dille kaleme alınan Uṣûlü’d-dîn kısa bir mukaddimenin ardından on beş asla ve her asıl on beş meseleye ayrılmıştır. Mukaddimede müellif on beş aslı sıralamış, ardından re’y ve hadis ehlince iman esaslarının bundan ibaret olduğunu söylemiş, eserinin 225 meseleyi kapsadığını belirtmiştir. Bağdâdî on beş asıldan her birinin başında içerdiği on beş meseleyi de zikretmiştir. Uṣûlü’d-dîn’in muhtevasını altı bölüm halinde ele almak mümkündür. İlk bölüm birinci asıldan ibaret olup bilgi ve varlık bahislerine ayrılmıştır. Müellif burada ilmin tarifini yaptıktan sonra Sûfestâiyye’nin varlık hakkındaki olumsuz anlayışını eleştirmiş, ilmin diğer arazlar gibi müstakil bir mâna halinde âlimde bulunduğunu belirtmiş, buna karşı çıkan Dehriyye ve Mu‘tezile mensuplarını tenkit etmiştir. Ardından

ilimleri bölümlere ayırıp kısaca anlatmış, bilgi vasıtalarından olan beş duyuya ve akıl yoluyla bilgi edinmeye değinmiş, yine bilgi edinme yollarından birini teşkil eden haber konusunu ele alıp kısımları mütevâtir, âhâd ve ikisi arasında yer alan müstefîz adıyla açıklamıştır. Duyu ve haber dışındaki nazarî ilimler aklî istidlâl, tecrübe ve gelenekler, dinin sunduğu bilgiler ve ilham yoluyla bilinenler şeklinde bölümlenmiş, daha sonra Kitap ve Sünnet, icmâ ve kıyasa temas edilmiş, ilim veya amel gerektirmeleri açısından mütevâtir ile âhâd haberlere dair bilgi verilmiştir. Bölümün sonunda akılla ve sadece şeriat yoluyla bilinebilecek hususlarla bunların doğuracağı dinî sorumluluk üzerinde durulmuş, dolayısıyla fetret ehlinin âhiretteki konumuyla ilgili tartışmalara ışık tutulmuştur.

Uṣûlü'd-dîn'in 2-6. asılları kelâm ilminin ulûhiyyet bahislerine dair olup kitabın üçte birini aşan bir hacme sahiptir. Burada önce cevher ve araz yoluyla âlemin yaratılmışlığının ispatına çalışılmış, bu meyanda cevherlerin ve özellikle arazların varlığı, arazların kısımları, süreklilik arzetmeyişleri, cisimlerin arazlardan ayrı bulunamayışı, dolayısıyla fâni oluşu ele alınmış, arzın ve semâvâtın hareket veya sükûn halinde bulunuşuna değinilmiş, bunlardan meydana gelen âlemin de fâni olduğunun kanıtlanmasına çalışılmıştır. Her yaratılmışın bir yaratıcısının bulunacağı tezinden hareketle Allah'ın varlığının ispatına girişilmiş, O'nun kadîm ve kendinden mevcut (kıyâm bi-nefsihî) olduğu belirtilmiş, selbî / tenzihî sıfatları meyanında mekân işgal etmediği, yaratılmışlara özgü acz vb. niteliklerden uzak bulunduğu ispat edilmiştir. Cenâb-ı Hakk'ın sübûtî sıfatları kudret, ilim, hayat, irade, sem', basar ve kelâm sıralamasıyla ele alınıp ezelî oldukları belirtilmiştir. Müellif bu arada basar sıfatı münasebetiyle rü'yetullah konusunu da işlemiş, ayrıca zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen "vech, ayn, yed, arş / istivâ" gibi haberî sıfatları te'vil etmiştir. Onun arş / istivânın yorumu için delil şeklinde kullandığı şiirlerin kendisinden bir asır önce yaşayan Mâtürîdî'nin bu bağlamda naklettiği şiirlerle aynı oluşu dikkat çekmektedir (Uṣûlü'd-dîn, s. 113-114; Kitâbü't-Tevḥîd, s. 111-112). Bu kısmın sonunda ilâhî isimler çeşitli yönlerden bölümlenerek incelenmiş, "Allah'ın adl ve hikmeti" başlığı altında kader meselelerine yer verilmiş, bu arada ef'âl-i ibâd, tevlîd-tevellüd, hidâyet-idlâl, ecel ve rızık konuları ele alınmıştır.

Kitabın 7-10. asıllarından oluşan üçüncü bölümü nübüvvet konularına dairdir. Abdülkāhir el-Bağdâdî burada Hz. Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed'in

nübüvvetlerine ayrıca yer vermiş, tafdîl bahsini ele almış ve peygamberlerin ismet sıfatı hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra mûcize ve kerametlere dair bilgi verilmiş, Hz. Mûsâ, Îsâ ve Resûl-i Ekrem'in mûcizelerine değinilmiş, i'câzü'l-Kur'ân ile evliyanın kerametleri anlatılmıştır. Dokuzuncu asıl İslâm'ın rükünleri hakkında olup önce İslâm'ın şartları sayılmış, ardından kelime-i şehâdetle başlayıp namaz, zekât, oruç ve hac konusunda fıkhî bilgiler verilmiştir. Cihad, muâmelât, rehin vb. meselelere temas edildikten sonra evlenme boşanma konularına, hadlere, haramlara-mubahlara, ölüme ve cenaze hükümlerine değinilmiş, akıl ve şeriat yoluyla bilinebilecek hususlarla kişinin sorumluluğu hakkında açıklamalar yapılmıştır. Bölümün sonlarında mükellefiyetle emir, nehiy ve haber bahisleri ele alınmıştır. Burada mükellefiyetin mânası ve mahiyeti, kısımları, şartları,

mükellefe vâcip olan hususlar, ilâhî emir ve nehyin ifade ettiği sonuçlar, haber ve çeşitleri, mücmel-müfesser, ef'âl-i nebî ve nesih konuları üzerinde durulmuştur.

Uṣûlü'd-dîn'in dördüncü bölümü âhiret hallerine dairdir. Müellif yaratılmışların sona erişi (fenâ) hakkındaki görüşlere değindikten sonra fenânın gerçekleşme şekli, ikinci hayatın teşekkül biçimi, haşrin cismanî veya ruhanî oluşu, cennet ve cehennemin halen bulunup bulunmadığı, ebedî azabın kimlere uygulanacağı, şefaat, havz-ı kevser, sırat, mîzan, kabir hayatı gibi meselelere kısaca temas etmiştir. Ardından iman-küfür, taat-mâsiyet meselelerine yer verilmiştir. İmanın artması-eksilmesi, imanda istisna, taklidî iman, çocukların imanı, erginlik çağına gelmeden ölen müşrik çocukları, fetret ehli gibi konular işlendikten sonra küfrü simgeleyen davranışlara değinilmiş, taat ve mâsiyetin kısımları hakkında bilgi verilmiş, dârü'l-İslâm ile dârü'l-küfrün tanımı yapılmıştır.

İmâmet bahislerine ayrılan beşinci bölümde imâmetin gerekliliği, devlet başkanının taşıması gereken şartlar ve onun belirlenmesi üzerinde durulmuş, Resûlullah'ın vefatından sonra dört halifeye, bu münasebetle müslümanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklara temas edilmiştir. Bu arada tafdîl bahsi tekrar ele alınarak peygamberlerden sonra ashabın faziletleri mukayese edilmiş, tâbiîn tabakaları belirtilmiş, erdemli kadınların fazilet karşılaştırması yapılmıştır. Müellif kelâm ilminin önderleri kısmında

Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcısı olarak Ali b. Ebû Tâlib'in, ardından Abdullah b. Ömer'in ve başkalarının yer aldığını belirtmiş, tâbiîn kelâmcılarının ilki saydığı Ömer b. Abdülazîz'i ve diğerlerini zikretmiş, mezhep sahiplerinden Ebû Hanîfe ile Şâfiî'ye ve diğerlerine değinmiş, "kitaplarının dünyayı doldurduğunu" söylediği Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi kaydetmiştir. Ashaptan başlamak üzere Ehl-i sünnet'in fakihlerini, Zührî'den itibaren hadisçileri, İbrâhim b. Edhem'den itibaren tasavvuf ve irşad önderlerini, Kûfiyyûn'dan Mufaddal ed-Dabbî ve Basriyyûn'dan Ebü'l-Esved ed-Düelî'den başlayarak nahiv ve lugat ehlini sıralamıştır. Kitabın beşinci bölümünde, müellif döneminde Azerbaycan, Derbend (Bâbülebvâb), Afrika'nın çeşitli bölgeleri, Endülüs, Mâverâünnehir ve Çin'deki Türkler'le diğer yerlerdeki müslüman toplumların Sünnî, ehl-i hadîs, Şâfiî veya Hanefî mezheplerine bağlılıkları ifade edilmiştir.

Uṣûlü'd-dîn'in son bölümü kâfirlerle bid'at ehline uygulanacak hükümler hakkındadır. Müellif savaş açılabilecek kâfirleri on beş grup halinde sıralamıştır. Bu kısım, müellifin dönemine kadar İslâm dünyasıyla ilişkisi bulunan veya İslâm âlimlerince bilinen gayr-i İslâmî gruplar hakkında özlü bilgi içermesi bakımından önem taşımaktadır. Kendilerinden cizye alınıp can güvenlikleri sağlanacak gruplar arasında Sâbiîler, yahudiler, hıristiyanlar ve Mecûsîler'den söz edilmiş, ardından fetret ehli, mürtedler, Bâtıniyye, gulât-ı Şîa, Hâricîler, Cehmiyye, Neccâriyye, Kaderiyye / Mu'tezile, Mücessime, Müşebbihe, Bekriyye ve Dırâriyye'den bahsedilmiş, ehl-i bid'atla evlenme, kestikleri hayvanın etinden yeme, iki taraf arasında miras intikali meseleleri tartışılmış, bid'at ehlinin çoğunluk halinde yaşadığı bölgelerin dârülharp veya dârülislâm sayılması konusuna temas edilmiştir.

Uṣûlü'd-dîn, Sünnî kelâmının Eş'arî koluna ait literatür içinde Bâkıllânî ve İbn Fûrek'in teliflerinden sonra önem taşıyan bir eserdir. Plan açısından usûl-i selâse ve imâmet konusunun ardından dinler ve mezheplere yer verilmesi de Bâkıllânî'nin et-Temhîd'i ile paralellik arzetmektedir. On beş ana konunun 225 mesele halinde işlendiği kitabın planı ve üslûbu eserin ders kitabı amacıyla kaleme alındığını düşündürmektedir. Bu arada yer yer fıkıh ve fıkıh usulü meselelerine temas edilmesi esere ayrı bir değer kazandırmıştır. Uṣûlü'd-dîn'in Süleymaniye Kütüphanesi (Cârullah Efendi, nr. 2076) ve İzmir Millî Kütüphane'de (nr. 1928/5) bulunan iki nüshası tesbit edilmiştir. Basılmış nüshasında görülen "nüsha" işaretli kayıtlar

Süleymaniye'deki yazmadan alınmıştır. İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi tarafından bu nüsha I. cilt olarak yayımlanmış (İstanbul 1346/1928), cildin kapak sayfasına müellifin hayatı, eserleri, kitabın muhtevası ve fihristleriyle ilgili bir çalışma hazırlanıp II. cilt halinde yayımlanacağı belirtilmişse de bu gerçekleşmemiştir. Eser daha sonra ofset olarak basılmıştır (Beyrut 1401/1981 [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]; a.y., aynı tarih [Dârü'l-âfâkı'l-cedîde]). Uṣûlü'd-dîn, İslâm İnanç Esasları (Usûlü'd-dîn) adıyla Ömer Aydın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 177b; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, neşredenin önsözü, s. XXIV; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 111-112; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 372; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 140; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1392; Brockelmann, GAL Suppl., I, 667; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 606; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 48, 173; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 637, 638; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/ 1983, s. 284; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 215; H. Ritter, "Philologika III. Muhammedanische Häresiographen", Beiträge zur Erschliessung der Arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, II, 29; Muhammed Aruçi, 'Abdülkāhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ' ve's-sıfât Adlı Eseri (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38-39; Arapça bölümünün önsözü, s. 47-48; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 194; M. C. Meşkûr, "Ebû Manṣûr ʿAbdülḳâhir b. Ṭâhir Baġdâdî", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, VI/1, Tebriz, ts., s. 290; Şerafeddin Gölcük, "Abdü'l-Kâhir Bağdâdî", İİFD, sy. 3 (1979), s. 79-82; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, "Uṣûlü'd-dîn li-ʿAbdilḳâhir el-Baġdâdî", Tİ, VI, 292-306; J. van Ess, "Baġdādī ʿAbd-al-Qāher", EIr., III, 409; Nehle el-Hımsî, "el-Baġdâdî (.Abdülḳâhir)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, V, 204.

Muhammed Aruçi

USÛLÜ’d-DÎN

(أصول الدين)

Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) kelâma dair eseri.

Müellifin notuna göre 481 (1088) yılında tamamlanmıştır. Hacimleri yarım sayfa ile on altı sayfa arasında değişen doksan altı babdan (mesele) meydana gelir. Muhteva, klasik kelâm kitaplarının planına uygun şekilde üç temel esas (usûl-i selâse) üzerine kurulmuş olup baş tarafta varlık ve bilgi bahislerine, sonda imâmet konusuna yer verilmiştir. Uṣûlü’d-dîn’in muhtevasını mukaddime ile girişten sonra dört bölüm halinde bir ekle beraber tanıtmak mümkündür. Müellif mukaddimede tevhid ilmi alanında İslâm filozofları, Mu‘tezile ve Mücessime tarafından yazılan bazı eserleri incelediğini belirtir; bunların kişiyi tehlikeli düşüncelere sevkettiğini, inancı zaafa uğrattığını, bid‘atlara düşürdüğünü söyler ve bu tür eserleri okumamayı öğütler. İbn Küllâb ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin çalışmalarına temas ederek yanlış noktalarını bilmek şartıyla bu tür eserlerden de faydalanılabileceğini kaydeder. Daha sonra “imam ve zâhid” Ebû Mansûr el-Matürîdî’nin kaleme aldığı Kitâbü’t-Tevḥîd’de anlaşılması zor yerler, gereksiz bazı uzatmalar ve tertibinde düzensizlik bulunduğundan kendisinin bu eseri yazmaya gerek duyduğunu söyler. Döneminde kendi ülkesinde bir taraftan dalâlet ve bid‘at ehlinin bulunması, diğer taraftan Hanefî

fakihlerinin fıkıh bahislerine dalıp tevhid ilmini ihmal etmeleri kendisini Ehl-i sünnet çizgisinde bir eser yazmaya yönelttiğini zikreder. Kitabın birinci mesele ile başlayan giriş niteliğindeki kısmında kelâm ilminin öğrenilip öğretilmesinin meşruiyeti ele alınır. Müellif “Ehl-i sünnet’ten” kaydıyla zikrettiği kelâmcıların bunu meşrû gördüğünü, ayrıca Eş‘ariyye ve Mu‘tezile’nin de bu kanaatte olduğunu, ancak hadis âlimlerinin bunu câiz görmediğini belirtir. Aslında dinin esaslarından ibaret olan kelâm meselelerinin öğrenilmesinin farz-ı ayın kabul edildiğini söyler. Ardından Sûfestâiyye eleştirilir ve klasik kelâm kitaplarında olduğu gibi bilgi bahsi işlenir (mesele: 1-8).

Eserin ilâhiyyât konularına ayrılan birinci bölümü âlemin yaratılmışlığı ve Allah'ın varlığının ispatıyla başlar; başta tevhid olmak üzere selbî-tenzîhî ve sübûtî sıfatların açıklanmasıyla devam eder, ardından irade sıfatı üzerinde durulur. Daha sonra kelâm sıfatı ele alınır; Allah'ın zâtı ile kaim olan kadîm kelâm ile insanlarca okunup duyulabilen hâdis kelâm ayırımı yapılır. Kelâmcılar arasında sadece Mâtürîdîler'ce benimsenen tekvîn-mükevven konusu tartışılır. Bu arada Mâtürîdî'nin kelâm konularında Eş'arî'den önce fikir yürüttüğüne temas edilir (s. 70). Birinci bölümün sonunda rü'yetullah meselesi üzerinde durulur ve isim-müsemmâ konusuna değinilir (mesele: 9-22). İkinci bölüme nübüvvet konularıyla girilir. Burada nübüvvetin aklen mümkün olduğu ve Hz. Âdem'le başladığı, Berâhime, yahudi ve hıristiyanlarda görüldüğü gibi peygamberlerin sadece bir kısmını benimsemenin kişiyi mânevî sorumluluktan kurtarmadığı, Hz. Muhammed'in mûcizesini Kur'an'ın teşkil ettiği hususları işlenir (mesele: 23-25). Kaderle ilgili konular, güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulma, lutuf ve vücûb alellah gibi meseleler, kebîre işleyenin dinî durumu ve imanın mahiyeti bahisleri açıklanır (mesele: 26-42).

Kitabın üçüncü bölümü sem'iyyât konularına ayrılmıştır. Burada âhiretle ilgili meseleler şöylece yer alır: Ba's, mîzan, sırat, hesap, havz-ı kevser, kabir azabı, Münker ve Nekir, cennetle cehennemin şu anda mevcudiyeti ve bunların ebedî oluşu (mesele: 43-51). Bölümün daha sonraki kısmında aslında sem'iyyâtla ilgisi bulunmayan, katledilmek suretiyle -bir bakıma zamanından önce- ölen kimsenin eceliyle ölüp ölmediği, peygamberlerin günahtan korunmuşluğu, dünyada kişinin mümin iken kâfir, kâfir iken mümin durumuna geçmesi, buna bağlı olarak imanda istisna konularına yer verilir (mesele: 52-54). Dördüncü bölüm imâmet meselelerine dairdir. Bu bölümde dört halifenin meşruiyeti, devlet başkanında aranacak nitelikler, Hz. Ali ile Muâviye arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkta Ali'nin haklı olduğu, bununla birlikte onun vefatından sonra Muâviye'nin meşrû imam konumuna geldiği belirtilir. Dört halifenin meşruiyeti bağlamında fazilet mukayesesi müminlerle melekler, ayrıca peygamberlerle dört büyük melek için de yapılır (mesele: 55-72). Ardından yirmi üç başlık altında (mesele: 73-95) bir kısmı önceki bahislerde geçen konulara temas edilir. Bunlar arasında aklın dindeki yeri, elest bezminde insan türünden ahdin alınıp alınmadığı, evliyanın kerameti, şeriat-hakikat ilişkisi, Ehl-i sünnet'in ölçütleri gibi meseleler yer alır.

Uṣûlü'd-dîn'in sonuna eklenen kısımda (mesele: 96) müellif küfür ehlinde olduğu gibi ehl-i kıble içinde de çeşitli fırkaların ortaya çıktığını, bunların en kötüsünü felsefe yaptıklarını iddia eden Karmatîler'in teşkil ettiğini belirttikten sonra filozofların da kendilerini dinî sınırların dışına çıkaran kanaatlerinin bulunduğunu ileri sürer ve Mu'tezile'nin onlardan etkilendiğini kaydeder. Ardından İslâm mezheplerini yedi grup halinde kısaca tanıtır. Hz. Peygamber'in, ashabın ve tâbiînin yolunu izleyen Ehl-i sünnet'in fukaha, kurrâ, sûfiyye ve ehl-i hadîsten oluştuğunu söyler. Bu zümrelerle üç dört meselede farklı görüşleri bulunan Eş'ariyye ile Küllâbiyye'nin de Ehl-i sünnet'e mensubiyet iddiasında bulunduklarını belirtir. Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını bir liste halinde sunduktan sonra Eş'arî ile İbn Küllâb'ın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı meseleleri zikreder; ardından bid'at mezheplerini Revâfız, Havâric, Kaderiyye ve Mu'tezile, Cebriyye, Mürcie ve Mücessime şeklinde sıralar. Sûfiyye'nin çoğunun Ehl-i sünnet içinde bulunduğunu söylemekle birlikte bunlardan bazı dalâlet ve bid'at mezheplerinin türediğini de belirtir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin eserinden sonra ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den önce mezhebin en önemli kitabı sayılan Uṣûlü'd-dîn muhtevası ve meselelere yaklaşımı bakımından Kitâbü't-Tevḥîd'le paralellik arzeder. Pezdevî mukaddimede Kitâbü't-Tevḥîd'in tertibini eleştirmişse de kendi eserinde zikrettiği epeyce meselenin yanı sıra ondan aldığı çeşitli bahisleri ikinci ve üçüncü bölümün sonuna eklemiştir. Eserde Mâtürîdî ismine atıflar yapıldığı halde (Fihrisü'l-esmâ, s. 30) Mâtürîdiyye adı geçmemektedir. Muhtevanın çeşitli yerlerindeki ifadelerden anlaşıldığı üzere müellif "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" terkibiyle Hanefî-Mâtürîdîler'i kastetmiş, Küllâbiyye ile Eş'ariyye'yi bazı meselelerdeki farklı görüşlerinden dolayı ayrı isimlerle zikretmiştir. Uṣûlü'd-dîn, konulara yaklaşımı ve ifade şekli açısından sonraki Sünnî kelâm eserlerini etkileyen ve İslâm mezheplerine bakışı açısından dikkat çeken bir eserdir.

Uṣûlü'd-dîn'in Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 2/1261), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1262) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 516) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Hans Peter Linss, sadece İsmail Saib Sencer nüshasına dayanarak eserin başarılı sayılmayan bir neşrini gerçekleştirmiş (Kahire 1383/1963), eseri

Şerafettin Gölcük Ehl-i Sünnet Akaidi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1980). G. C. Anawati, Mısır'da basılan Arapça kaynak eserleri tanıttığı makalesinde (bk. bibl.) Uṣûlü'd-dîn'in başlıca kaynaklarını ve muhtevasını ele almıştır. Muhammed Hâdî Hüseyin ve Abdülhamîd Kemâlî The Nature of the Islamic State başlıklı eserlerinde Uṣûlü'd-dîn'in imâmetle ilgili bölümünü (mesele: 55-70) İngilizce'ye tercüme etmiş (Karachi 1977, s. 260-278), Daniel Gimaret, Pezdevî'nin insanın iradî fiilleri konusundaki görüşünü Uṣûlü'd-dîn'e dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır (Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, s. 190-195).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte", MIDEO, VIII (1964-66), s. 292-298.

Bekir Topaloğlu

USÛLÜ’l-FIKH

(أصول الفقه)

Hanefî âlimi Cessâs’ın (ö. 370/981) fıkıh usulüne dair eseri.

Asıl adı el-Fuṣûl fi’l-uṣûl’dür. Kerhî’nin, Hanefî imamlarınca ortaya konulan görüşlerin dayandığı ilke ve kuralları (kavâid) tesbit amacıyla kaleme aldığı risâle bir tarafa bırakılırsa Hanefî/fukaha metoduna göre yazılmış fıkıh usulüne dair kitaplar arasında günümüze ulaşan ilk eserdir. Cessâs, hocası Kerhî’nin vefatının (340/952) ardından Bağdat Hanefî ilim muhitinde onun yerini almış ve eserini bu dönemde

yazmıştır (el-Fuṣûl, neşredenin girişi, I, 23). Cessâs’ın hayatının son devirlerinde telif ettiği Aḥkâmü’l-Ḳur ͗ân’ın girişindeki ifadesinden (I, 5) el-Fuṣûl’ü bu kitabına mukaddime olmak üzere kaleme aldığı, böylece âyetlerden elde edilen fıkhî ahkâmın usul temeli de verilerek bir bütünlüğün hedeflendiği anlaşılmaktadır. Hanefî mezhebinin kuruluşundan müellifin yaşadığı IV. (X.) yüzyıla kadar mezhebin usul görüşlerini yansıtması bakımından son derece önem taşıyan eser, onun şahsî fikirleri yanında önceki otoritelere ve özellikle Hanefîler’in Irak ekolüne ait görüş ve rivayetleri nakletmesi açısından da Debûsî, Pezdevî, Serahsî gibi sonraki Hanefî usul yazarlarına bir malzeme sunmuş ve onları etkilemiştir. Usule dair kavram ve kuralların ilmî metotla kaydedildiği ilk çalışmalardan sayılan el-Fuṣûl’ün Hanefî usulünün ilk gelişmiş eseri olduğu konusunda da bir tereddüt yoktur (Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, s. 125-126; Bernand, sy. 5 [2005], s. 128, 143, 144). Cessâs 105 bölüme (bab) ayırdığı eserinde bölüm başlıkları altında bazan tek bir konuyu, bazan da birden fazla konuyu ele alır. Kimi zaman bir babı “fasıl” başlığıyla alt konulara ayırır. Aynı konuya ilişkin meselelerin genel bir başlık altında verilmesi yerine özellikle geniş kapsamlı konularda her meselenin müstakil başlıklarla ele alındığı görülmektedir.

Lafız bahisleri, nesih, şer‘u men kablenâ, haberler (rivayetler), sahâbî kavli, eşyada geçerli olan temel prensip, icmâ, akıl yürütme (nazar), aklî delillerin

kullanımı ve taklid, kıyas, ictihad, istihsan gibi başlıkların ve bu konulardaki usul tartışmalarının yer aldığı el-Fuṣûl'de sonraki dönem usul kitaplarında görülen muhtevanın hemen tamamına temas edilmekte, konular aklî ve naklî delilleri verilerek ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Özellikle lafız bahisleri, nesih, haberler, icmâ, kıyas ve ictihad konularının oldukça geniş anlatılması, eski dönemlere ait görüş ve tartışmaların verilmesi, eserin yazımı öncesinde de bu alanlarda ileri düzeyde tartışmaların cereyan ettiğini göstermektedir. Kitapta "Nazarın Gerekliliği ve Taklidin Yerilmesi" başlığı altında (III, 369-382) İslâm düşüncesinde aklın önemi, yetkisi ve kullanımı konusunda önemli bilgiler verilmektedir. Cessâs'ın burada kaydettiği bilgilerin geneli bakımından Mu'tezile mezhebinin konuyla ilgili fikirleriyle uyuştuğu görülmektedir. Sade bir dilin kullanıldığı eserde müellif usulcülerin bir konu hakkındaki farklı görüşlerini delilleriyle aktarır. Hanefî mezhebindeki fikir ayrılıklarını da belirtir ve kendi tercihini gerekçeleriyle beraber ortaya koyar. Hanefî mezhebi içinde sıkça Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Îsâ b. Ebân ve her fırsatta hocası Kerhî'nin görüşlerine atıflarda bulunur (meselâ bk. I, 46, 68, 77, 292, 416; II, 123, 126; III, 20, 271, 288, 364). Bununla birlikte hocasına katılmadığı konularda farklı görüşlerini belirtmekten de geri kalmaz (I, 245-254). Bu muhtevası ile el-Fuṣûl, usule dair eserleri günümüze ulaşmayan Îsâ b. Ebân ile Hanefî usul düşüncesine önemli katkıları olan Kerhî'nin fikirleri için zengin bir malzeme ihtiva eder (Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, s. 127).

Cessâs mezhep dışı görüşleri ortaya koyarken genellikle fikir sahiplerinin isimlerini vermez. İhtilâflı bir meselede tercih ettiği görüşü delillendirmede diyalektik metoda başvurur; sık sık "şayet ... denecek olursa" şeklinde mukadder sorular sorarak bunlara cevap verir. Bu sebeple Şâfiî'nin er-Risâle'sinde görüldüğü gibi eserde cedel üslûbu hâkimdir. Eserin yöntem bakımından er-Risâle ile olan diğer bir benzerliği de her bölümde usul kuralları uygulanırken ilgili âyet ve hadislere yer verilmiş olmasıdır. Cessâs "Delîlü'l-ḫiṭâb", "Beyân" ve "Nesiḫ" başlıkları altında Şâfiî'nin konuyla ilgili ifadelerini aktararak ağır eleştiriler yöneltir (meselâ bk. I, 306-307; II, 10-19, 265, 328, 336 vd.). Bunlar arasında özellikle Şâfiî'nin mefhûm-i muhâlefeti (I, 305) ve has lafızdan sonra gelen âm lafzın hassı neshedeceğini kabul etmesi (I, 399), beyanın tanımı ve türleri konusundaki ifadeleri (II, 10 vd.), sünnetin kitap tarafından neshedilebileceği hususu (II, 328) yer almaktadır. Hanefîler'in usule dair fikirlerinin tesbitine büyük

önem veren Cessâs mezhep içinde ittifakla kabul edilen görüşü "âlimlerimizin görüşü" sözleriyle (I, 291; II, 40), mezhebe atfedilen görüş bir çıkarıma dayalı ise, "Âlimlerimizin çeşitli meselelerde ortaya koyduğu görüşleri de bunu gösterir" ifadesiyle verir. Mezhebin görüşü konusunda mezhep âlimleri arasında ihtilâf edilmişse Cessâs kendi fikrini, "Bana göre bu meselede âlimlerimizin fikri şudur" diye belirtir (I, 246; II, 48). Mezhebin görüşü olarak ileri sürülen usul prensibini desteklemek üzere genellikle İmam Muhammed'in eserlerinden fer'î meseleler zikredilir (I, 211, 236, 292).

el-Fuṣûl bazıları eksik dört nüshaya dayanarak Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından yayımlanmıştır (I-IV, Küveyt 1405-1409/ 1985-1989, 1414/1994). Eserin mukaddimesi bütün nüshalarda eksik olduğundan nâşir müellifin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân adlı tefsirinin mukaddimesini esas alıp kısa bir mukaddime oluşturma yoluna gitmiş, kitabın baş tarafında eksik olan "âm" konusuyla ilgili mâlûmatı da sonraki Hanefî usul kitaplarından Cessâs'a nisbet edilen görüşleri bir araya getirerek tamamlamaya çalışmıştır (I, 30-37). el-Fuṣûl'ü Muhammed Muhammed Tâmir de neşretmiştir (I-II, Beyrut 1420/2000). Eser, ilk dönemden itibaren başta Hanefî ilim çevreleri olmak üzere geniş kabul görmekle birlikte üzerinde herhangi bir şerh, ihtisar vb. çalışma tesbit edilememiş, modern dönemde ise birçok çalışma yapılmıştır. Peşâver Üniversitesi'nde doktora tezi olarak eseri neşre hazırlayan Saîdullah el-Kādî (1976) ictihad ve kıyas bölümlerini yayımlamış (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl: Ebvâbü'l-ictihâd ve'l-ḳıyâs, Lahor 1981), Semîh Ahmed Hâlid Es'ad, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi şeklinde eserin bir kısmını neşre hazırlamış (Taḥḳīḳu Uṣûli'l-Cessâs min bâbi'l-icmâʿ ilâ nihâyeti bâbi'l-ḳıyâs, 1402), Züheyr Şefîk el-Kübbî de geniş bir incelemeyle birlikte (s. 7-136) icmâ bölümünü yayımlamıştır (bk. bibl.). Kitap üzerine Türkiye'de yapılan yüksek lisans tezleri de şunlardır: Hakkı Aydın, Cessâs'ın Kitabu Usuli'l-fıkhı ile Debûsî'nin Takvimü'l-edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması (1985, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Soner Duman, Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl Adlı Eserinde İllet Kavramı (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ayşe Küsmez, Cessâs'ın İcmâ Anlayışı (2003, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Can, Cessas'ın el-Fusul fi'l-usul Adlı Eserinde İcma Kavramı (2003, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Gınbıroğlu, İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı

(2006, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Emine Yazıcıoğlu, Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessas ve Debusî Örneği) (2008, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Tayip Nacar, Cessâs'ın el-Fusûl Adlı Eserindeki Asılların Tespiti (2009, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Çil, İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Fusul fi'l-usul Adlı Eseri Ekseninde) (2010, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 7-37; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 5; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrü'l-uṣûlî, Cidde 1404/1984;

Züheyr Şefîk el-Kübbî, Ebû Bekir el-Ceṣṣâṣ, el-İcmâʿ: Dirâse fî fikretihi min ḫilâli taḥḳīki bâbi'l-icmâʿ, Beyrut 1413/1993; Safvet Mustafa Haliloviç, el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Ceṣṣâṣ ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1429/2008, s. 133-142; Hakkı Aydın, "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Sivas 2000, s. 11-60; Ferhat Koca, "Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-Usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs", Marife, II/3, Konya 2002, s. 337-340; Ulrich Rebstock, "Abwagen als Entscheidungshilfe in den usūl al-fiqh: Die Anfange der targih-Methode bei Gassās", Isl., LXXX/1 (2003), s. 110-121; Marie Bernand, "Cessâs'ın Bir Yazması Işığında Hanefî Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi" (trc. Adem Yıgın), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 5, Konya 2005, s. 125-144.

Soner Duman

USÛLÜ’l-HENDESE

(أصول الهندسة)

Öklid’in (m.ö. III. yüzyıl) geometrinin temel ilkelerini içeren eseri

(bk. ÖKLİD).

USÛLÜ’l-HİKEM fî NİZÂMİ’l-ÂLEM

(أصول الحكم في نظام العالم)

Hasan Kâfî Akhisârî’nin (ö. 1024/1615) Osmanlı devlet düzeni hakkındaki eseri

(bk. HASAN KÂFÎ AKHİSÂRÎ).

USÛLÜ’l-HİKEM fî NİZÂMİ’l-ÜMEM

(أصول الحكم في نظام الأمم)

İbrâhim Müteferrika’nın (ö. 1160/1747) siyasetnâme türünde yazdığı ıslahata dair eseri

(bk. İBRÂHİM MÜTEFERRİKA).

el-USÛLÜ’l-MÜNÎFE

(الأصول المنيفة)

Beyâzîzâde Ahmed Efendi’nin (ö. 1098/1687) Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini derlediği eseri.

Müellif eserin ilk sayfasında “el-Uşûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe” ibaresini özel isim gibi değil imamın görüşlerini bir araya getirmeye yönelik bir ifade olarak kullanmaktadır. Bazı tabakat kitaplarında onun eserleri sayılırken bu isimde bir risâleye yer verilmez. Kütüphanelerdeki yazmaların büyük çoğunluğunda eserin adı el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe diye kaydedilmiş, Süleymaniye Kütüphanesi nüshasının (Şehid Ali Paşa, nr. 1567/1) iç kapağında ise Uṣûlü’d-dîn şeklinde yazılmıştır. Beyâzîzâde, Ebû Hanîfe’ye ait itikadî görüşlerin kendisine babası tarafından, ona da iki kanaldan aktarıldığını kaydetmekte ve bu silsilelerde yer alan kişilerin isim zincirini vermektedir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 567/1, vr. 16b-17a). Beyâzîzâde, baş tarafta da zikrettiği üzere eserini kaleme alırken büyük oranda Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ekber, el-Fıḳhü’l-ebsaṭ, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, er-Risâle, el-Vaṣıyye adlı risâleleriyle bunlara yazılan şerhlerden yararlanmıştır. Ayrıca çeşitli rivayetlerle imama ulaşan müsnedleri, öğrencilerinin yazdığı eserleri, fıkıh, tarih ve menâkıb kitaplarını kullanmıştır. Müelilf, çalışmasını Ebû Hanîfe’nin risâlelerinden aldığı ibareleri kelâm kitaplarındaki sıraya göre tertip ederek oluşturduğunu, eserinde imamların rivayetlerinden gelen yirmi kelâm meselesini ve Ebû Hanîfe’nin müsnedlerinden aldığı kırk hadisi kaynak edindiğini söylemektedir. Beyâzîzâde, risâlenin başlangıç kısmı dışında sürekli Ebû Hanîfe’nin ibarelerine yer verdiği için kendisi müellif yerine “câmi‘” diye de anılmıştır (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, vr. 5a hâmişi).

Bir mukaddime, üç bab ve otuz iki fasıldan meydana gelen el-Uṣûlü’l-münîfe’nin mukaddimesinde fıkhın ve özellikle akaid yahut kelâm ilmi diye isimlendirilebilecek İslâmî hükümlerin dinî hayattaki önemi üzerinde durulmakta, ashabın bu konularla meşgul olmayışı, kendilerine savaş

açacak düşmanları bulunmayan toplulukların silâhlanmaya gerek görmemesine benzetilmektedir. Bununla birlikte zaruret dışında yeni görüşlere meyledilmemesi öğütlenmektedir. Eserin birinci bölümü Allah'ı bilmenin gereği ve O'nun varlığının ispatına ayrılmış olup bu konuda azgın fırtınalar arasında seyreden geminin kaptansız selâmete eremeyeceği, ana rahmindeki ceninin insan sûretine girişinin tabiatın veya yıldızların düzenlemesiyle mümkün olamayacağı gibi delillere yer verilir. İkinci bölüm Allah'ın zâtî sıfatlarına tahsis edilmiştir ve sekiz fasıldan meydana gelmektedir. Burada el-Fıḳhü'l-ekber başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin risâlelerinden nakiller yapılarak Allah'ın hayat, sem', basar, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatları özlü bilgilerle sıralanmaktadır. İrade sıfatı açıklanırken ilâhî irade ile emir ve rıza arasında Hanefî-Mâtürîdî anlayışı çizgisinde ayırım yapılmaktadır. "Sıfât-ı haberiyye" diye anılan "yed, vech, nefs, istivâ" gibi sıfatlara değinildikten sonra bu bölüm rü'yetullah bahsi ile sona ermektedir.

el-Uṣûlü'l-münîfe'nin üçüncü bölümü "Fiilî sıfatlar ve bunlarla ilişkili meseleler" başlığını taşır ve yirmi dört fasıldan meydana gelir. Birinci fasılda fiilî sıfatların ezelî, yaratılmışların ise hâdis (mahlûk) olduğu belirtilmiş, bu sıfatlarla bağlantılı görülen Mu'tezile'nin aslah telakkisini reddeden metinler verilmiş, ardından kader meselesi dört fasıl halinde işlenmiştir. Müellifin burada Ebû Hanîfe'den naklettiği muhtevada bol miktarda âyetlerle hadis rivayetlerine dayandığı görülmektedir. Daha sonra nübüvvet, kebîre, âhiret bahisleri ve imâmet konuları ele alınmıştır. Nübüvvete kısaca değinilmesinin ardından imanın tarifi, zarûrât-ı dîniyyeyi tasdik etmenin gereği, imanda istisna, iman-amel-münasebeti, imanın artması-eksilmesi ve mürtekib-i kebîre üzerinde ayrıntılı biçimde durulmuş, böylece Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde seyreden hoşgörülü din anlayışının örneği verilmiştir. Sem'iyyât bahislerinden cennetle cehennemin halen mevcut olup ebediyen devam edeceği, kabir hayatı, yeniden dirilme, amellerin tartılması ve şefaat meselelerine kısaca temas edilerek imâmet konusuna geçilmiştir. Dört halifenin ve onlara biat eden ashabın faziletlerine dair faslın ardından emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin önemine değinilmiştir. Eser kıyamet alâmetlerine ayrılmış bir kısımla sona erer.

el-Uṣûlü'l-münîfe'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde altı adet yazma

nüshası bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 1140/1, 1140/2; Şehid Ali Paşa, nr. 1567/1, 1705/1; Kılıç Ali Paşa, nr. 567/1; Lâleli, nr. 2264/ 7). İlyas Çelebi, Esad Efendi (nr. 1140/1), Şehid Ali Paşa (nr. 1567/1), Kılıç Ali Paşa ve Lâleli nüshalarından hareketle eseri neşrederek Türkçe'ye çevirmiş (İstanbul 1416/ 1996), baş kısmına müellifin hayatı ve eserleri hakkında bir araştırma koymuştur. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, eserinin ilâhiyyât, kader ve nübüvvet bahislerini içeren kısmını İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm adıyla şerhedip IV. Mehmed'e sunmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'nin değişik bölümlerinde biri müellif nüshası olmak üzere (Şehid Ali Paşa, nr. 1568) ondan fazla yazması bulunan eser Yûsuf Abdürrezzâk tarafından neşredilmiştir (Kahire 1368/1949). Bu neşrin başında Zâhid Kevserî'nin mukaddimesi, sonunda ise Kahire el-Mektebetü'l-Melikiyye (nr. 224, 339, 856) ve el-Mektebetü'l-Âmire (Hayri Paşa) nüshalarında mevcut, keramet ve istidrâc

bahislerinin şerhinden ibaret olan iki sayfalık bir ek yer almaktadır. Brockelmann, el-Uṣûlü'l-münîfe'nin Esad Efendi bölümündeki nüshasında (nr. 1141) Muḫtaṣarü'l-Uṣûli'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe adıyla bir eserin daha bulunduğunu kaydetmişse de yapılan incelemede söz konusu numarada İşârâtü'l-merâm'ın yer aldığı görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996; a.e., Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 567/1, vr. 5a (hâmiş), 16b-17a; a.mlf., İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 3-9, 338-339; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 76-77, 151; Kerderî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 225, 363-364; Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 143, 182; Brockelmann, GAL, II, 436; Suppl., II, 447, 525, 647.

İlyas Çelebi

USÛLÜ’l-PEZDEVÎ

(أصول البزدوي)

Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin (ö. 482/1089) Hanefî fıkıh usulüne dair eseri

(bk. PEZDEVÎ, Ebü’l-Usr).

USÛLÜ’s-SERAHSÎ

(أصول السرخسي)

Serahsî’nin (ö. 483/1090 [?]) fıkıh usulüne dair eseri.

Bugün Türkmenistan-İran sınırında küçük bir şehir olan Serahs’ta dünyaya gelen Serahsî’nin Hanefî hukuk düşüncesini, esaslarını ve yöntemlerini derli toplu biçimde ortaya koyan fıkıh usulü eseridir. Eser sonraki yüzyıllarda Hanefî mezhebinin hâkim olduğu Osmanlı ve çağdaşı bazı devletlerin hukuk sistemleri üzerinde derin etkiler icra edecek olan orta dönem Buhara Hanefî hukuk mektebinin ürünlerindendir. Taḳvîmü’l-edille adlı eseriyle bu mektebe öncülük eden Ebû Zeyd ed-Debûsî, Buhara Hanefî usul geleneğini Cessâs’ın el-Fuṣûl’ü üzerinden tanıdığımız Irak Hanefî usul geleneğiyle telif etmiş ve iki ilmî merkezin mirasını yeniden yorumlayarak Hanefî hukuk düşüncesine yeni bir form ve içerik kazandırmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin öncülüğünde gelişen Semerkant mektebinin fıkıh usulü yaklaşımı Alâeddin es-Semerkandî’nin el-Mîzân’ında görüldüğü gibi daha çok kelâmcı yöntemine yakın dururken Buhara mektebi, Irak ve Mâverâünnehir gelenekleri yanında Semerkant mektebinin katkılarıyla da zenginleşip diğer İslâm hukuk düşünce ekollerinden belirli noktalarda farklılaşan bir ağırlıkla Orta Asya bölgesine özgü bir fıkıh usulü yaklaşımı geliştirmiştir. Daha sonra fıkıhçılar yöntemi ya da Hanefî yöntemi diye anılacak olan bu yaklaşım kelâmcılar yönteminin karşısına yerleştirilmiştir. Diğer mezhepler ve geleneklerde de benzer bazı girişimler olmakla birlikte bu yöntem büyük ölçüde Buhara Hanefî mektebinin ürünüdür. Kelâmî/felsefî öncüllere daha az vurgu yapma ve fıkhî/hukukî bakış açısını merkeze alma yönüyle fukaha yöntemiyle İngiliz hukuk pozitivizmi ve Amerikan realizmi arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Debûsî yanında Buhara mektebinin gelişimine büyük katkı sağlayan bir diğer isim Buhara hukuk mektebinin, hatta genel olarak Hanefî mezhebinin klasik ve en muteber iki usul eseri kabul edilen Uṣûlü’s-Seraḫsî ile Uṣûlü’l-Pezdevî’nin müelliflerinin hocası olan Abdülazîz el-Halvânî’dir. Serahsî’nin el-Uṣûl’ü ile Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin el-Uṣûl’ü arasındaki

benzerlik hocaları Halvânî'nin Buhara fıkıh usulü geleneğinin oluşumundaki etkisini gözlemlemeye imkân vermektedir. Ele aldığı konuları kısaca inceleyen Serahsî'nin eseri araştırmacılara hitap eden bir ilmî referans kitabı özelliği taşırken Pezdevî'ninki -yine üst düzey bir ilim diliyle yazılmış olmakla birlikte-derli toplu ve sistematik sunuma öncelik veren bir ders kitabını andırmaktadır. Bu biçimsel fark dışında iki eser neredeyse aynı kalemden çıkmış gibi birbirine benzemektedir. Birinin diğerinin eserinden haberdar olup onu kullandığına dair herhangi bir veri bulunmadığından bu iki eserin esas itibariyle hocaları Halvânî ile birlikte geliştirilmiş ortak bir malzemeye dayandığı ve hocalarının ölümünden sonra ayrı çalışmalar halinde ortaya konduğu söylenebilir. Bu iki müellifin fürû alanındaki eserlerine el-Mebsûṭ, usul alanındakilere ise el-Uṣûl adını vermiş olmaları da (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 112; II, 1580-1581) bu ihtimali güçlendiren bir husustur.

Serahsî Uṣûlü's-Seraḫsî'yi, Hanefî hukuk doktrininin ayrıntılarına ilişkin kaleme aldığı büyük bir şerh çalışması olan el-Mebsûṭ'u yazdığı sırada kendisine rehberlik eden teorik hukuk esaslarını ve yöntemlerini derli toplu biçimde ortaya koymak üzere telif ettiğini belirtmektedir (el-Uṣûl, I, 10). el-Mebsûṭ, Hanefî mezhebinin hukuk doktrininin esasını teşkil eden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin temel eserlerinde yer alan ve mezhebin esası kabul edilen görüşlerin (zâhirü'r-rivâye) ayrıntılı bir şerhi olup hem hukuk tarihi hem mezhep doktrini açısından son derece önemlidir. Serahsî, uzun bir süreçte tamamladığı el-Mebsûṭ'u kaleme alırken muhtemelen el-Uṣûl'ünü yazmayı planlamış, onu tamamladıktan sonra da bu projesini gerçekleştirmiştir. Hapiste iken başlayıp çıktıktan sonra tamamladığı el-Uṣûl, bilindiği kadarıyla onun son eserlerinden biridir; Serahsî eseri 479 yılı Şevval ayının sonunda (6 Şubat 1087) Özkent Kalesi'nin bir odasında yazmaya başladığını dîbâcesinde belirtmektedir (I, 9); fakat bitiriş tarihi günümüze gelen nüshalarında kaydedilmemektedir. Bu tarihten kısa bir süre sonra vefat ettiği için eserini gözden geçirme fırsatı bulamadığı ve konu tertibindeki bazı düzensizliklerin bunun için giderilemediği anlaşılmaktadır.

Serahsî, İslâm akaidine dair temel ilkelerin öğrenilmesinden sonra en değerli meşgalenin Selef'in yolunu izleyip fıkıh ilmiyle uğraşmak olduğunu belirterek kitabına başlar. Ona göre fıkıh üç şeyin birleşiminden oluşur.

Birincisi dinin uyulması gereken kurallarını bilmektir ki bu fürû-i fıkıhtır. İkincisi nasları mânalarıyla kavrayıp hükümlerin asıllarını tanıyarak onlara ilişkin bilgiyi sağlamlaştırmaktır ki bu da fıkıh usulünü teşkil eder. Üçüncüsü ise hükümleri kişinin hayatına yansıtması (amel), bir anlamda ahlâkî tutarlılığa sahip olmasıdır. Serahsî'ye göre sadece birincisini yapabilene râvi denilir; birincisini ve ikincisini birlikte başarana -tam hak etmese de-fakih denebilir. Gerçek anlamda fakih ise üçünü birlikte yapabilen kimsedir. Ona göre Hanefî mezhebinin kurucuları kabul edilen Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu üç özelliği taşıyan örnek şahsiyetlerdir; bunlar Hanefî mezhebinin hukuk doktrinini bu temellerden hareketle teşkil etmiştir.

İnsanın bu dünyadaki varlık sebebi olan imtihan sürecini başarılı biçimde yaşayabilmesi helâl ve haramı ayırt edebilmesine, kısaca Allah'ın kendisinden uymasını istediği kuralları bilmesine bağlıdır (a.g.e., I, 11). Bir yükümlülükler sistemi olarak kurallar varlıklarını ve meşruiyetlerini Allah'ın emir ve nehiylerinden aldığı için Serahsî kitabına emir konusuyla başlar. Müslümanın, zihninde hukukun meşruiyetini ilâhî emirden alması düşüncesinin bir ifadesi sayılan bu yaklaşım belki de devrin önemli bir tartışma konusunu meydana getiren

yükümlülüklerin aklî bir zorunluluktan mı yoksa ilâhî hitaptan mı doğduğu şeklinde özetlenebilecek hüsün-kubuh tartışmasında Serahsî'nin ikinci görüşe meylettiği şeklinde de anlaşılabilir. Kendisinden önce Hanefî fıkıh usulünün iki önemli otoritesi olan Cessâs ve Debûsî birinci görüşe meylederek yükümlülüklerin metafizik anlamda aklî bir temele dayandığı konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıştır. Serahsî ve çağdaşı Pezdevî seleflerine başka alanlarda büyük ölçüde katılmakla birlikte Abdülazîz el-Buhârî'nin de belirttiği gibi bu konuda onların Mu'tezilî'ye yakın tavrını benimsememiş, Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol olarak görülebilecek bir tavrın Hanefîler arasında gelişmesine zemin hazırlamıştır (Keşfü'l-esrâr, I, 182-184). Daha sonra Serahsî, Debûsî'yi izleyerek fıkıh usulü konularını hüccet (delil) kavramı çerçevesinde bir bütünlük içinde ele almaya yönelir (el-Uṣûl, I, 227 vd.) ve fıkıh usulü konularını dört şer'î delil (kitap-sünnet-icmâ-kıyas) sırasına göre işler. Özellikle mütekaddimîn usulcülerinin fıkıh usulünün konusunu "deliller" şeklinde düşündükleri hatırlanırsa Serahsî'nin deliller çerçevesinde bir

sıralamaya gitmesi doğaldır. Sonraki usûl-i fıkıh eserlerinde delillerin yanına hükümler de eklenmiştir. Serahsî, Buhara geleneğine bağlı olarak hükümler konusunun bir kısmını kitabın (Kur'an) altında bir bölüm olan emir konusunun içinde çeşitli yerlerde ele almış (meselâ emrin mûcebi altında şer'î hükümlerin tanımları, azîmet ve ruhsat, hüsün ve kubuh vb., a.g.e., I, 60 vd., 110 vd., 117 vd.) ya da ehliyet konusunda görüldüğü gibi bir kısmını da eserinin sonunda kıyas konusunu tamamladıktan sonra işlemiştir (II, 332 vd.).

Serahsî, konuları ele alırken örnekleri daha çok fürû-i fıkıhtan seçen fukaha geleneğini büyük ölçüde sürdürmekle birlikte mütekellimîn usulünde görüldüğü gibi önce konuyu teorik olarak ortaya koyar, ardından o konuda farklı görüşleri genelde görüş sahibi kişi veya ekollerin adını belirtmeden sıralar ve bu görüşlerin tartışmasına geçer. Umumiyetle usul ihtilâflarına, hatta kelâmî neticeleri olan meselelerde tarafların görüşlerine işaret edilmekle birlikte Doğu İslâm coğrafyasında Hanefîler'in rakibi olan Şâfiî mezhebinin görüşleri genel bir hedef olarak seçilir (meselâ bk. I, 21, 75, 82, 256). Serahsî tartışma bölümlerinde muhaliflerinki dahil bütün görüşleri etraflıca tartışır ve muhalifin görüşünü onun bakışıyla ortaya koyan pasajlara uzunca yer verir (meselâ bk. I, 15-17, 132-135). Ancak tartışmaların tamamı, Serahsî'nin kendi benimsediği görüşü temellendirmek amacına hizmet edecek şekilde seyretmektedir. Serahsî'nin diğer bütün mezhep mensubu İslâm âlimleri gibi fürû-i fıkıhta mezhebine ait fikirleri savunmada onları dinin asıllarıyla irtibatlandırma ve teorik çerçevede temellendirme isteği baskındır. Dolayısıyla bu bazan icmâ edilen bir konuda dinî ya da Sünnî bir temel tercihi savunma mânasına gelirken bazan da ihtilâflı bir konuda kendi mezhebini savunma şeklinde tezahür eder. Mezhep içi ihtilâflarda ise Serahsî kendi kişisel tavrını açıkça ortaya koyabilmektedir (I, 74-75, 144-145; II, 335).

Uṣûlü's-Seraḫsî üzerine herhangi bir şerh çalışması yapılmamış, ancak Pezdevî şerhleri başta olmak üzere sonraki usul eserlerinde el-Uṣûl'den bolca faydalanılmıştır (meselâ bk. Abdülazîz el-Buhârî, I, 44, 106, 110, 123). Öte yandan Ömer el-Habbâzî'nin el-Muġnî adlı eserinin büyük ölçüde Uṣûlü's-Seraḫsî'nin bir ihtisarı olduğu söylenebilir. Çok sayıda nüshası bulunan Uṣûlü's-Seraḫsî'nin (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 434, Fâtih, nr. 1236, Cârullah Efendi, nr. 437; Konya

Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 4410) ilmî neşri üç yazma nüshadan hareketle Ebü'l-Vefâ el-Efgānî tarafından gerçekleştirilmiş ve iki cilt halinde yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1372, bundan ofset Beyrut 1393/1973). el-Muḥarrer fî uṣûli'l-fıḳh adıyla yapılan neşirde (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut 1417/1996) dipnotlar ve indeks kısmı çıkarılıp âyetlerin Kur'an'daki yerleri ve hadis kaynakları gösterilmiş, metinde geçen kişiler hakkında bibliyografik notlar eklenmiştir. Bunların dışında her şey birinci neşirle aynıdır; öyle ki onun hatalı bir baskısından kopyalandığı için sayfa atlama ve yer değiştirme gibi hatalar aynen tekrarlanmıştır, dolayısıyla bu neşir güvenilir değildir (Serahsî'nin usul eseri üzerine modern dönemde yapılan çalışmalar için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I-II; a.mlf., el-Muḥarrer fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/ 1996; Debûsî, el-Esrâr fi'l-uṣûl ve'l-fürûʿ fî taḳvîmi'l-edilleti'ş-şerʿ (nşr. Mahmûd Tevfîk Abdullah el-Avâtilî er-Rifâî), Amman 1999; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 27, 183; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 44, 106, 110, 123, 182-184; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 112; II, 1580-1581; Nasi Aslan, Usulü's-Serahsi'nin Tahlili (yüksek lisans tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Tahsin Görgün, Sprache, Handlung und Norm: Eine Untersuchung zu "Usul al-Fiqh" und "Kitab as-Siyar" des Sams al-A'imma Muhammad b. Abi Sahl Ahmad as-Sarahsi (1009-1090 n.c.), İstanbul 1998; Murteza Bedir, Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory), (doktora tezi, 1999), Manchester University Faculty of Art; A. Cüneyd Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi, İstanbul 2008, s. 97 vd.

Murteza Bedir

UŞ, Yûsuf b. Reşîd

(bk. IŞ, Yûsuf b. Reşîd).

UŞAK

Ege bölgesinin İçbatı Anadolu eşiğinde yer alan şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu bölgesini Ege bölümüne bağlayan ve İçbatı Anadolu eşiği adı verilen bölümde bulunur. Şehir, Murat dağının güneybatısında Elmadağı'nın eteklerinde kurulmuş olup içinden geçen Dokuzsele çayının iki yakasında yerleşmiştir. Milâttan önce IV. binyıldan itibaren yerleşim yeri olarak kullanıldığı arkeolojik bulgulardan anlaşılan Uşak'ın bilinen en eski adı Temenothyrai'dir. Buranın Frigyalılar zamanında tesis edildiği sanılmaktadır. Diğer taraftan antik dönemlere ait bazı sikkelerin üzerinde Flaviopolis adı da geçmektedir. Bu şehir Aktaş köyünün güneyinde kurulmuş ve Roma döneminde bu ismi almıştır. Uşak (Uşşak) adı ise Türkler döneminde ortaya çıkmıştır. Uşak ve çevresi, milâttan önce II. binyılda Anadolu'nun orta kesimlerinde kurulan ve zaman zaman hâkimiyetlerini Batı Anadolu'ya kadar genişleten Hititler'in idaresine girdi. Milâttan önce XII. yüzyılda Frigler'in, VII. yüzyılda Lidyalılar'ın ve ardından Persler'in (m.ö. 546) hâkimiyeti altındaydı. Persler'in bölge üzerindeki egemenliği Büyük İskender'in Anadolu seferine kadar devam etti (m.ö. 334). Onun ölümünden (m.ö. 323) sonra generallerinden Antigonos'un payına düştü. Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetine geçinceye kadar (m.ö. 189) Bergama Krallığı'nın sınırları içinde kaldı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması üzerine (395) Doğu Roma İmparatorluğu'nun egemenlik alanına girdi.

XI. yüzyılda Selçuklu Türkleri'nin Anadolu'nun fethine yönelik seferleri Uşak bölgesine kadar uzandı. Bu yüzyılın ikinci yarısında Emîr Afşin'in Marmara denizi kıyılarına ulaşan akınının güzergâhında Uşak yöresi de bulunuyordu. Malazgirt zaferinin

ardından 1075'te İznik'in alınışının ertesi yılı Uşak ve çevresi Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Bu hâkimiyet Türkler'e karşı düzenlenen I. Haçlı Seferi'ne kadar sürdü. 1097'de Eskişehir (Dorylaion) Muharebesi'ndeki yenilgi üzerine Bizanslılar Uşak ve çevresini tekrar ele

geçirdi. Burası XII. yüzyılın ikinci yarısına kadar sınır (uç) bölgesinde yer aldı. Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'un ölümünden (1180) iki yıl sonra Uluborlu, Kütahya, Eskişehir ve Alaşehir ile birlikte Uşak tekrar Selçuklular'ın egemenliğine geçti. II. Kılıcarslan'ın ülkesini on bir oğluna bölüştürmesi sırasında Uşak, Uluborlu ve Kütahya ile birlikte I. Gıyâseddin Keyhusrev'in payına düştü (1182). Kardeşler arasında başlayan taht mücadelesi esnasında şehir bir defa daha Bizans'ın eline geçti. Uşak yöresinde kalıcı hâkimiyet I. Alâeddin Keykubad devrinde tesis edildi (630/1233). Ardından burası Germiyanoğulları'nın sınırları içinde kaldı ve zaman zaman siyasî çalkantılara sahne oldu. 1381'de Kütahya ve yöresi sancak olarak Osmanlı şehzadesi Yıldırım Bayezid'e verilince Germiyan Beyi Süleyman Şah Kula kasabasına çekildi, vefatına kadar burada oturdu. Uşak'ın, Kula'ya yakınlığı sebebiyle bir süre daha Germiyanoğulları'nda kaldığı düşünülmektedir. Oğlu Yâkub Bey'in babasının sağlığında Uşak ve Şuhut taraflarında valilik yaptığı bilinmektedir (763/1362). Kosova Muharebesi'nden (1389) sonra II. Yâkub Bey eski topraklarını geri almaya çalıştı. Ardından Yıldırım Bayezid diğer Anadolu beylikleri gibi Germiyanoğulları Beyliği'ni de Osmanlı sınırları içine aldı ve Uşak da Osmanlı topraklarına katıldı (792/1390). Ankara Savaşı'n-dan (1402) sonra II. Yâkub Bey yeniden beyliğin başına geçti ve Uşak'ı da egemenliği altına aldı. II. Yâkub Bey, Osmanlı şehzadeleri arasında başlayan saltanat mücadelesinde yeğeni Çelebi Mehmed'in tarafını tuttu. 831'de (1428) Edirne'ye giderek kız kardeşinin torunu II. Murad ile görüştü, erkek evlâdı olmadığından memleketini vefatında kendisine bırakacağını bildirdi. Kütahya'ya dönünce II. Murad'a bir vasiyetnâme gönderip söylediklerini teyit etti. Yâkub Bey'in vefatının ardından (1429) Kütahya'ya sancak beyi olarak Timurtaşpaşazâde Umur Bey'in oğlu Osman Çelebi tayin edildi. Uşak da böylece bu sancağın bir parçası oldu.

Osmanlı döneminde Uşak'ta çok önemli olaylar cereyan etmedi. XVI. yüzyılın sonları itibariyle başlayan ve XVII. yüzyıl boyunca devam eden Celâlî isyanlarından zarar gördü. XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde âyanlık düzeni devri başlayınca Uşak ve çevresi de mahallî güçlerin nüfuz sahası içine girdi. Bunlardan Curaoğlu Ahmed, Çakallı aşiretine bağlı bir fırka zâbiti olup kardeşi Kadı Süleyman ile beraber etrafına topladığı silâhlı adamlarla Uşak yöresinde eşkıyalık hareketlerinde bulundu. Daha sonra kapıcıbaşılık mevkiine getirildi, bir ara takibata uğradı. Rus savaşında

faydalı olur düşüncesiyle kendisine paşalık pâyesi verildi ve sancak beyliğine (bir arşiv belgesine göre Maraş sancağı) getirildi; ancak 1792'de idam edildi.

Uşak'ta etkili bir nüfuz kuran bir diğer şahsiyet Uşak Voyvodası Acemoğlu Seyyid Ahmed'dir. Kardeşi Kara Şahin ile birlikte 1790'da Osmanlı-Rus savaşı için çağrıldığı sefere gitmeyince şikâyetler üzerine takibata uğradı. Anadolu Valisi Hacı Ali Paşa'nın görevlendirdiği kuvvetleri Uşak'ın Öksüz köyündeki çatışmada bozguna uğrattı. Ardından Uşak şehrine giderek tahkim ettiği kaleye yerleşti. Silâhlı işgale uğrayan Uşak halkı, Acemoğlu'nun tarafında yer almak zorunda kaldı. Üzerine sevkedilen Ali Paşa şehri topa tutmak için hükümetten izin istediyse de bu sırada Acemoğlu bir yolunu bularak kaçtı. Kapandığı kale yıkıldı, mallarına devletçe el konuldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Uşak'a gelen Charles Texier, Acemoğlu Seyyid Ahmed'den Hacı Murad oğlu diye bahseder. İstiklâl sevdasına düşen bu derebeyinin Uşak Kalesi'ni tahkim ettiğini, erzak ve mühimmatla doldurduğunu bildirir. Ardından şehir XX. yüzyılın başlarına kadar sakin ve huzurlu bir dönem geçirdi. Millî Mücadele yıllarında Uşak'ta Müdâfaa-i Hukuk Hey'et-i Milliyyesi adlı cemiyet kuruldu. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin bir uzantısı olan Karakol Cemiyeti ile irtibat kuran bu cemiyete halk gereken ilgiyi göstermedi. 30 Temmuz 1919'da İbrâhim Bey'in (Tahtakılıç) başkanlığında Uşak Redd-i İlhak Cemiyeti teşekkül etti. Ağustos 1919'da toplanan Alaşehir Kongresi'nin ardından bu cemiyetin adı Hareketi Milliyye ve Redd-i İlhak Cemiyeti Hey'et-i Merkeziyyesi şeklinde değiştirildi. 31 Temmuz 1920'de Mustafa Kemal Paşa, Uşak'a gelerek Kuvâ-yi Milliye birliklerini denetledikten yaklaşık bir ay sonra Yunan kuvvetleri Uşak'ı işgal etti (29 Ağustos 1920). Bu işgal iki yıl sürdü. 26 Ağustos 1922'de Afyon'da başlayan Büyük Taarruz neticesinde Uşak 1 Eylül 1922'de işgalden kurtuldu. Ancak geri çekilen işgal kuvvetleri geçtikleri yerleri yakıp yıktı, Uşak'a da büyük zarar verdi. Üç mahalle tamamen, bir mahalle ise kısmen yandı. Bu yangınlar sırasında pek çok ev, dükkân, cami, mescid, medrese harap oldu. Sadece şehirde 1000'in üzerinde insan öldürüldü.

Fizikî Yapı, Nüfus ve Ekonomik Durum. Uşak'ın en eski yerleşim yeri kuzeydoğu kesiminde kurulan Aybey mahallesidir. Şehir zamanla bu mahallenin güneyine doğru büyüyerek gelişti. Kâtib Çelebi, Uşak'ın Murat

dağının yakınında bir dere içinde kaleli bir kasaba olduğunu yazar. Evliya Çelebi ise kalenin harap durumda bulunduğunu, şehir halkının Celâlî eşkıyası korkusundan kale surlarını 5 arşın yüksekliğinde ve 2000 adım uzunluğunda yeniden inşa ettiğini söyler. Ona göre kale beş kapılı olup doğusunda Banaz, kıble tarafında Honaz, güneyinde Komar, batısında Kula ve kuzeyinde Gediz Kapısı yer alır. Kare şeklinde tuğla ve taşla yeniden inşa edilen surlar pek sağlam değildir. Kalenin yalnızca Banaz tarafında Buğdaypazarı Kapısı'nda hendeği bulunmaktadır. Suyun öte tarafına tek gözlü taş köprüden geçilir; namazgâh ve kabristan bu taraftadır. Kalenin dizdarı, askeri ve cephanesi de yoktur. Şehrin fizikî yapısı ve nüfusu hakkında tahrir kayıtlarından önemli bilgiler edinilir. 926 (1520) tarihli Tahrir Defteri'ne göre Uşak on mahalleden teşekkül etmektedir. 937'de (1530) on bir mahalle, 978'de (1570) on iki mahalle mevcuttur. Bu mahalleler cami-mescid ve şahıs ismi taşıyan mahalleler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bir cami veya mescid etrafında kurulan mahalleler Cami, Hacı Hasan Mescidi, Hacı Sıddık Mescidi, Memi Çelebi Mescidi, Aybey Mescidi, Meşhed Mescidi, Hacı Hızır Mescidi, Süleyman Fakih Mescidi, Hacı Yararlu Mescidi ve Kassab Hasan Mescidi mahalleleridir. Şahıs ismi taşıyan mahalleler ise Burhan Fakih ile Celâl (Cedîd) mahallesidir. 1090 (1679) tarihli Avârız Defteri'nde ve 1260 (1844) tarihli temettuat defterlerinde Uşak'ın dokuz mahallesi zikredilir. Bunlar Aybey, Kamer, Cuma, Sabah, Eslice, Hacı Hızır, Burhan Fakih, Hacı Hasan ve Karaağaç'tır. Hacı Hasan mahallesinde müslümanlarla gayri müslimler beraber yaşamaktadır. 1890 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi'nde şehirde on bir mahalle kayıtlıdır.

1520'de Uşak şehri 399 hâne, seksen sekiz mücerret (bekâr) ve otuz beş muaf olmak üzere tahminen 2118 nüfusa sahipti. 1530'da bu nüfus hemen hemen aynı kaldı (411 hâne, otuz sekiz mücerret, kırk dört muaf). 1570'te tahminî nüfus 2497'ye ulaştı (493 hâne, otuz iki muaf). XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi burada sekiz mahalle ve 3600 toprak örtülü ev bulunduğunu

yazar. 1090 (1679) tarihli avârız sayımında toplam avârız hânesi sayısı 349'dur. Ancak bu rakam nüfus tahminine uygun değildir; fakat Evliya Çelebi'nin verdiği sayının ihtiyatla karşılanması gerektiğini ortaya koyar. 1260 (1844) tarihli temettuat defterlerinde şehirde mevcut hâne sayısı

1429’dur (tahminî nüfus 7145). Mahallelere göre hâne dağılımı Aybey mahallesi 382, Kamer 117, Cuma 96, Sabah 43, Eslice 44, Hacı Hızır 144, Burhan Fakih 141, Hacı Hasan müslüman 271 hâne ve Hacı Hasan gayri müslim 191 hânedir. 1890 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi’nde toplam nüfus 12.684 olup bunun 6233’ü erkek, 6451’i kadınlardan müteşekkildir. Cuinet ise aynı yıllarda şehrin nüfusunu 13.084 olarak göstermektedir, bu nüfusun 2084’ü gayri müslimdir. Halbuki XVI. yüzyılda Uşak’ta hiç gayri müslim nüfus bulunmamaktadır. 1898 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi’nde 6138’i erkek, 6703’ü kadın toplam nüfus 12.841 kişidir. Bu nüfusun da % 17’si ise gayri müslimdir.

Evliya Çelebi şehirde on dört cami, iki hamam, 370 dükkân, yedi han (bu hanlardan Sultan Alâeddin’in taş hanı tarz-ı acîbdir), bir lonca hanı ve yedi kahvehane olduğunu bildirir. 1844 tarihli Kamer mahallesi temettuat defterlerinin son kısmına eklenmiş bir nüfus kaydında ticaret veya çalışmak maksadıyla Uşak’a gelen ve hanlarda kalan kişiler zikredilmiştir; buradan Öksüzleroğlu Hanı, Şab Hanı, Kabalakoğlu Hanı, Kara Ali Ağa Hanı, Hacı Ahmed Ağa Hanı, Er Alioğlu Hanı ve Hamamcıoğlu Hanı adlarında yedi hanın şehirde bulunduğu tesbit edilir. Hanlarda kalan kırk yedi kişi on beş günle yirmi yıl arasında değişen süreden beri buradadır ve geldikleri yerler Tebriz, İran, Halep, Şam, Filibe, Yanya, Rodos, Van, Arapkir, Kayseri, İzmir, Kütahya, Konya, Manisa, Denizli, Alâiye, İstanbul gibi yerlerdir. Şemseddin Sâmi şehirde on yedi cami, iki medrese, iki tekke, iki kilise, bir rüşdiye ve birkaç sıbyan mektebi, iki kütüphane, dört hamam, 750 dükkân, 706 halı tezgâhı, otuz beş debbağhâne, sekiz han ve kırk beş çeşme bulunduğunu yazar. 1898 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi’nde on altı cami, on dört mescid, altı türbe, on bir medrese, iki kilise, on bir han, beş hamam, elli sekizi su ile, elli dokuzu buhar ile çalışan 117 değirmen, kilim ve kaliçe iplerini boyamaya mahsus yirmi boyahâne, on beş debbağhâne, bir salhâne ve bir rüşdiye ile dördü ibtidai sekiz sıbyan mektebi sayılır. Uşak şehri 1867, 1894 ve 1922 yıllarında üç büyük yangın geçirdi. 1894 yangını Uşaklılar’ca “koca yangın” diye anıldı; bu yangında Aybey mahallesi dışındaki bütün mahalleler yandı. Bu mahalle Dokuzsele çayının karşı tarafında bulunduğu için yangından kurtuldu.

Uşak, konumu itibariyle birçok yönden gelen yolların kesiştiği, ulaşılması kolay bir mevkide olduğundan önemli bir iskân mahallidir. Ege bölgesini

Yakındoğu'ya bağlayan Kral yolu buradan geçmektedir. Lidyalılar tarafından yapılan bu meşhur yol Uşak ve bölgesine ayrı bir önem kazandırdı, ekonomik bakımdan gelişmesini sağladı. Roma döneminde İzmit istikametinden gelen bir başka yol, Eskişehir ve Kütahya'dan gelip Uşak'ın yakınından geçerek Manisa üzerinden İzmir'e ulaşırdı. Bu yollar üzerindeki tarihî köprüler yolların bağlantı ve geçişini sağlıyordu. Bunlardan Cılandıras Köprüsü, Lidyalılar tarafından Banaz çayı üzerinde yapıldı. Köprü Karahallı ilçesi sınırları içerisinde yer almaktadır. Uşak'ın güneydoğusunda Dokuzsele çayı üzerindeki Çanlı Köprü 1255'te Emîr Şücâeddin Kızıl Bey tarafından Selçuklu mimari tarzında inşa ettirildi. Ulubey ilçesi İnay köyündeki bir kervansarayın da Selçuklu dönemine ait olduğu kabul edilmektedir. Osmanlı devrinde Uşak ticaret kervanlarının geldiği bir kavşak şehir niteliğindedir. İstanbul'dan başlayan sağ koldan ayrılan tâli bir yol Bursa ve Kütahya üzerinden Uşak'a gelmekte, buradan batıya doğru giden bir kolu Manisa üzerinden İzmir'e, güney istikametine giden diğer bir kolu ise Isparta'dan geçerek Antalya Limanı'na varmaktadır. Bu yollar üzerinde Osmanlılar tarafından birçok köprü inşa edildi, bunlardan birkaçı Beylerhan, Çataltepe, Çamlıbel ve İnay köprüleridir.

Evliya Çelebi'ye göre küçük bir şehir olmasına rağmen gayet mâmur görünen Uşak, "Anadolu eyaletinin deve ve araba işler güya iskelesidir"; burada yük çözülüp yük bağlanır; çarşılarında alışveriş eden insanı o kadar çoktur ki "omuz omuza sökmez." XIX. yüzyılda Uşak'ın ticarî hacmi daha da arttı. Çeşitli imalâthaneler ve el sanatları geniş bir çevrenin ihtiyacını karşılarken aynı zamanda tarım ürünlerinin de pazarlandığı bir şehir oldu. 1260 (1844) temettuat sayımlarına göre Uşak şehrinde bulunan 1429 hâneden 1259'u faal hâne, yani bir gelir elde eder durumdadır. Bu faal hânelerin 231'i dokumacılıkla, 206'sı dericilikle, 160'ı gıda meslek kolunda, yetmiş altısı kıymetli madenî eşya meslek kolundadır; 164'ü hizmet sektörüne mensup esnaf ve sanatkâr, on dokuzu tüccar, 113'ü çiftçi ve 146'sı ücretli çalışandır. Ayrıca 100 hâne vazifeli, yirmi hâne hasta, yaşlı veya çocuk, yirmi dört hâne bu tasniflere dahil olmayan diğer hânelerdir.

Uşak sanayii, halı ve kilim dokumacılığı alanında çok gelişmiş bir imalât ve ticaret hacmine sahiptir. Halılar madalyonlu ve yıldızlı olmak üzere başlıca iki gruba ayrılmaktadır. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Uşak halıları İzmir Limanı vasıtasıyla Avrupa'ya sevkedilmekteydi. Bu sebeple

Avrupa’da İzmir halısı diye meşhur oldu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren halı üretiminde büyük artış görüldü. XIX. yüzyılda üretim zirve noktasına ulaştı. Halının ham maddesi olan iplik ve boya sanayiinde de büyük gelişmeler yaşandı. Daha önce üst sınıf Avrupalılar tarafından talep edilen halılar sanayileşmenin getirdiği zenginlik sebebiyle orta sınıflarca da tercih edilmekteydi. Bu gelişme Uşak halılarının tüketicinin talep ettiği desen ve kalitede üretilmesine yol açtı. Halı üretimi tamamen ticarî hale dönüştü. Böylece Uşak halıları eski karakteristik özelliklerini ve sanatsal değerini yitirdi. Bu yüzyılda

Avrupa’ya ihraç edilen halı miktarında büyük artış meydana geldi. 1873’te Anadolu’dan yurt dışına gönderilen halıların üçte ikisi Uşak halısıdır. Aynı yıl Uşak’ta halı üretim miktarı 150.000 pik iken 1890’larda iki katına, 1900’lerde üç katına çıktı. Halılar 6000 çalışan tarafından 2000 tezgâhta imal ediliyordu. Temettuat sayımlarında halı ve kilim dokumacılığının çok yaygın olduğu görülmektedir. 1907’de İngiliz sermayesince kurulan Şark Halı Şirketi kısa bir süre içinde Uşak’ta halı imalâtının yaklaşık üçte ikisini inhisarı altına aldı. Şirket halı imalâtını hızlandırdı, kuruluşundan üç yıl sonra şirkette çalışanların sayısı 15.000’e ulaştı. Bu dönemde Uşak’tan ihraç edilen halıların % 95’i bu çalışanların imalâtıdır. İzmir’den başlayan İzmir-Afyon demir yolunun 1898’de Uşak’a ulaşması da bu ticareti kolaylaştırdı. Uşak uluslar arası pazarlara açıldı. Daha önce halılar Uşak’a on iki saat mesafedeki Alaşehir İstasyonu’na yük hayvanlarıyla götürülüyor, buradan yük trenlerine yüklenip İzmir’e taşınıyordu. Demiryollarının yaygınlaşmasından önceki dönemlerde ise yük hayvanlarının sırtında önce İzmir Limanı’na götürülür ve Avrupa’ya ihraç edilirdi. Şehirde perşembe günleri halı pazarı kurulmaktaydı. Bu yer günümüzde de aynı ismi taşımaktadır. XIX. yüzyılda halı imalâtındaki artışa paralel olarak iplik üretiminde de makineleşmeye geçildi. Bu amaçla millî sermaye tarafından üç iplik fabrikası kuruldu. Hükümet bu fabrikalar için yurt dışından getirilen makinelere gümrük muafiyeti tanıdı. Uşak’ta ipliği elle eğiren üreticiler işlerini kaybetme korkusuyla fabrikalaşmaya karşı çıktılar ve 1908 Martında ayaklanıp iplik fabrikalarını tahrip ettiler. Bu hareket tarihte “tarak isyanı” diye adlandırılır. Uşak’ta halı ve kilim imalâtı dışında dericilik, kunduracılık, bıçakçılık ve kuyumculuk da gelişmiştir.

İktisadî ve beşerî kaynaklar bakımından zengin bir bölge üzerinde yer alan

Uşak antik çağlardan itibaren çeşitli medeniyet ve kültürlerin yerleşim yeri olmuştur. Antik dönemlerden intikal eden kent kalıntılarından biri Lidyalılar'a ait pek çok tümülüsün bulunduğu, Güre yakınlarındaki Bagis antik kentidir. Dünyaca ünlü Kārûn hazineleri buradaki bir tümülüsten çıkartılmıştır. Blaundos antik kenti Ulubey ilçesi Sülümenli köyü civarındadır. Büyük İskender'in Anadolu seferinden sonra Makedonya'dan gelenler tarafından kurulmuştur. Sebaste antik kenti Sivaslı ilçesi Selçikler köyü yakınlarındadır. Şehir aynı zamanda bir piskoposluk merkezidir. Akmonia antik kenti Banaz ilçesi Ahat köyü civarında bulunmaktadır. Kremon Agora antik kenti ise Banaz ilçesi Susuzköy yakınlarındadır.

Uşak'ta Selçuklu, Germiyan ve Osmanlı dönemlerine ait cami, köprü, han ve çeşme gibi mimari eserler yer almaktadır. XVI. yüzyılda Uşak'ta toplam doksan beş vakıf mevcuttu. Bunların altmışı zâviye, ikisi tekke, dokuzu cami, on biri mescid, ikisi muallimhâne, biri imaret vakfıdır; onu ise diğer vakıflardır. Vakıfların kırk altısı Germiyan Beyliği döneminde kuruldu. Germiyan Beyliği mimari özelliklerini taşıyan ulucami vakıf defterlerinde Kavşid oğlu Mehmed Bey Camii diye kayıtlıdır. Zaman içerisinde cami ulucami adıyla anıldı. Son cemaat yerinde bulunan orta kapısı üzerinde yedi satırlık bozuk ve karışık bir sülüsle yazılmış kitâbesinde 822'de (1419) Germiyan Hükümdarı Süleyman Şah'ın oğlu Yâkub Bey'in zamanında Kavşid oğlu Hasan oğlu Mehmed Bey tarafından yaptırılan su yapısından bahsedilir. Uşak'ın Belkaya köyü civarındaki bir kaynaktan çıkan su iki tarafı duvar örülü, üstü kemerli, tabanı, tavanı ve yan duvarları horasan harcıyla sıvalı geniş bir bentten Uşak çeşmelerine ulaşmaktadır. Kocasu adıyla bilinen bu su yolunu Mehmed Bey yaptırdı. Cami vakfına bağışlanan hamam Eskihamam olarak bilinmektedir. Burmalı Cami, Evliya Çelebi'ye göre Hacı Mustafa Camii idi, kitâbesine göre Hacı Hasan oğlu Hacı Mustafa tarafından 980'de (1572) yaptırılmış, cami minaresi burmalı (yivli) inşa edildiğinden Burmalı Cami adını almıştı. Caminin Germiyanoğulları döneminde yapıldığı da bazı kaynaklarda ifade edilmektedir. Kurşunlu Cami'nin 926 (1520) tarihli Tahrir Defteri'nde Mahalle-i Mescidi Ahmed veled-i Kara adıyla yazılan mescid olduğu anlaşılmaktadır. Herhalde zaman içinde camiye dönüştürülmüştür. Kara Ali Camii'nin inşa tarihi mevcut kitâbesine göre 975'tir (1567). Çakaloz Camii 1884'te yapıldı ve anıtsal bir mimari üslûba sahiptir. Belli başlı camilerin dışında Uşak'ta Hacı Gedik Hanı (1891), Paşa Hanı da (Taşhan) (1898) bulunmaktadır. Bedestenin inşa

tarihi 1901’dir. Uşak tarihî evler bakımından da zengin bir şehirdir. Bu evler Aybey, Işık ve Karaağaç mahallelerinde görülmektedir.

İdarî Yapı. Germiyanoğulları Beyliği döneminde Uşak bu beyliğin merkezi olan Kütahya’ya bağlı bir kaza idi. Osmanlı Devleti zamanında da Kütahya sancağına bağlı kaza konumunu sürdürdü. II. Bayezid dönemine ve 1520 yılına ait tahrir defterlerinde Uşak’ın merkezle beraber Banaz, Ulugöbek ve Hayrebat nahiyeleri kayıtlıdır. 1570’te Hayrebat nahiyesi yer almayıp köyleri merkez kazaya bağlanmıştı. Merkez ve nahiyeleriyle birlikte toplam köy sayısı II. Bayezid devrinde doksan altı iken 1520’de 108’e, 1570’te 115’e çıktı. Uşak kazasında yaşayan nüfus şehirli, köylü, konar göçer, vakıf nüfusu ile piyade ve müsellemlerin ayrı ayrı kayıtlı nüfuslarının toplamından teşekkül etmektedir. Buna göre toplam nüfus II. Bayezid döneminde 18.382’dir; 1520’de 29.126’ya, 1570’te 43.426’ya yükseldi. Kâtib Çelebi, Uşak’ın 150 köyü olduğunu yazarken Evliya Çelebi seksen köyden söz eder. 1831 yılı nüfus sayımında Uşak kazasının toplam erkek nüfusu 25.291, Banaz’ın 3529, Eşme’nin 2204’tür. Cuinet’e göre 1890’da Uşak’ın üç nahiyesiyle 158 köyü vardır. Büyük bir kısmı müslüman olmak üzere toplam nüfusu 76.269’dur. Aynı tarihte Eşme kazasının toplam nüfusu, 26.896 olup kaza merkezi Takmak’ın nüfusu 4000’dir. Eşme kazasının merkez ve Güre nahiyeleriyle birlikte yetmiş dokuz köyü vardır. 1890 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi’ne göre merkez kazanın 112, Banaz nahiyesinin otuz sekiz, Göbek nahiyesinin dokuz köyü bulunmaktadır. Kazanın toplam nüfusu 73.772’dir. Kaza dahilinde 12.909 hâne vardır. 1906 tarihli Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi’nde Uşak’ın iki nahiyesi ve toplam 154 köyü kaydedilmektedir. Toplam nüfusu 89.145’e (85.584’ü müslüman, diğerleri gayri müslim) çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 45, 49, 369; BA, MAD, nr. 72, 152, 262; BA, KK, nr. 2673/148; BA, ML. VRD. TMT, nr. 9393, 9401, 9402, 9449, 9467, 9496, 9499, 9507; TK, TD, nr. 47, 48, 230, 560; İstanbul Belediyesi Atatürk

Kitaplığı, Muallim Cevdet, 0.72, 0.93; Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi (1308), s. 214-217; (1316), s. 356-357; (1324), s. 77, 195, 199; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 55; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 96; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 204; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 632; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 23-24; Cevdet, Târih, V, 256; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 373; Cuinet, IV, 215-219; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 58; a.mlf., Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 26, 53-60; Ünsî, Selçuk Şehnâmesi, Konya 1942, s. 21; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı: 1831, Ankara 1943, s. 167; M. Çağatay Uluçay, 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955, s. 22-24, 87; Besim Atalay, Türk Halıcılığı ve Uşak Halıları, Ankara 1967, s. 21-24; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 424; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 53; Haşim Tümer, Uşak Tarihi, İstanbul 1971, s. 145; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 79-80; Besim Darkot, "Uşak", İA, XIII, 73-75; Yüksel Sayan, Uşak Evleri, Ankara 1997, s. 18; Cumhuriyet'in 75. Yılında Uşak (haz. Erdoğan Özdemir v.dğr.), Uşak, ts. (Uşak Valiliği), s. 3, 131; Sadiye Tutsak, Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Uşak, İzmir 1998, s. 129-131; a.mlf., "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Uşak'ta Halıcılığın Makineleşme Süreci", TTK Belleten, LXXI/260 (2007), s. 65-97; Mehtap Özdeğer, 15-16. Yüzyıllarda Uşak Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi, İstanbul 2001; a.mlf., "19. Yüzyılda Uşak Şehrinde Ekonomik ve Sosyal Hayat", TDA, sy. 140 (2002), s. 91-115; Uşak Kültürel Değerler Yapı Envanteri, İzmir 2007, s. 131-174; Mehmet Karayaman, Uşak'ta Kuva-yı Milliye, İzmir 2009, s. 35-36, 41; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3155; Suraiya Faroqhi, "ʿUshāḳ", EI^{2} (Fr.), X, 986-987.

Mehtap Özdeğer

Bugünkü Uşak.

Uşak şehri, Millî Mücadele döneminde 29 Ağustos 1920 tarihinde Yunan kuvvetlerinin işgaliyle başlayıp millî kuvvetlerin Uşak'a girişiyle (1 Eylül 1922) sona eren işgal yıllarında bakımsız kaldı. Bunun yanında işgalcilerin burayı terkederken çıkardıkları yangın neticesinde şehrin yaklaşık dörtte

üçü yandı (Karaağaç, Kurtuluş ve Ünalan mahallelerinin tamamı ile Durak mahallesinin büyük bir kısmı bu yangında ortadan kalktı). XIX. yüzyılın sonlarına doğru iki büyük yangın felâketi geçiren Uşak şehri (1883'teki yangında şehrin ortası, 1894 yangınında Aybey mahallesi dışında şehrin tamamı yanmıştı) Millî Mücadele'nin ardından Cumhuriyet'in ilk yıllarında âdeta yeniden inşa edildi. Bu haliyle Uşak, tarihinin eskiliğine rağmen yeni bir şehir intibaı uyandırmaktadır.

Cumhuriyet döneminin başlarında Kütahya vilâyetine bağlı bir kaza merkezi olan Uşak 16.862 nüfuslu (1927 sayımı), on bir mahalleden ibaret (Tutsak, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uşak, s. 68) küçük bir şehir durumundaydı. Söz konusu on bir mahalle içinde resmî kayıtlara göre 4022 ev bulunuyordu. Ev sayısı 1934'te 4628'i buldu (Purutçuoğlu, s. 20); bundan bir yıl sonra yapılan nüfus sayımında şehirde 17.567 nüfus tesbit edildi. Nüfus çok yavaş artıyor, şehrin mekân üzerinde yayılışı da hızlı olmuyordu. Yapılan gözlemlere göre o yıllardaki Uşak şehri günümüzdeki şehrin ancak % 15'i kadar bir alanı kaplıyordu. Bu küçük şehir, kuzeydoğuda en eski mahallesi olan Aybey mahallesinden başlayarak batıda günümüzdeki Küçükpazar mevkiine, doğuda Kocakıran Çeşmesi'ne kadar uzanıyordu. Güneyde şimdiki şehrin en canlı ve merkezî kesimini oluşturan Dörtyol denen yere kadar ulaşıyor, güneydeki en son nokta ile tren garı arasında ileriki yıllarda dolacak boşluklar bulunuyordu.

Bu ilk yıllarda Uşak şehrinin ekonomik hayatında geleneksel bir uğraşı olan dericilik önemini korurken 17 Aralık 1926 tarihinde Türkiye'nin ikinci şeker fabrikası burada açıldı ve Uşak sanayiine yeni bir ivme kazandırdı. Aslında bu fabrika Türkiye'de temeli atılan ilk şeker fabrikasıdır (6 Kasım 1925); fakat temeli 22 Aralık 1925'te atılan Alpullu Şeker Fabrikası 26 Kasım 1926'da açılarak ülkede ilk şeker fabrikası unvanını aldı. Sanayi hayatındaki bu gelişmeye rağmen Yunanlılar'ın harap durumda bıraktığı şehrin imarında fazla bir faaliyet görülmedi. 1936 yılına kadar imar faaliyetleri programsız ve plansız bir şekilde yürütüldü. Bu tarihten sonra Şakir Kılıç adında bir mühendisin belediyeye sunduğu plan çerçevesinde 1950'li yıllara kadar süren ilk programlı imar faaliyetleri başlatıldı. Ancak şehir nüfusundaki yavaş artış devam ederek (1940'ta 18.149, 1945'te 18.779, 1950'de 19.636) 1955 sayımında 20.000'i aşabildi (23.496). Nüfus artışının hızlanmasında 9 Temmuz 1953 tarihinde çıkan 6129 sayılı yasa ile

Uşak'ın Kütahya ilinden ayrılarak yeni kurulan bir ilin merkezi haline gelmesi etkili oldu. Şehrin mekân üzerinde büyümesi de bundan sonra hızlandı. 1950'li yıllara kadar demiryolunun yakınlarında sadece tarım alanları bulunuyor, konut pek yer almıyordu. 1957'de Şekerevleri diye adlandırılan düzenli konutlar yapıldı. İstasyonun batısında Yüzbeşevler Sitesi gelişti (1958). Ayrıca şehrin bütün mahalleleri büyümeye devam etti. Bu yeni dönemde Uşak'ta da kırsal kesimden şehre göç hareketleri hızlandı ve şehir nüfusu 1960'ta 30.000'e yaklaştı (29.021).

1960 yılından sonra kısa bir süre duraklayan yatırımlar 1965'ten itibaren şehirdeki yeni imar hareketleriyle canlandı. 1966'da Uşak'tan geçen İzmir-Ankara devlet yolunun ulaşıma açılması şehirde yeni bir canlanmaya vesile oldu. 1965'te

35.517'yi bulan şehir nüfusu 1970 sayımında 50.000'e yaklaştı (46.392). Şehir, İzmir-Ankara karayolunun güneyine ve demiryolunun güneydoğusuna doğru büyümesini sürdürdü. 1970'ten sonra imar işleri yoğunlaştı. Şehrin en canlı ekseni olan ve istasyonu iş merkezine bağlayan İsmet Paşa caddesi çok katlı binalarla yeniden düzenlendi. 1980'den itibaren şehirdeki konut artışında patlama görüldü. 1953'te on bir olan mahalle sayısı 1973'te on üç, 1980'de on dört, 1997'de on altı, günümüzde (2011) on dokuza ulaştı (Aybey, Bozkurt, Karaağaç, Elmalıdere, Mehmetâkif, Köme, Işık, Özdemir, Dikilitaş, Ünalan, Kurtuluş, İslice, Durak, Sarayaltı, Kemalöz, Cumhuriyet, Fatih, Atatürk, Fevziçakmak mahalleleri). Söz konusu mahalleler 4325 hektarlık bir alanı kaplamaktadır. Bu mahallelerden Atatürk, Fevziçakmak, Cumhuriyet, Dikilitaş, Karaağaç, Fatih, Mehmetâkif ve Kemalöz'ün büyük kısmı 1980'den sonra gelişen yeni mahallelerdir. Yeni mahallelerin kurulmasıyla nüfus artışının daha da hızlandığı Uşak şehrinde 1975 yılında 60.000'e çok yaklaşan nüfus (58.578) 1980'de 70.000'i aştı (71.469), 1985'te 90.000'e yaklaştı (88.267) ve 1990 sayımında ilk defa 100.000'i geçti (105.270). Son yapılan sayımda (31 Aralık 2010) nüfus 180.414'e ulaştı. Bu nüfusla Uşak şehri, 2010 yılında Türkiye'de nüfusu 100.000'i aşan yetmiş beş yerleşme yeri arasında kırk ikinci sırada bulunmaktadır.

Uşak'ın bu hızlı gelişmesi önemli bir sanayi şehri olmasının bir sonucudur. Şehirde başta şeker sanayii olmak üzere çeşitli gıda sanayii kolları, ayrıca

geleneksel halı-kilim, battaniye, pamuklu dokuma ve deri sanayii dikkat çeker. Halı sanayii beraberinde halı makineleri sanayiini de geliştirmiştir. Geleneksel deri işleme sanayii günümüzde elbiselik deri (zig deri) ve deri konfeksiyon yapımını kamçılayarak bu konfeksiyon türünde Uşak'ı ön plana çıkarmıştır. Uşak şehrinin merkez olduğu Uşak ili Manisa, Kütahya, Afyon ve Denizli illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Banaz, Eşme, Karahallı, Sivaslı ve Ulubey adlı beş ilçesi vardır. 5341 km² genişliğindeki Uşak ilinin sınırları içinde 2010 sayımının sonuçlarına göre 338.019 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu altmış üç idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Uşak il ve ilçe merkezlerinde 130, kasaba ve köylerde 389 olmak üzere toplam 519 cami bulunmaktadır. Şehir merkezindeki cami sayısı yetmiş yedidir.

BİBLİYOGRAFYA

Bilge Purutçuoğlu, Uşak Şehir Etüdü, Uşak 1970; Haşim Tümer, Uşak Tarihi, İstanbul 1971; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 26, 79-80; Besim Darkot, "Uşak", İA, XIII, 73-75; Yüksel Sayan, Uşak Evleri, Ankara 1997; Lütfi Özav, "Uşak İlinin Coğrafyası", Cumhuriyetin 75. Yılında Uşak, Uşak 1998, s. 29-48; a.mlf., "Uşak Şehir Nüfusunun Tarihi Gelişimi", Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 2, Burdur 2001, s. 137-148; a.mlf. - Tuncer Yüksel, "Uşak'ta Dericilik ve Coğrafî Çevre Üzerine Etkileri", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Uşak 1998, s. 39-50; Sadiye Tutsak, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uşak, İzmir 1998; a.mlf., "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uşak'ta Ticaret ve Sanayi", 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu, İstanbul 2001, II, 771-786; Nurettin Bilgen, Uşak Kent Coğrafyası (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Turhan Çetin, "Uşak Şehrinde Nüfus Hareketleri", 21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu, II, 699-716; Hasan Kara, "Uşak'ta Hava Kirliliği", a.e., II, 1077-1084; Erdoğan Solak, XX. Yüzyılda Uşak, Uşak 2002; İlkler Şehri Uşak, Uşak 2005; Suraiya Faroqhi "ʿUshāḳ", EI² (Fr.), X, 986-987.

Metin Tuncel

UŞAK ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

UŞAKLIGİL, Halit Ziya

(1865-1945)

Edebiyât-ı Cedîde'ye mensup romancı ve yazar.

Eyüp'te dünyaya geldi. Uşşâkīzâdeler diye anılan ve bir kolu İzmir'e yerleşerek halı ticaretiyle uğraşan Uşaklı Helvacızâdeler ailesine mensuptur. Dedesi Hacı Ali Efendi, İstanbul'daki dükkânının başına oğlu Hacı Halil Efendi'yi getirdi. Halit Ziya ticaretle ilgisi bulunmayan, zarif yaratılışlı, Mevlânâ Celâleddin ve Hâfız-ı Şîrâzî hayranı, yaşam tarzı bakımından Avrupaî olan Hacı Halil Efendi'nin üçüncü çocuğudur. Mercan'daki bir mahalle mektebinde başlayan eğitimi yeni usulde öğrenim veren sıbyan mektebinde sürdü. Daha sonra ailesinden izinsiz Fâtih Askerî Rüşdiyesi'ne kaydoldu. Okuma aşkı, edebiyat ve tiyatroya ilgisi dolayısıyla Türkçe'de yayımlanan telif ve tercüme eserleri okudu. İşleri bozulan babasının İzmir'e dönmesi üzerine burada önce İzmir Rüşdiyesi'ne yazıldı. Eğitim sisteminden memnun olmayan dedesi yabancı dil dersleri için Farsça, Fransızca, Almanca, İtalyanca ve Rumca'yı iyi bilen avukat Auguste de Jaba'yı, matematik dersleri için Ermeni kâtip Antuan'ı özel hoca tuttu. Hocalarının yardımıyla Ponson de Terrail'ın bir romanını Türkçe'ye çeviren Halit Ziya, Ermeni Katolik rahiplerinin açtığı özel Mechitariste Okulu'na kaydedildi. Bu çevre ailesinden gelen alafranga eğilimini daha da kuvvetlendirdi. Okulda Eugène Sue, Jules Verne, Louis Figuier, Camille Flammarion, Paul Féval, Alexandre Dumas, Eugène Scribe, Racine gibi yabancı ve Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid gibi Türk yazarlarının eserlerini okudu; Dumas, Scribe ve Racine'den tercümeler yaptı.

1883'te Mechitariste Okulu'ndan mezun oldu. Maddî imkânsızlıklar yüzünden öğrenimine devam edemediyse de yeteneğini keşfeden hocaları Pierre Vassal ve Raymond Père'in tavsiyesiyle Paris'ten getirtilen klasik, romantik ve natüralist yazarların eserlerini okudu. Bir yandan da İngilizce ve Almanca dersleri alıyordu. İzmir'e gelen bütün İtalyan ve Fransız operet kumpanyalarının oyunlarını seyretti. İlk yazısı Hazîne-i Evrak'ta çıkan

“Deniz Danası”dır (II, nr. 6, 3 Mart 1883, s. 88-89). İlk edebî yazısı (mensur şiir) “Aşkımın Mezarı” ise Tercümân-ı Hakîkat’te yayımlandı (nr. 1461, 23 Nisan 1883). 1884’te Envâr-ı Zekâ’ya tercümeler yaptı. Tevfik Nevzat ve Bıçakçızâde Hakkı’yla birlikte Nevruz dergisini çıkarmaya başladı (13 Mart - 27 Ağustos 1884 arasında on sayı). Burada Alfred de Musset, Victor Hugo gibi Fransız romantiklerinden nesir halinde şiir tercümeleri, Louis Figuier’den popüler fennî yazılar ve derginin ilâvesi olarak George Ohnet’nin Demirhane Müdürü adlı romanını yayımladı.

1885 yılında Hariciye’ye girmek üzere İstanbul’a gittiyse de bu girişim başarısız olunca İzmir’e döndü. Abdülhalim Memduh vasıtasıyla tanıştığı kitapçı Arakel’in teklifiyle Fransız edebiyatı tarihi yazmaya başladı. I. cildini kısa sürede yazdığı Garptan Şarka Seyyâle-i Edebiyye: Fransa Edebiyatının Nümune ve Tarihi adlı eserini (I. cilt, Medhal: Ezmine-i Mutavassıta ve On Altıncı Asır, İstanbul 1303) bir

anlaşmazlık sebebiyle tamamlayamadı. İzmir’e dönüşünde İzmir Rüşdiyesi’nde Fransızca, 1886’da açılan İzmir İdâdîsi’nde Fransızca, Türkçe ve edebiyat öğretmenliğiyle Osmanlı Bankası’nda tercümanlık ve muhasiplik yaptı. 18 Kasım 1886’da Tevfik Nevzat’la birlikte çıkarmaya başladığı Hizmet gazetesindeki faaliyeti yazarın edebî hayatında bir dönüm noktası oldu. Telif ve tercüme roman ve hikâyeleri, mensur şiirleri, Türk ve dünya edebiyatları ile edebiyatın meselelerine ait makaleleri, “Garâib-i Fenniyye” başlığı altındaki yazıları, “Letâif” başlıklı fıkraları, “Cüzdan” başlıklı özdeyişler ve çeviri hikâyeleriyle İstanbul’da da adından söz ettirmeye başladı. O sıralarda Mekteb ve Serveti Fünûn’da yazıları çıkan Halit Ziya’nın Bir Muhtıranın Son Yaprakları adlı hikâyesi (1888) İzmir’de yayımlandı.

1888’de annesini kaybeden romancı, 1889’da amcasıyla çıktığı iki aylık Avrupa gezisi izlenimlerini Hizmet ve Tarîk’e gönderdiği mektuplarda anlattı. Bu izlenimleri bazı hikâyelerinde de kullandı. Sabah gazetesinde çıkan hikâyeler (24 Ocak 1899 - 6 Nisan 1899) daha sonra Bir Şi’r-i Hayâl’de “Şâdan’ın Gevezelikleri” başlığı altında toplandı (1914). Aynı yıl Köse Râif Paşa’nın yeğeni Memnune Hanım’la evlendi. Bir süre sonra peşpeşe dedesini, amcasını, ilk çocuğu Vedide’yi kaybetti. Bir aralık Vilâyet Mesâlih-i Ecnebiyye Kalemi başkâtipliği yaptı (1893). İki ay kadar bu

görevde kaldıktan sonra İstanbul'a giderek Reji İdâre-i Umûmiyyesi Muhâberât-ı Türkiyye başkâtibi, aynı yıl içinde Muhâberât-ı Türkiyye ve Tercüme Kalemi müdürü oldu. 1909 yılına kadar meşguliyeti az olan bu işte çalıştı ve zamanını edebî çalışmalarına ayırdı. Bu sırada Ali Ekrem, Ahmed İhsan, Hüseyin Cahit, Ahmed Hikmet, Saffetî Ziya, Tevfik Fikret ve Cenab Şahabeddin'le tanıştı. İstanbul'a geldikten sonra Serveti Fünûn'da neşrettiği ilk hikâye "Cambaz Kız"dır (nr. 109, 13 Nisan 1893). Mekteb dergisine verdiği "Sanskrit Târîh-i Edebiyyâtı: Vedalar" adlı makalesi dolayısıyla (nr. 1, 11 Ocak 1894, s. 19-20) bir soruşturma geçirdi; aklanmasına rağmen 1896 yılında Serveti Fünûn'un Tevfik Fikret'in idaresine geçmesine kadar fazla bir şey yayımlamadı. Mâi ve Siyah'ın Serveti Fünûn'da tefrika edilmesi onu Edebiyât-ı Cedîde'nin tartışmasız en önemli romancı ve hikâyecisi yaptı. Daha geniş kitlelere ulaşmak amacıyla İkdam ve Sabah gazetelerinde yazmaya başladı. 1896-1901 yılları arasında edebî hayatının en başarılı, en verimli dönemini geçirdi. Mâi ve Siyah (1896), Bu muydu? (1896), Küçük Fıkralar I-III (1897-1899), Heyhat (1898), Aşk-ı Memnû (1899), Bir Yazın Tarihi (1900) ve Solgun Demet'i (1901) yayımladı. Buna karşılık aile hayatı acılarla devam eden yazar çocukları Sadun ile Güzin'in ardından babasını kaybetti. 1902 yılında doğan Halil Vedat da yıllar sonra Tiran'da görevli olduğu elçilikte intihar edecektir (1942).

1908'de Reji komiserliğine tayin edildi; Dârülfünun'da Batı edebiyatı tarihi ve estetik dersleri verdi. II. Meşrutiyet'in ilânıyla meydana gelen heyecanlı ve coşkulu fikrî ve edebî ortam yazarı âdeta yeniden canlandırdı; Sabah gazetesinde sosyal, kültürel ve siyasal makalelerinin yanı sıra II. Meşrutiyet öncesinde yetişen, çeşitli mesleklere mensup gençlerin özlemlerini, hayat karşısında aldıkları tavrı romanlaştıran Nesl-i Ahîr'i tefrika ettirmeye başladı. 1908'de kurulan Sahne-i Osmânî'nin edebî heyetine, Türk Derneği ile İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne girdi. Ardından mâbeyin başkâtibi oldu (Nisan 1909). 1912 yılı Temmuzuna kadar kaldığı bu görevi sırasında âyan üyeliği de yaptı. Ahmed Muhtar Paşa'nın kurduğu "Büyük Kabine" onu azledince yeniden üniversitedeki derslerine döndü, ayrıca Tütün İnhisarı İdare Meclisi reisliğine tayin edildi. Maarif Nezâreti'nin kurduğu Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni ile Dârülbedayi'in edebî heyetinde görev aldı; bu dönemdeki edebî ürünleri Tanin'de yayımlandı.

İttihat ve Terakkî'nin görevlendirmesiyle 1913'te Paris'e ve Bükreş'e,

1914’te tedavi için Almanya’ya gitti. I. Dünya Savaşı sırasında (1915) Almanya’da bulunan Halit Ziya, Saray ve Ötesi ile (1940-1942) Bir Acı Hikâye adlı hâtıratında burayla ilgili geniş bilgi verdi; seyahat notlarını “Almanya Mektupları” (Tanin, nr. 2383-2685, 6 Ağustos 1915 - 3 Haziran 1916) ve “Alman Hayatı” (Tanin, nr. 2579-2719, 18 Şubat 1916 - 7 Temmuz 1916) başlıkları altında neşretti. Memuriyeti Millî Mücadele döneminde sona erince Yeşilköy’deki köşküne çekilerek yoğun bir edebî faaliyete girişti. Çocukluk hâtıralarını Şehbal’de neşretti. İkdam, Vakit, Peyâm-ı Sabah’ta yazılar yazdı. 1923’ten sonra Millî Mecmua, Güneş, Resimli Ay, Hayat dergilerinde hikâye ve gezi intibalarını, kısmen Vakit ve Cumhuriyet’te Kırk Yıl’ı, yine Cumhuriyet’te Saray ve Ötesi’ni, Son Posta’da Bir Acı Hikâye’yi tefrika suretiyle yayımladıktan sonra kitap haline getirdi. Akşam, Muhit, Varlık, Yedigün, Anayurt dergilerinde de bazı makale ve hikâyeleri çıktı. Dil inkılâbına gönülden inanan yazar I. Türk Dili Kurultayı’na (26 Eylül 1932) sunduğu, Türkçe’nin geçirdiği evreleri ve dil sevgisini sanatkârane bir üslûpla dile getirdiği, çok ses getiren tebliğinden sonra Hepsinden Acı (1934) ve Aşka Dair’i (1935), Mâi ve Siyah ile (1938) Aşk-ı Memnû’yu (1939) sadeleştirerek yayımladı. Oğlu Halil Vedat’ın trajik ölümünden sonra hayatla bağlarını âdeta koparan yazar her türlü tedaviyi reddettiği uzun bir hastalığın ardından öldü ve Bakırköy Mezarlığı’ndaki aile kabristanına defnedildi (27 Mart 1945).

Türk romanının büyük ustası olarak kabul edilen Halit Ziya, 1886-1908 yılları arasında sekiz roman kaleme almıştır. Bunlardan Sefile (Hizmet, nr. 1-73, 30 Temmuz 1887; yeni harflerle Ömer Faruk Huyugüzel, İstanbul 2006) ve Nesl-i Ahîr (Sabah, nr. 6808-6996, 7 Eylül 1908 - 16 Şubat 1909; yeni harflerle Alev Sınar Uğurlu, İstanbul 2009) uzun yıllar gazete sütunlarında kalmış, dolayısıyla üzerlerinde çok az inceleme yapılmıştır. Yazarın romancılığını üç döneme ayırmak mümkündür. İzmir’de yazıp yayımladığı ve düşmüş kadına acıma konusunu işlediği Sefile, ev içinde geçen üçlü bir aşk macerasının ele alındığı Nemide ve Bir Ölünün Defteri acemilik döneminin ürünleridir. Ferdi ve Şürekâsı evin içinden dışarıya açıldığı ilk romandır. Bu eserle birlikte olgunluk dönemine giren yazar Serveti Fünûn’un

edebî beyannâmesi olan Mâi ve Siyah’ı kaleme alır; eserin kahramanı Ahmet Cemil vasıtasıyla bu neslin özlemlerini, edebiyat ve hayat

karşısındaki tavrını romanlaştırır. Aşk-ı Memnû'da yeniden ev içine dönen romancı, Kırık Hayatlar'da önceki romanlarından farklı şekilde realist akımın temalarından biri olan sosyal çevrenin bireyleri etkilemesini işler. Bu roman da bir aile dramını, üçüzlü bir aşk macerasını işlemekle beraber yazar bu çerçeveyi genişleterek âdeta bütün bir şehre teşmil eder. Dolayısıyla romanın adındaki çoğul eki anlamlıdır ve tek bir ailenin değil çeşitli sebeplerle hayatları kırılan, bozulan, sarsılan fertlerin ve ailelerin dramını dile getirir. Burada bütün bir toplum sel halinde âdeta uçuruma doğru gider. Altmış yıllık yazı hayatında şiir dışında pek çok eser kaleme alan Halit Ziya modern Türk edebiyatına romanları ve hikâyeleriyle damgasını vurmuş bir yazardır. Kendisinden önce Türk romancılığına hâkim olan Ahmed Midhat Efendi tarzında görüldüğü gibi basit bir üslûpla vak'a-yı ön plana çıkaran anlayış onunla değişmiş, olaya dayanan anlatım yerine kahramanların iç dünyasını sanatkârane üslûpla tahlile dayanan yeni bir anlayış benimsenmiştir. Ayrıca Halit Ziya'nın bir önceki dönemde olduğu gibi roman vasıtasıyla okuyucuya toplumsal mesaj verme endişesi yoktur. Türk edebiyatının aynı zamanda büyük bir üslûp ustası kabul edilen Halit Ziya özellikle Mâi ve Siyah romanında bunu bütün ayrıntılarıyla ortaya koymuştur.

Halit Ziya'nın yukarıda geçen eserlerinin dışında kalanlar şöylece sınıflanabilir: Mensur şiir: Mensur Şiirler (İzmir 1307), Mezardan Sesler (İzmir 1307). Piyes: Füruzan (A. Dumas Fils'in Francillon'undan uyarlama, İstanbul 1334), Kâbus (İstanbul 1334), Fare (Edouard Pierrot'nun Le Souris'sinden uyarlama, İstanbul 1341). Makale: Kenarda Kalmış (İstanbul 1342), Sanata Dair (I-IV, İstanbul 1938, 1939, 1955, 1963). Hâtırat: Kırk Yıl (I-V, İstanbul 1936), Saray ve Ötesi (I-III, İstanbul 1940-1942), Bir Acı Hikâye (1942). Tenkit: Hikâye (1889). Tercüme: Esrâr-ı Serendib (Louis Jacolliot'dan, İstanbul 1305), Nâkil (tercüme hikâyeler, 4 cüz, İstanbul 1310-1312). İlmî eserleri. Haml ve Vaz'-ı Haml (İstanbul 1306), Hesap Oyunları (İzmir 1308), Simyâ-i Kimyâ (İzmir 1308), Mebhasü'l-Kıhf (İzmir 1308), Kanun ve Fenn-i Velâde (İstanbul 1311), İlm-i Sîmâ (İstanbul 1311), Birkaç Yaprak (İstanbul 1316).

Halit Ziya'nın Saliha Hanım, Aşk-ı Memnû gibi eserleri Fehim Spaho tarafından Boşnakça'ya çevrilmiştir (Saraybosna 1923; Zagreb 1953). Sevdâ-yı Çetin ve Nikâh-ı Sânî hikâyelerini Saccad Haydar Yıldırım

Urduca'ya çevirerek Hindistan'da Mahzen adlı bir dergide yayımlamıştır (Haziran 1907, Ağustos 1908). Serveti Fünûn'dan Cumhuriyet dönemine kadar uzanan bir zaman diliminde yaşayan Halit Ziya'nın çok sayıdaki eseri üzerinde çeşitli araştırmaların yanı sıra yüksek lisans ve doktora tezi yapılmış, mensur şiirleri hakkında yurt dışında bir makale yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Mehmet Kaplan'dan Seçmeler, Ankara 1988, I, 218-229; a.mlf., "Hâlid Ziya", İA, V/1, s. 143-147; Olcay Önertoy, Halit Ziya Uşaklıgil: Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri, Ankara 1995; Ömer Faruk Huyugüzel, "Halit Ziya Uşaklıgil", Serveti Fünûn Edebiyatı, Ankara 2006, s. 311-391; a.mlf. - Zeynep Kerman, "Halit Ziya Uşaklıgil Bibliyografyası", TDl., sy. 529 (1996), s. 164-248; Zeynep Kerman, Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış, İstanbul 2008; a.mlf., Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 2009, s. 186-219; İmran Ağca, Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Yapı Tema (doktora tezi, 2008), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hanifi Aslan, Halit Ziya Uşaklıgil'in Hikâyelerinin Tematik İncelenmesi (doktora tezi, 2008), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kathleen R. F. Burill, "The Prose Poem in Ottoman Literature, Halit Ziya Uşaklıgil and His Prototype Collection of Mensur Şiirler", JTS, V/8 (1984), s. 25-40; Nuriye Bilik, "Halid Ziya Uşaklıgil'in Urdu Diline Tercüme Edilen İki Hikâyesi", EKEV Akademi Dergisi, XIII/39, Erzurum 2009, s. 220; Mustafa Kutlu, "Uşaklıgil, Halit Ziya", TDEA, VIII, 465-469.

Zeynep Kerman

UŞÂRİYYÂT

(العشاريّات)

Bir hadisi kitabına alan muhaddisten Hz. Peygamber’e kadar senedinde on râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

UŞEYRE GAZVESİ

(غزوة العشيرة)

Hz. Peygamber'in Kureyş müşriklerinin kervanlarını takip etmek amacıyla düzenlediği ilk gazvelerden biri.

Uşeyre (Zül'uşeyre) Mekke ile Medine arasında, Medine'nin 210 km. batısındaki Yenbu' (Yenbuunnahl) bölgesinde Mekke-Suriye ticaret yolu üzerinde bir mevkidir. Hicretin 2. yılının Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında (Kasım veya Aralık 623) Medine'ye, Mekke'den bir Kureyş ticaret kafilesinin sahil yoluyla Suriye'ye gitmekte olduğu haberi geldi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Ebû Seleme el-Mahzûmî'yi Medine'de vekil bırakarak muhacirlerden oluşan 150 veya 200 kişilik askerî birlikle Ebû Süfyân idaresindeki Kureyş kervanının önünü kesmek için sefere çıktı. Sancağı amcası Hamza b. Abdülmuttalib'e verdi.

Müslümanların sadece bir atı ve otuz devesi vardı, develere nöbetleşe biniyorlardı. Sayıları otuz, kırk veya yetmiş olduğu rivayet edilen muhafız ve tüccardan meydana gelen Mekke kervanı, Kureyşliler'in o dönemlerde Suriye'ye gönderdiği en önemli ve en zengin ticaret kafilelerinden biriydi. Kureyşliler'in hemen tamamının bu kervanda malı bulunuyordu. Kaynaklarda Kureyş kervanının 1000 deveden teşekkül ettiği ve 50.000 dirhem kıymetinde ticaret eşyası taşıdığı zikredilmektedir. Müslümanlar Müdlic kabilesine ait Uşeyre mevkiine gelince kimseye rastlamadılar ve kervanın buradan birkaç gün önce geçtiği haberini aldılar. Hz. Peygamber, bölgede yaşayan Benî Müdlic ve müttefiki Benî Damre ile antlaşma yaptıktan sonra Medine'ye döndü. Müdlic kabilesinin Resûlullah'ı ve yanındakileri misafir ettiği ve bol ikramlarda bulunduğu rivayet edilmektedir. Hatta Belâzürî, Benî Müdlic'in gösterdiği bu misafirperverliğin müslümanların kervanı kaçırmalarına yol açtığını nakleder (Ensâb, I, 344). Bu kafilenin ertesi yıl meydana gelen Büyük Bedir Savaşı'na sebep teşkil eden Kureyş kervanı olduğu hususunda ittifak vardır.

İlk dönem kaynaklarında Resûl-i Ekrem'in bu sefer esnasında Benî Müdlic

kabilesiyle yaptığı antlaşmanın metnine rastlanmamaktadır. Yalnız Süheylî ve Kastallânî, Uşeyre Gazvesi'ni anlatırken Hz. Peygamber'in Benî Müdlic'le yaptığı antlaşmadan bahsederek Benî Damre ile daha önce Ebvâ Gazvesi'nde yapılan antlaşmanın metnini kaydetmektedir. Bu da Benî Damre ile imzalanan antlaşmanın bir benzerinin Benî Müdlic'le de yapıldığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Hamîdullah, Benî Müdlic kabilesiyle gerçekleştirilen antlaşmanın elde bulunmadığını, ancak muhtemelen bu metnin o devirde Damre, Gıfâr ve Cüheyne kabileleriyle akdedilen ittifak antlaşmalarının benzeri olduğunu söylemektedir (İslâm Peygamberi, I, 441).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 12, 27-28; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 598-600; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 9-10; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 343-344; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 421; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 127; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 15-18; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 435, 441; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/ 1983, s. 266-267; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 68-69.

Elşad Mahmudov

ÛŞÎ

(الاوشي)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergānî el-Ûşî (ö. 575/1179)

el-Emâlî adlı akaid risâlesiyle tanınan Mâtürîdî kelâmcısı, Hanefî fakihi ve muhaddis.

Fergana vadisinde bugün Kırgızistan toprakları içinde bulunan Oş (Ûş) şehrinde doğdu. Kendisine atıfta bulunduğu birçok yerden sadece birinde (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 526) lakabını Sirâceddin yerine Rükneddin olarak kaydeden Kâtib Çelebi künyesini Ebû Muhammed (a.g.e., II, 1954), Serkîs ise Ebü'l-Hasan (Muʿcem, I, 499) olarak yazar. Kaynaklarda hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Ûşî'nin yaşadığı dönemde bölge Selçuklular, Karahanlılar ve Karahıtaylar arasındaki siyasî mücadelelere sahne oldu. Eserleri günümüze ulaşan ilk Hanefî tabakat müelliflerinden Kureşî ve İbn Kutluboğa, Ûşî'nin sadece kısa isim zincirini kaydedip kelâmla ilgili kasidesini anmakla yetinir. Onun "Şehîdî" nisbesini zikreden Zehebî, Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'den ders aldığını ve Kadı Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed ez-Zâhidî el-Buhârî'ye icâzet verdiğini belirtir (el-Müştebih, I, 35; ayrıca bk. İbn Nâsırüddin, I, 285). Ûşî Nişâbü'l-aḫbâr adlı eserinin mukaddimesinde, kaynak olarak kullandığı eserlerin müelliflerine varan rivayet zincirlerini kaydederken ilk halkada hocalarını da andığı için kimlerden ders aldığı, dolayısıyla hangi ilim merkezlerine gittiği hususunda bilgi edinilebilmektedir (Toprak, Hadiste Derlemecilik, s. 190 vd.). Buna göre Buhara ve Semerkant yanında bölgedeki birçok şehri dolaşan Ûşî, Zehebî'nin de belirttiği hocası Nâsırüddin es-Semerkandî'den başka muhtemelen dedesi olan Ebû Abdullah Nasîrüddin Muhammed b. Süleyman el-Ûşî, Ebü'l-Mehâsin Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergīnânî, Abdullah b. Ebü'l-Muzaffer en-Nesefî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ali b. Nasr en-Nesefî, Alâeddin el-Üsmendî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Hüseyin el-Bistâmî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin oğlu İmâdüddin Hasan b. Ali el-Pezdevî ve Seyfeddin Muhammed b. Muhammed el-Bâharzî'den faydalandı.

Bunlardan Nasîrüddin el-Ûşî ile (Kureşî, III, 164-165) Zahîrüddin el-Mergīnânî'nin (a.g.e., II, 74) el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî'ye de hocalık yapmaları Ûşî'nin el-Hidâye müellifiyle ders arkadaşı olabileceğini düşündürmektedir. Zehebî, Ûşî'nin talebeleri arasında Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhârî el-Attâbî'nin adını kaydeder.

el-Emâlî'yi şerheden Şerefeddin en-Neccârî'nin Ûşî'nin isim zincirinde "kadı" unvanına yer vermesinden onun kadılık yaptığı (Toprak, Hadiste Derlemecilik, s. 142-143; DÜİFD, sy. 23 [2006], s. 69), kaynaklarda kendisine atfedilen şeyh, imam, al-lâme, muhakkik gibi sıfatlardan döneminde tanınmış bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh ve hadise dair eserler vermekle birlikte daha çok kelâmla ilgili kasidesiyle şöhret bulmuş, bu alandaki literatürde iz bırakmıştır. Ûşî'nin şiirle uğraştığı da belirtilmektedir, ancak bu alanda günümüze ulaşan bir eserine rastlanmamıştır. Fakat el-Emâlî'si şiirdeki ustalığını göstermektedir. Kâtib Çelebi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bir yerde (II, 1954) Ûşî'nin 569'da (1173) hayatta olduğunu, iki yerde de (II, 1224, 1350) el-Fetâva's-Sirâciyye ve el-Emâlî adlı eserini bu tarihte kaleme aldığını kaydederken diğer bir yerde anılan tarihte vefat ettiğini (II, 1200), bir başka yerde ise (II, 1350) ölüm yılını 575 (1179) yılı diye zikretmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa da Ûşî'nin 575 yılında vebadan öldüğünü söyler (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 700).

Eserleri. 1. el-Emâlî*. Mâtürîdî akaidine dair bir risâle olup el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye ve Bedʾü'l-emâlî ismiyle anılır. Manzum olması, veciz bir üslûpla kaleme alınması öğrenme ve öğretme kolaylığı sağlamış, kısa sürede medreselerde rağbet gören bir metin haline gelmiştir. Üzerine çok sayıda şerh yazılarak çeşitli dillere tercüme edilen el-Emâlî birçok defa basılmıştır (nşr. ve Lat. trc., P. V. Bohlen, Regensburg 1825; İstanbul 1266; Kahire 1273; Bombay 1274; Cava 1318; nşr. Mevlevî Nezîr Ahmed Han, Delhi 1317, Urduca tercümesiyle birlikte). 2. Ġurerü'l-aḫbâr ve dürerü'l-eşʿâr. Zamanımıza ulaşmayan eserde günlük hayatı ilgilendiren konulara dair hadislerle öğüt ve hikmete dair şiirler derlenmiştir. Müellif daha sonra bu eserden seçtiği 1000 sahih hadisle Niṣâbü'l-aḫbâr li-teẕkireti'l-aḫyâr adlı eserini meydana getirmiştir. Her birinde on hadisin yer aldığı 100 bölüm (bab) halinde düzenlenen Niṣâbü'l-aḫbâr'ın günümüze altmış kadar nüshası intikal etmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin,

nr. 74/1, Lâleli, nr. 1509, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 187, 264; İÜ Ktp., AY, nr. 6226). Hadislerin senedlerini hazfeden Ûşî faydalandığı on beş kaynağı çeşitli rumuzlarla göstermiştir. Mehmet Sait Toprak doktora tezinin ikinci kısmında bu eseri neşre hazırlamıştır (bk. bibl.). 3. Müsnedü Enes b. Mâlik (Cüzʾ fî rivâyeti Enes b. Mâlik ʿan Resûlillâh bi-isnâdin vâḥid). Ûşî bu eserinde Enes b. Mâlik'ten gelen, hocası Nasîrüddin el-Ûşî'den naklettiği yaklaşık 300 kadar hadisi otuz sekiz bab altında düzenlemiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 787). 4. el-Fetâva's-Sirâciyye (Kalküta 1243; I-IV, Leknev 1293-1295, kenarında Fetâvâ Ḳāḍîḫân olarak). Hanefî fakihlerinden Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî Münyetü'l-müftî adlı eserinde bu kitabın tertibini esas almış, özellikle başka kaynaklarda bulunmayan birçok meseleyi ondan nakletmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1887). 5. Muḫtelifü'r-rivâye. Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye fi'l-ḫilâf adlı eserine

yazılan bir şerhtir (a.g.e., II, 1868). Kaynaklarda Ûşî'ye S̱evâḳıbü'l-aḫbâr (a.g.e., I, 526) ve Nûrü's-sirâc (Brockelmann, GAL Suppl., I, 765) adlı kitaplar da nisbet edilmektedir. İsmâil Paşa'nın ona ait eserler arasında zikrettiği Yevâḳītü'l-aḫbâr (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 700), Ûşî'nin Niṣâbü'l-aḫbâr'ının kaynaklarından olup Ahmed b. Abdullah es-Serahsî'ye aittir (Toprak, DÜİFD, sy. 23 [2006], s. 83).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Müştebih, I, 35; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 74, 583; III, 164-165; IV, 143; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, I, 284-285; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 212; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 526; II, 1200, 1224, 1349-1350, 1868, 1887, 1954; Serkîs, Muʿcem, I, 499-500; Brockelmann, GAL, I, 552; Suppl., I, 764-765; a.mlf., "Ûşî", İA, XIII, 75; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 700; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 148; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 310; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 439; III, 1899; Mehmet Sait Toprak, Hadiste Derlemecilik

Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâb el-Ahbâr'ı (doktora tezi, 2005), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ûşî ve Hadis İlmine Katkıları", Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Bildiriler, Isparta 2007, s. 263-282; a.mlf., "Ali b. Osman Sirâceddin el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri", DÜİFD, sy. 23 (2006), s. 65-86; Şerefeddin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları", DİFM, sy. 23 (1932), s. 4-5; Kemal Edib Kürkçüoğlu, "Lâmiyye-i Kelâmiyye", AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 1-21; Muhit Mert, "Oşlu Din Âlimi Ali b. Osman ve Bed'ü'l-emâlî Adlı Eseri Bağlamında İtikadî Görüşleri", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV/7-8, Çorum 2005, s. 7-32; Cemil Fâik es-Sâdıkī, "Kitâbü Nişâbi'l-aḫbâr li-teẕkireti'l-aḫyâr", Hadis Tetkikleri Dergisi, III/ 1, İstanbul 2005, s. 153-158; a.mlf., "el-Ûşî", Mv.AU, II, 563-571; W. Barthold, "Fergana", İA, IV, 559-561; W. Madelung, "al-Œshī", EI² (İng.), X, 916; Sayyāra Mahīnfar, "Fargānī", EIr., IX, 256-257.

Mehmet Sait Toprak

UŞŞAK

(عشّاق)

Türk mûsikisinde bir makam.

Dügâh perdesinde karar eden, çıkıcı seyir özelliğine sahip basit makamlardan biridir. Tarih içerisinde çok kullanılmış temel makamlardan biri olan uşşak makamının dizisi, dügâh perdesindeki bir uşşak dörtlüsüne nevâ perdesinde bir bûselik beşlisinin eklenmesiyle meydana gelmiştir:

Güçlüsü nevâ perdesi olan makamın yarım kararı bu perdede bûselik çeşnisiyle yapılır. Diziyi oluşturan seslerin pestten tize doğru isimleri dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, hüseynî, acem, gerdâniye ve muhayyerdir. Donanımında sadece si için koma bemolü yer alır, makamın yedeni rast perdesidir. Uşşak makamı asma kararlar bakımından zengindir, bu asma kararlar arasında en önemli perde ise segâh perdesidir. Bu perdede segâh ve ferahnâk çeşnileriyle asma kararlar yapılır:

Ancak segâhta segâh çeşnisiyle asma karar yapabilmek için hüseynî perdesine bir koma bemolü getirmek gerekir.

Uşşak makamında segâh perdesinin ayrı bir özelliği vardır; bu da asma karar sırasında değil inici seyirde bu perdenin 1-2 koma daha pest basılması gerekliliğidir. Ancak Türk mûsikisinde böyle bir değiştirme işareti (bemol) bulunmadığından nota yazımında bu perde yine koma bemolü ile gösterilir, fakat inici seyirlerde daha pest basılır. Bu özellik, uşşak çeşnisi veya makamının hangi perdede olursa olsun yer aldığı bütün makamlarda kendini belli eder. Segâh perdesinin böylece pest basılması ile dügâh ve segâh arasında 6-7 komalık bir aralık kalır ki buna “eksik büyük mücenneb aralığı” denir. Makamın diğer asma kararlarına gelince, uşşak ve rast çeşnileri arasında bir “tanini” aralığının mevcudiyeti bilinmektedir. Uşşak makamı seyri sırasında rast perdesine düşülürse burada da zaman zaman rast çeşnili asma kararlar yapılır:

Asıl olarak pest taraftan yegâh perdesinde bir rast beşlisi alıp genişleyen makamda yegâh perdesine düşülürse bu perdede de rastlı bir asma karar yapılır:

Uşşak dinî ve coşkulu duygular uyandıran ağır başlı bir makamdır. Bu sebeple temelde pest taraftan, durak perdesi altından yegâh perdesinde bir rast beşlisi alarak genişler:

Her zaman pest taraftan genişleyen ve tiz durak üzerinde hemen hiç dolaşmayan uşşak makamında bazan nağmeler tiz durak muhayyer perdesini aşabilir; ancak böyle bir durumda dahi muhayyer perdesinde kalınmaz. Bu takdirde hangi seslerin kullanılabileceğini teorik de olsa tesbit etmek gerekir. Tiz taraftaki bu genişleme iki şekilde olabilir: 1. Yerindeki uşşak dörtlüsü tiz durak muhayyer perdesi üzerine simetrik biçimde göçürülebilir:

2. Güçlü nevâ perdesi üzerindeki bûselik beşlisine muhayyer perdesi üzerine bir kürdî dörtlüsü eklenebilir. Bu genişleme ile nevâ perdesinde bir bûselik dizisi meydana gelir:

Tiz taraftan yapılan bu genişlemeler de tamamen teoriktir ve uşşak ile çok yakın olan bayâtî makamının genişlemeleridir. Uşşak makamında çârgâh perdesinde çârgâh çeşnisiyle sıkça asma kararlar yapıldığında uşşak hûzî makamı meydana gelir. Uşşak makamının seyrine durak perdesinden, durağın civarındaki seslerden veya pest taraftaki genişlemiş bölgenin seslerinden başlanır. Önce durak üzerindeki uşşak dörtlüsünün seslerinde dolaşıldıktan sonra dizinin iki tarafında yani güçlü üzerinde karışık gezinilip nevâ perdesinde yarım karar yapılır. Bu arada gerekli asma kararlar ve diğer özellikler gösterilir. Nihayet bütün dizide ve genişlemiş bölgede gezinildikten sonra dügâh perdesinde uşşak çeşnili tam karar yapılır.

Nâyî Osman Dede'nin devr-i kebîr usulündeki peşrevi, Neyzen Aziz Dede'nin aksak semâi usulündeki saz semâisi, Kemânî Tatyos Efendi'nin devr-i kebîr usulündeki peşrevi ve saz semâisi, Haydar Tatlıyay'ın düyek usulündeki peşrevi ve saz semâisi, Şerif Muhittin Targan'ın saz semâisi; Zekâi Dede'nin sakīl usulünde, "Peymân-ı dilberâna inanmam kefîl ile"

mısraıyla başlayan bestesiyle, “Severim gerçi seni bana vefakâr olasın” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Çömlekçizâde Receb Çelebi’nin, “Rûh-i nâb-ı mey-i nâb ile kaçan gül gül olur” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hacı Ârif Bey’in düyek usulünde, “Nazar kıl hâlime ey mâh-melek”, Şevki Bey’in aksak usulünde, “Gülzâra nazar kıldım vîrâne-misâl olmuş” ve, “Dağlar dayanmaz enînine dil-i mahzûnumun”, Lemi Atlı’nın müsemmen usulünde, “Neler çekti neler cânân elinden”, Giriftzen Âsım Bey’in curcuna usulünde, “Cânâ rakîbi handân edersin”, Tatyos Efendi’nin sofyan usulünde, “Gamzedeyim devâ bulmam”, Şerif İçli’nin devr-i hindî usulünde, “Gözlerin hayran bakarmış görmeyip ısrârımı” mısralarıyla başlayan şarkıları; Nâyî Osman Dede’nin Mevlevî âyini; Zekâi Dede’nin nîm-sofyan usulünde, “Allah emrin tutalım”, Muallim İsmail Hakkı Bey’in sofyan usulünde, “Dü cihânın mefhari enbiyâlar serveri”, Süleyman Erguner’in (ö. 1953) düyek usulünde, “N’oldu bu gönlüm n’oldu bu gönlüm”, Hüseyin Sebilci’nin sofyan usulünde, “Vâsıl-ı feyz-i Hudâyız Halvetî Uşşâkîyiz” mısralarıyla başlayan ilâhileri uşşak makamının en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 10a, 31a; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 144-145; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 39-40; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 28; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 79-80; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 33, 57-59; IV, 168, 210-213; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 73, 136; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 35-36, 48, 130-131, 339-340; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 143-148.

İsmail Hakkı Özkan

UŞŞÂKIYYE

(العشّاقيّة)

Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının Hüsâmeddin Uşşâkī'ye (ö. 1001/1593) nisbet edilen bir kolu.

Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in tesis ettiği Halvetiyye'nin orta kolu Ahmediyye tarikatının dört ana şubesinden biridir (diğerleri Sinâniyye, Ramazâniyye, Mısriyye). Tarikatın silsilesi Hüsâmeddin Uşşâkī'nin şeyhi Emîr Ahmed Semerkandî vasıtasıyla Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e ulaşır. Bazı kaynaklarda Hüsâmeddin Uşşâkī'nin gençlik döneminde Kübreviyye'nin Nurbahşiyye koluna intisap ettiği kaydedilmektedir. Bu intisap, muhtemelen ya memleketi olan Buhara'da veya daha sonra uğradığı Herat ve Meşhed dolaylarında ya da Anadolu'da gerçekleşmiştir. Bursa, Balıkesir ve Uşak civarında Kübreviyye tarikatının az sayıda mensubu bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bundan dolayı Uşşâkıyye'nin Nurbahşiyye ile Halvetiyye'nin bir karışımından ortaya çıktığı söylenebilir.

Ahmed Hüsâmî Efendi'nin Silsiletü'l-evliyâ'sı (Harîrîzâde, II, vr. 291b), Tabibzâde Mehmed Şükrü'nün Silsilenâme-i Turuk-ı Sûfiyye'si (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098) ve Ahmed Muhyiddin Efendi'nin Tomar-ı Kebîr'indeki listelerin birleştirilmesinden Hüsâmeddin Uşşâkī'nin doksan dokuz halifesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tarikat, halifelerinden Saruhanlı Memican Efendi (ö. 1008/1599-1600) kanalıyla devam etmiş, ikinci pîr Cemâleddin Uşşâkī ve üçüncü pîr Abdullah Salâhî Uşşâkī tarafından sistemleştirilmiştir. Kaynaklarda Cemâliyye ve Salâhiyye'nin yanı sıra Kilitbahir'de medfun Şeyh Ahmed Câhidî'ye (ö. 1070/1659-60) nisbet edilen Câhidiyye de Uşşâkıyye'nin şubesi kabul edilmektedir. Önceleri İstanbul merkezli bir tasavvuf mektebi olan Uşşâkıyye, İstanbul'da Cemâleddin Uşşâkī'ye nisbetle Cemâliyye ve ardından Salâhî Uşşâkī'ye nisbetle Salâhiyye şubeleriyle de temsil edilmiş, bir taraftan halifeler vasıtasıyla daha çok Ege ve Rumeli'ye doğru yayılmıştır. Nazilli, Edirne, Keşan, Gelibolu, Çanakkale, Gümülcine, Filibe, Belgrad, Peç, Budin, Tımışvar, Kandiye Uşşâkī tekkelerinin görüldüğü

yerlerdir. Evliya Çelebi, Kahire'de mahmil-i şerif alayına katılan tarikat erbabını sayarken Uşşâkī dervişlerini de zikreder, Halep'te de bir Uşşâkī tekkesi olduğunu söyler.

Münîrî-i Belgradî (ö. 1026/1617), Silsiletü'l-mukarrebîn adlı eserinde Belgrad'da bir Uşşâkī şeyhiyle tanıştığını, bu şeyhin Belgrad'da âşık ve sâdıkların toplandığı güzel bir tekkesi bulunduğunu, her ramazan ayının son on gününde büyük bir toplulukla itikâfa girdiklerini ve sürekli oruç tuttuklarını belirtmektedir. Belgradî'nin, "Zikirleri oturdukları yerde idüp raks ve semâ itmezlerdi" sözü ilk dönem Uşşâkīler'inin âyinlerinde devranî değil kuûdî zikir yaptıklarına işaret eder. Bayramî-Melâmîleri'nden Sarı Abdullah Efendi de Uşşâkīler'in dehr orucu tuttuklarını, devamlı

ibadet ettiklerini, insan takatini aşacak derecede halvet ve uzlet ehlinden olduklarını, nefis tezkiyesine ve bâtın tasfiyesine önem verdiklerini söyler (Semerâtü'l-fuâd, s. 142-143). Mehmed Nazmi Efendi, Anadolu'daki Halvetî şeyhlerine dair kıymetli bilgiler içeren Hediyyetü'l-ihvân adlı eserinde Pîr Hüsâmeddin Efendi'den sonra Rumeli'de bazı halifelerin faaliyet gösterdiklerini, bunlara Uşşâkīler dendiğini, mücâhede ehli ve Hakk'ın rızasını kazanmış kimseler olarak etraflarında mürid ve muhiblerin bulunduğunu aktarır.

İstanbul'da Uşşâkīliğin faaliyet gösterdiği ana tekke Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi'dir. Kasımpaşa'da yer alan ve Pîr Hüsâmeddin Uşşâkī'nin türbesini barındıran bu tekke Uşşâkīliğin âsitânesi ve pîr makamıdır (bk. HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKœ TEKKESİ). XVI. yüzyılın son çeyreğinde Hüsâmeddin Uşşâkī tarafından kurulmuş, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar aralıksız faaliyetine devam etmiştir. Uşşâkī Âsitânesi'nden başka Eğrikapı dışındaki Cemâleddin Uşşâkī, Fatih Haydar'daki Tâhir Ağa, Üsküdar'daki Halim Gülüm, Eyüp Defterdar'daki Balçık, Fatih Keçeciler'deki Mahmud Bedreddin, Fatih Haydar'daki Hocazâde tekkeleriyle Karagümrük Uşşâkī Zâviyesi, Yedikule'deki Hâlid Efendi, Aksaray'daki Mehmed Emin Efendi, Fatih Şehremini'deki Deniz Abdal, Kayserili Mustafa Efendi ve Fatih Nişanca'daki Havuzlu Uşşâkī tekkeleri İstanbul'da tarikata ait diğer tekkelerdir. Tarikatın, üçüncü pîr Abdullah Selâhaddin Uşşâkī'den sonra özellikle Rumeli'de ve Batı Anadolu'da yayılırken yer yer Mevlevî, Bektaşî, Gülşenî tarikatları ve Bayramî-

Melâmîleri'yle yakın ilişkiler kurması, daha geç dönemlerde tarikatta zâhidlikten rindmeşrepliğe doğru gelişen bir tasavvuf anlayışının öne çıkmasına yol açmıştır. Önceleri Bektaşî olduğu rivayet edilen Nazillili Hulûsi Baba ile başlayan bu meşrep Ahmed Tâlib-i İrşâdî ile günümüze kadar ulaşmıştır. Bu meşrep mensupları kendilerini Nâzenîn-i Uşşâkī diye tanımlamışlardır.

Uşşâkīler her ne kadar ilk dönemlerinde sadece kuûdî zikir yapmış olsalar da daha sonra tarikatın zikir ve âyin usulleri Halvetiyye'nin diğer kollarına uyarak devranî olmuştur. İstanbul Uşşâkī tekkelerinde durak, cumhur ilâhisi, usul ilâhisi, devran ilâhisi gibi İstanbul tavrı tekke mûsikisi icra edilirken Anadolu'da bu tavır yerini mahallî formlara bırakmıştır. Nâzenîn-i Uşşâkī ve Melâmî Uşşâkīler'de ise devran yoktur. Pîr Hüsâmeddin Uşşâkī'ye nisbet edilen Evrâdü'l-kebîr, Şerhu Virdi's-settâr isimli vird kitapları bir Uşşâkī sâlikinin günlük dua kitaplarıdır. Uşşâkī âdâb ve erkânını Salâhî Uşşâkī Tuḥfetü'l-ʿ Uşşâḳıyye adlı risâlede toplamış, eser son devir Uşşâkī şeyhlerinden Abdurrahman Sâmi Efendi tarafından genişletilerek tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), X, 229; Sarı Abdullah, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 142-143; Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 487; Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî - Abdurrahman Sâmî-yi Uşşâkî, Uşşâkî Sâliklerin Âdâbı (Tuhfetü'l-'uşşâkıyye) (haz. Mahmud E. Kılıç), İstanbul 1998; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 290a-292a; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098, vr. 23a-b; Tomar-Halvetiyye, s. 103-110; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, IV, 282-501; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 219-222; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 151-156; Taxhidin Bitiçi, Münîri-i Belgrâdî ve Silsiletü'l-Mukarrebîn Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 189; Nathalie

Clayer, “ʿUs̲h̲s̲h̲āḳiyya”, EI^{2} (İng.), X, 920; Baha Tanman - Tuğrul İnançer, “Uşşakîlik”, DBİst.A, VII, 329-331.

Mahmut Erol Kılıç

UŞŞÂKĪ ÂSİTÂNESİ

(bk. HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKĪ TEKKESİ).

UŞŞÂKĪZÂDE İBRÂHİM EFENDİ

(ö. 1136/1724)

Osmanlı âlimi ve tarihçisi.

1075'te (1664) İstanbul'da doğdu. İlmiye sınıfı arasında özel bir yeri olan Uşşâkīzâde ailesinden Abdülbâki Efendi'nin oğludur. Babasının dedesi Halvetiyye'den Uşşâkıyye'nin kurucusu Hüsâmeddin Uşşâkī Efendi, anne tarafından dedesi Nakîbüleşraf Seyrekzâde Seyyid Abdurrahman Efendi'dir. İbrâhim Efendi önce babasından, onun ölümü üzerine Muttalibzâde Mehmed Sâlih Efendi, Kazasker Ak Mahmud Efendi ve Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi'den ders aldı. Babasının Receb 1090'da (Ağustos 1679) Mekke kadılığına tayin edilmesiyle mülâzemete kabul edildi. Bir süre alt derece medreselerde görev yaptı. 11 Cemâziyelevvel 1098'de (25 Mart 1687) Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'den imtihanı geçerek Muharrem Ağa, 10 Rebîülevvel 1101'de (22 Aralık 1689) Şehzadebaşı'ndaki Ebülfazl Mahmud Efendi, 16 Safer 1105'te (17 Ekim 1693) yine Şehzadebaşı yakınlarındaki Hamâmiyye, 6 Zilhicce 1106'da (18 Temmuz 1695) Ûlâ-yı Hüsrev Kethüdâ, 11 Zilkade 1110'da (11 Mayıs 1699) Sahn-ı Semân medreselerinden birine, 22 Safer 1112'de (8 Ağustos 1700) Çarşamba'da Kovacıdede mahallesindeki Ûlâ-yı Zekeriyyâ Medresesi'ne, 14 Şevval 1113'te (14 Mart 1702) yine Edirnekapı'daki Ayşe Sultan Medresesi'ne tayin edildi. Bu arada Zeyl-i Atâî'yi ikmal etmeye çalıştığı Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından duyulunca 1702'de Edirne'ye davet edildi. Kendisine Evreşe kazası arpalık tevcih edildi; bu arada Feyzullah Efendi ile samimiyetini ilerletti ve onun meclislerinde yer aldı.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ilmî ve idarî kadroları çocuklarına ve yakınlarına tevcih ettirmesi terfi bekleyen ulemâ ve diğer idareciler arasında hoşnutsuzluğa yol açmaktaydı. Bunun sonucunda ortaya çıkan ve Edirne Vak'ası diye bilinen isyanda Uşşâkīzâde de zarar gördü. Şeyhülislâma yakınlığı sebebiyle rütbesi tenzil edilerek Beşiktaş'taki Barbaros Hayreddin Paşa Medresesi'nde görevlendirildi. 1704 yılından itibaren yeniden

yükselmeye başladı. 20 Rebîülâhir 1116'da (22 Ağustos 1704) mûsıle-i Süleymâniyye rütbesiyle

Sâniye-i Sarây-ı İbrâhim Paşa Medresesi'ne tayin edildi. Ağustos 1706'da Medine kadılığına gönderildi ve burada iken şeyhülharemlik rütbesine sahip oldu. Ardından Medine kadılığından kendi isteğiyle ayrılınca Mandalyat ve Ayazmend kazaları arpalık olarak verildi. 15 Şevval 1125'te (4 Kasım 1713) İzmir kadılığına getirildi ve bir yıl kadar sonra azledildi. Kendisine Gediz ve Yenipazar kazaları arpalık verildi. Bundan sonra herhangi bir görev almadı, 2 Şevval 1136 (24 Haziran 1724) tarihinde vefat etti ve Nişancı Paşa Camii karşısında Keskindede Mezarlığı'nda defnedildi.

Eserleri. 1. Zeyl-i Şekāik. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye adlı eserin Mecdî Mehmed tarafından yapılan tercümesine Nev'îzâde Atâî Hadâiku'l-hakāik adıyla bir zeyil yazmıştı. Uşşâkīzâde, Atâî'nin bıraktığı yerden başlayarak Zeyl-i Atâî, Zeyl-i Şekāik'a bizzat müellifin kendi tabiriyle Zeyl-i Zeyl-i Atâî (Tekmiletü'z-Zeyl) adlı bir eser kaleme almıştır. Uşşâkīzâde bu eserinde 1042-1106 (1632-1694) yılları arasında geçen sürede yaşamış ulemânın biyografilerine yer vermiştir. Uşşâkīzâde zeylini 1699 yılında yazmaya başlamış ve 1702'de bitirmiştir. Şeyhî, Uşşâkīzâde'nin bu zeyli kaleme almaya Şeyhülislâm Feyzullah Efendi tarafından Şubat 1703'te memur edildiğini belirtmekteyse de bunun Zeyl'in tamamlanma tarihini gösterdiği kabul edilmelidir. Uşşâkīzâde Zeyl'i telif ederken seleflerinin metodunu takip etmiş, her padişah dönemini bir tabakaya ayırmıştır. Padişahın ölümünden sonra dönemin vefeyâtını kaydetmiş ve yine o dönemin kısaca tarihini yazmıştır. Ardından aynı dönemde görev yapan sadrazam, şeyhülislâm, kazasker ve İstanbul kadılarının listesini vermiştir. Zeyl-i Şekāik yaklaşık 528 kişinin hayat hikâyesini ihtiva etmektedir. Eserin yedisi Türkiye kütüphanelerinde, üçü yurt dışında on nüshası bilinmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma (Hafîd Efendi, nr. 242) müellif nüshası olmalıdır. Eserin Viyana nüshasını Kissling tıpkıbasım halinde yayımlamıştır (Wiesbaden 1965). Zeyl-i Atâî daha sonra Şeyhî Mehmed Efendi tarafından ifadelerin müphem, bilgilerin karışık ve eksik olduğu yönünde tenkit edilmiştir. Şeyhî, eserin eksik taraflarını tamamlayıp daha düzgün bir zeyil yazmak için Vekāyiu'l-fuzalâ'yı kaleme almış, fakat eserinde Zeyl'in neredeyse tamamını kullanmaktan da geri kalmamıştır. 2.

Târîh-i Uşşâkīzâde. Eserden ilk zamanlar pek bahsedilmemiştir. Nitekim Râmiz Efendi, Uşşâkīzâde hakkında bilgi verirken, “Atâî Efendi, merhumun zeylini cildeynde tezyîl eylemiştir” demek suretiyle Uşşâkīzâde Târihi’ni zeyil nüshalarından biri zannetmiştir. Eser 1106 (1694) yılından başlamak suretiyle Zeyl’in bir devamı gibi görünse de bizzat müellif eserinin Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi’nin Ravzatü’l-ebrâr’ı tarzında bir tarih olduğunu bildirmektedir. Eser bazan “vekāyi‘nâme”, bazan “mecelle”, nihayet kitabın girişinde Târîh-i Uşşâkīzâde diye tasrih edilmiştir. Tarihini yazma sebebini açıklayan Uşşâkīzâde, Zeyl’in yazımı bittikten sonra henüz temize çekilmeden Edirne Vak‘ası meydana geldiğinden zor durumda kaldığını, bir ara elindeki müsveddeleri yakmaya kalkıştığını, Çorlulu Ali Paşa’nın sadrazam olması üzerine bir câize alabilme ümidiyle müsveddeleri temize çekerek Ali Paşa’ya takdim ettiğini, paşa eseri beğenerek kendisinden Karaçelebizâde Târihi tarzında bir eser yazmasını istediğini, bunun üzerine de Uşşâkîzâde Târihi’ni kaleme aldığını belirtir. Eserde yer alan bazı tayin ve aziller dikkate alındığında müellifin kitabını belirli bir tarihte değil olaylar vuku buldukça yıl yıl kaleme aldığı anlaşılır.
Uşşâkîzâde Târihi muhteva bakımından üç kısımda incelenebilir. Birinci kısımda müellif kendi adından, eseri yazma sebebinden ve daha önce kaleme aldığı Zeyl’den bahseder. İkinci kısımda 1106 (1695) yılında II. Mustafa’nın cülûsundan başlayarak 1124’e (1712) kadar kronolojik sırayla her yılın olaylarını anlatır ve o yıl vefat eden ulemânın biyografilerini verir. Bu arada Edirne Vak‘ası ve II. Mustafa’nın hal‘i geniş biçimde nakledilmiş, eserin beşte biri bu yılın olaylarına ayırılmıştır. Bunun yanında ilmiye sınıfındaki tayin va azillere de geniş ölçüde yer verilmiş, eser âdeta bir ilmiye tarihi niteliğine bürünmüştür. II. Mustafa’nın vefatından sonra onun döneminde görev yapan sadrazam, şeyhülislâm, kazasker ve İstanbul kadılarının listeleri kaydedilmiştir. Üçüncü kısım müellifin Medine kadılığında bulunduğu sırada başka biri tarafından yazılmıştır. Bu kısımda Cemâziyelevvel 1118 (Ağustos 1706) tarihinden başlayıp 1119 (1708) yılı sonuna kadar meydana gelen hadiseler özet şeklinde anlatılmış, arkasından da o yıl vefat eden ulemânın biyografileri kaydedilmiştir. Eserde II. Mustafa’nın tahta çıktığında yayımladığı hatt-ı hümâyun, II. Mustafa’nın birinci, ikinci ve üçüncü seferleri, Zenta bozgunu, Karlofça Antlaşması’nın öncesi, evreleri ve sonuçları, doğuda bazı aşiretlerin te’dibi, şehzade doğum ve ölümleri, arza kabul edilme, sünnet, düğün merasimleri, elçi kabulü törenleri, hil‘at giyme, mevlid kandilleri, bayramlaşma merasimleri;

yağmur, fırtına, zelzele, yangın, ay ve güneş tutulması; kadıların ve müderrislerin tayin ve azilleri, III. Ahmed'in Kâğıthane'de cirit oyunları şenliklerine katılması, yıldızların burçlardaki durumlarına göre müneccimbaşının yazdığı risâleler, Feyzullah Efendi hakkındaki kasidelere yazılan takrizler, Orta Macar Kralı Tököli İmre'nin Osmanlı Devleti'ne sığınması ve bizzat müellifin şahit olduğu birçok hadise yer almaktadır. Kitap, 20 Safer 1124 (29 Mart 1712) tarihinde Kâğıthane'de Sadrazam Yûsuf Paşa'nın sultana verdiği ziyafet, Alibeyköy'deki at koşuları ve o gün aynı anda doğan şehzade ve sultanın doğumuyla sona ermektedir. Eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Esad Efendi, nr. 2438) yayımlanmıştır (haz. Raşit Gündoğdu, Uşşâkīzâde Târihi, İstanbul 2005). 3. Siyer-i Nebî. Eser üzerinde Mehmet Erdem tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (2000, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Uşşâkīzâde "Hasîb" mahlasıyla şiirler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 565-567; ayrıca bk. tür.yer.; Sicill-i Osmânî, II, 180; Osmanlı Müellifleri, III, 17; TCYK, s. 664 vd.; H. G. Majer, Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich I. Zu Uşakîzade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık, München 1978, tür.yer.; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 37-38; a.mlf., "Uşşâkîzâde", İA, XIII, 77-80; Babinger (Üçok), s. 283-284; Raşit Gündoğdu, "Uşşâkîzâde Seyyid İbrahim Efendi", Arşiv Dünyası, sy. 11, İstanbul 2008, s. 79-84; Christine Woodhead, "ʿUs̲h̲s̲h̲āḳīzāde", EI^{2} (İng.), X, 919-920.

Raşit Gündoğdu

UŞÛR

(عشور)

Pazar ve gümrük vergisi

(bk. GÜMRÜK; MEKS).

UTANMA

(bk. HAYÂ).

UTBE b. ESÎD

(bk. EBÛ BASÎR).

UTBE b. GAZVÂN

(عتبة بن غزوان)

Ebû Abdillâh (Ebû Gazvân) Utbe b. Gazvân b. Câbir el-Mâzinî (ö. 17/638)

İlk müslümanlardan, Basra şehrinin kurucusu.

Soyu Mudar kabilesinin Kays Aylân koluna bağlanır. Nevfel b. Abdümenâf (Abdüşems) oğullarının antlaşmalısıdır. İlk müslümanlardan olup İkinci Habeşistan hicretine katıldı (616). Mekkeliler'in müslüman olduğuna dair gelen yanlış haber üzerine bir grup muhacirle birlikte Mekke'ye döndü. Hicretin birinci yılı Şevval ayında (Nisan 623) Hz. Peygamber, Ubeyde b. Hâris kumandasında altmış veya seksen kişilik bir birliği Ebû Süfyân'ın idaresindeki Mekke ticaret kervanının önünü kesmek için yola çıkarmıştı. Taraflar Seniyyetülmerre'nin aşağısındaki Ahyâ suyunun yanında karşılaştı. Ok atışı dışında herhangi bir çarpışma olmadı ve Mekke kervanı hızla oradan uzaklaştı. Medine'ye hicret edebilmek amacıyla bu kervanda bulunan Utbe b. Gazvân ile Mikdâd b. Amr Mekkeliler'in kervanından ayrılıp müslüman birliğine katıldı. Böylece Utbe'nin Medine'ye hicreti gerçekleşmiş oldu. O sırada kırk yaşlarında bulunan Utbe Medine'de bir müddet Abdullah b. Seleme el-Aclânî tarafından misafir edildi. Daha sonra ashâb-ı Suffe'ye katılan Utbe Hz. Peygamber tarafından ensardan Ebû Dücâne ile kardeş ilân edildi. 2. yılın Safer ayında (Ağustos 623) Resûl-i Ekrem'in ilk askerî harekâtı olan Ebvâ Gazvesi'nde müşriklerin içine sızıp haber topladı. Aynı yıl receb ayında (Ocak 624) Hz. Peygamber'in Abdullah b. Cahş kumandasında Batn-ı Nahle'ye gönderdiği küçük bir müfrezede yer aldıysa da Sa'd b. Ebû Vakkās ile nöbetleşe bindikleri deveyi kaybettikleri için seferin bütün aşamalarında bulunamadı (İbn Sa'd, II, 11). Başta Bedir olmak üzere Resûlullah'la birlikte diğer gazvelere ve bazı seriyyelere katıldı. Meşhur bir okçu olan Utbe bu savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi.

Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki pek çok fetih hareketinde görev üstlendi. Halife, Sa'd b. Ebû Vakkās'ın ordusuyla birlikte Kûfe'de bulunan

Utbe’yi 14 yılında veya Rebîülevvel-Rebîülâhir 16’da (Nisan-Mayıs 637) Araplar’ca Arzulhind diye adlandırılan Basra bölgesinin fethiyle görevlendirdi. Alâ b. Hadramî’nin ordusunda bulunan ve savaş taktikleriyle düşmanın planlarını anlama hususunda uzman olan Arfece b. Herseme’yi de Utbe’nin yanına verdi (Nüveyrî, XIX, 234). Utbe, Keldânîler döneminde Teredon, Sâsânîler döneminde Vehiştâbâd Erdeşîr diye bilinen şehrin harabelerinin bulunduğu yeri (Hureybe) yaklaşık 800 kişilik bir kuvvetle zaptetti. Daha sonra buraya 5 km. mesafedeki Übülle’yi, ardından Destmîsân’ı ve Ahvaz bölgesini fethetti. Aralarında Hasan-ı Basrî’nin babası Yesâr’ın da bulunduğu birçok esir ve yüklü miktarda ganimet elde etti. Arazi yapısı ve coğrafî konumu sebebiyle burasının bölgenin ikamet için en uygun yer olacağını gördükten sonra Rahbetü Benî Hâşim denilen yerde karargâh kurdu. Bir cami ve idare binası inşa etmeye karar veren Utbe caminin planının çizimi ve inşası için Mihcen b. Edru‘u görevlendirdi. Kamıştan yapılan cami tamamlanınca burada meşhur hutbesini okudu. Birkaç yıl boyunca sadece askerî amaçlarla kullanıldığından nüfusu artmayan Basra şehri yeni grupların gönderilmesi üzerine zamanla yoğunlaştı ve bugünkü yerine taşındı.

Altı ay kadar Basra’yı yönettiği söylenen Utbe (İbn Sa‘d, III, 99; VII, 8), bağlı bulunduğu bölge valisi Sa‘d b. Ebû Vakkās ile arasında anlaşmazlık çıkınca idarî konularda Mücâşi‘ b. Mes‘ûd’u, namaz kıldırmak üzere Mugīre b. Şu‘be’yi vekil bırakarak Hz. Ömer’le görüşmek için Medine’ye gitti. Durumu arzedip yönetimden affını istediyse de halife bunu kabul etmedi ve ona görevinin başına dönmesini emretti. Geri dönmek zorunda kalan Utbe yola çıkarken, “Allahım, beni bir daha Basra’ya döndürme!” şeklinde dua etti. Necid yolundaki Ma‘din-i Benî Süleym (Rebeze) mevkiinde bineğinden düşerek elli yedi veya elli dokuz yaşında öldü. Bazı rivayetlere göre ölüm tarihi 14 veya 15, ölüm sebebi ise karın ağrısıdır. Hâris b. Kelede’nin kızlarından biri ve Ebû Behre’nin kız kardeşi Ezde ile evlenen Utbe’nin Gazvân ve Abdullah adlarında iki oğlu vardı. Kız kardeşi Büsre, Ebû Hüreyre ile evliydi. Hâlid b. Umeyr el-Adevî, Kabîsa b. Câbir, Hârûn b. Riâb ve Guneym b. Kays el-Mâzinî gibi râviler kendisinden hadis nakletmiş, Utbe’nin rivayetleri Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce’nin eserlerinde yer almıştır. Tanınmış bir hatip olan Utbe’nin Basra’nın inşasından sonra şehrin camisinde okuduğu ilk hutbe hem edebî açıdan hem muhtevası itibariyle meşhurdur. Hutbesinde İslâm’ın ilk yıllarındaki

mahrumiyetten ve yoksulluktan örnekler veren Utbe artık eski durumun sona erdiğini ve müreffeh bir hayat sürmeye başladıklarını söylemiş, ancak bu gelişmenin aynı zamanda tehlikeli olduğunu ifade ederek insanları dünyaya kapılmamaları hususunda uyarmış, dünya hayatının kısalığına dikkat çekip onları hayırlı amellere öncelik vermeye çağırmıştır (Müslim, “Zühd”, 14).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 107, 283, 324, 365, 478-479, 592, 602, 604, 680; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 10-11; III, 98-99, 556; VII, 5-8; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 85, 115, 275, 288; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 373; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 155-157; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1026-1029; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, III, 565-567; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 234-236; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIX, 317-318; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 304-306; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-Ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 70, 129, 132-134; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 455; Abdülhâlik Bâkır, “Basra”, DİA, V, 108-109.

Erdinç Ahatlı

UTBE b. REBÎA

(عتبة بن ربيعة)

Ebü'l-Velîd Utbe b. Rebîa b. Abdişems b. Abdimenâf (ö. 2/624)

Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden biri.

Soyu Abdümenâf'ta Hz. Peygamber'le birleşir. Küçük yaşta babasını kaybettiği için Harb b. Ümeyye'nin velâyeti altında büyüdü. Mekke'de görüşüne değer verilen, cömert, hatip ve şair kişilerden biridir. Câhiliye şairlerinden Tâifli Ümeyye b. Ebü's-Salt, Utbe'nin peygamber olduğunu iddia ederdi. Eyyâmü'l-ficâri'l-evvel'in son savaşına Harb b. Ümeyye'den izin almadan katıldı; iki ordunun arasına devesini sürüp onları barışa davet etti ve savaşın

son bulmasını sağladı. Ebû Süfyân'ın kayınpederi ve hilfü'l-ahlâf mensubu olan Utbe b. Rebîa, "Eğer Hilfü'l-fudûl'e katılmam için ailemden ayrılmam gerekseydi bunu hiç çekinmeden yapardım" diyerek Mekke aristokrasisinden farklı bir yaklaşım benimsemişti (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVII, 300). Risâletten önce Kâbe'nin tamiri sırasında Hacerülesved'in içine konulduğu örtüyü tutanlardan biri de Utbe'dir.

Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasından vazgeçirilmesi için Ebû Tâlib ile görüşen Kureyş heyetinde yer aldı. Resûl-i Ekrem'e karşı çıksa da ona eziyet etmedi, yumuşaklıkla onu davasından vazgeçirmeye çalıştı. Bununla birlikte Mescidi Harâm'da arkadaşlarıyla beraber Hz. Ebû Bekir'i öldüresiye dövdüğü rivayet edilmektedir (Nûreddin el-Halebî, I, 475-476). Davasından vazgeçirmek maksadıyla Hz. Muhammed'e bazı önerilerde bulunan Utbe, Resûlullah'ın okuduğu âyetlerden (Fussılet 41/1-13) etkilenerek hiçbir şey yapamadan arkadaşlarının yanına döndü. Nitekim Utbe'nin gizlice Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunu dinlediği nakledilmektedir. Resûl-i Ekrem, Tâif'ten ayrılırken saldırıya uğradığında Utbe ve kardeşi Şeybe'ye ait bahçeye sığınmıştı. Bu sırada orada bulunan Utbe ve kardeşi Hz. Peygamber'e köleleri Addâs'la üzüm gönderdi. Utbe b.

Rebîa, Resûlullah'ın öldürülmesine karar verilen Dârünnedve toplantısına kardeşiyle birlikte katıldı. Resûl-i Ekrem'le olan akrabalığı ve muhacir müslümanlarla olan yakınlığı sebebiyle aralarında bir çatışma çıkmasını istemedi; gönülsüz katıldığı Bedir Savaşı hazırlıkları esnasında Ebû Süfyân Mekke'de bulunmadığı için görevini vekâleten üstlendi (Hattâbî, II, 148). Utbe, Hakîm b. Hizâm'ın savaşa katılmadan geri dönülmesi teklifini destekleyince Ebû Cehil tarafından korkaklıkla itham edildi.

Bedir Savaşı'nda Utbe, savaşa karşı olmakla birlikte Ebû Cehil'in onu ayıplaması üzerine oğlu Velîd ve kardeşi Şeybe ile mübârezeye çıktı. Onlara karşı ensardan Hâris'in çocukları Avf ve Muavviz ile Abdullah b. Revâha çıktı. Ancak kendilerinin dengi olan akrabalarıyla çarpışmak istediklerini söylemeleri üzerine Hamza, Ali ve Ubeyde b. Hâris meydana geldi. Ubeyde Utbe ile, Hamza Şeybe ile, Ali de Velîd ile çarpıştı. Hamza ve Ali rakiplerini öldürdüler; Ubeyde ile Utbe ise birbirlerini yaraladılar. Hamza ve Ali Ubeyde'ye yardıma giderek Utbe'yi öldürdüler. Yetmiş yaşında iken katledilen Utbe'nin cesedi Bedir'de öldürülen diğer müşriklerle birlikte kör bir kuyuya atıldı. Utbe'nin oğullarından Ebû Huzeyfe, Bedir Savaşı'nda müslümanların safında yer alırken kızı Ebû Süfyân'ın hanımı Hind Bedir'de öldürülen babası, kardeşi ve amcasının intikamını almak için Vahşî b. Harb ile anlaşıp Uhud Savaşı'nda Hamza'yı öldürttü.

Hz. Peygamber'in, müslümanlara işkence etmesi, İslâm dinine şiddet ve baskı yoluyla karşı koymasıyla tanınan bazı müşriklere beddua ettiğini ve bu bedduasının etkisini gösterdiğini bildiren hadisler vardır. Bu hadislerin birinde Resûl-i Ekrem, Utbe b. Rebîa'nın da aralarında bulunduğu yedi kişi hakkında beddua etmiş, bunların hepsi Bedir Savaşı sırasında öldürülmüştür (Müsned, I, 393, 397). Aynı şekilde Hz. Peygamber, Kâbe'nin yanında secdeye vardığı bir sırada Ukbe b. Ebû Muayt'ın kendisini tâciz etmesi üzerine aralarında Utbe b. Rebîa'nın da bulunduğu Kureyş ileri gelenlerini Allah'a havale etmiştir (Buhârî, "Cizye", 21). Başta Abese sûresi olmak üzere bazı âyetlerin nüzûl sebebinin Utbe'yle ilgili olduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Mukātil b. Süleyman'a göre, "Allah'ın nur vermediği kimsenin nuru olmaz" âyeti (en-Nûr 24/40) onun hakkında inmiştir. Zira Câhiliye döneminde dindar göründüğü halde İslâm ortaya çıktıktan sonra iman etmemiştir (Kurtubî, XII, 286). "Onların günah işleyen ve inkârcı olanlarına uyma!" âyetinin de (el-İnsân 76/24) Utbe b. Rebîa ile Velîd b. Mugīre

hakkında nâzil olduğu rivayet edilir (a.g.e., XIX, 149).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 393, 397; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, tür.yer.; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts., I, 276, 299, 313-314; II, 26, 79, 93, 256, 262-265, 282-283, 356; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 127-128, 146, 201; II, 16-18, 23-24; III, 17, 84; IV, 208; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 152-153; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 160, 175, 400-401, 433; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 54, 109-110, 178-180, 199, 281; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Riyad 1419/1999, I, 371-372; II, 981; Belâzürî, Ensâb, I, 151-152, 291-293; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 323, 345-346, 370, 426, 443, 461; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 300; Hattâbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Mekke 1402/1982, II, 148; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 286; XIX, 149; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 475-476; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 109-111; Neşet Çağatay, "Utbe b. Rebî'a", İA, XIII, 82-83; A. J. Wensinck, "ʿUtba b. Rabīʿa", EI² (İng.), X, 944-945.

Adnan Demircan

UTBÎ, Muhammed b. Abdülcebbâr

(محمّد بن عبد الجبّار العتبي)

Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr el-Utbî er-Râzî (ö. 427/1036)

Edip, şair ve tarihçi.

350 (961) yılında Rey'de doğdu. Sahâbeden Utbe b. Gazvân'a nisbetle Utbî diye anılır. Sâmânî Veziri Ebü'l-Hüseyin el-Utbî'nin torunudur. Ailesi kabile mensuplarıyla birlikte Rey'e yerleşmişti. Sâmânîler devrinde Horasan'da önemli bir görevde bulunan dayısı Ebû Nasr'ın yanına gitti ve Nîşâbur'da sâhibü'l-berîd olarak Sâmânî hizmetine girdi. Sâmânîler'in Horasan ordusu kumandanı Ebû Ali b. Ebü'l-Hasan es-Simcûrî ve Ziyârîler'den Kābûs b. Veşmgîr'e kâtiplik yaptı. Ardından Gazneli hânedanının kurucusu Sebük Tegin'e intisap etti. Bu arada Sebük Tegin ve Sultan Mahmud devrinin münşî ve ediplerinden Ebü'l-Feth el-Büstî'nin yanında çalıştı. Sebük Tegin'in ölümünden (387/997) sonra Sultan Mahmud'un hizmetine girdi. Bir süre Nasr b. Sebük Tegin'in yanında Horasan'da bulundu ve onun hakkında mersiye yazdı. Sultan Mahmud tarafından Garcistan Hükümdarı Ebû Muhammed b. Esed'e elçi olarak gönderildi (389/ 999), onu Sultan Mahmud adına hutbe okunması ve para bastırılması hususunda ikna etti. Bâdgīs'teki Genc-i Rustak sahib-i berîdliğine tayin edildi. Fakat buradaki Vali Ebü'l-Hasan el-Begavî'nin entrikası sonucu görevinden uzaklaştırıldı (413/ 1022). Bir süre Sultan Mesud'un yanında çalıştı. Ardından Nîşâbur'a yerleşip ilim ve edebiyatla meşgul oldu. 427'de (1036) vefat etti, 430 (1039) yılında öldüğü de rivayet edilir.

Eserleri. Utbî'nin günümüze ulaşan eseri meşhur Kitâbü'l-Yemînî'dir (Sîretü'l-Yemînî, Târîẖu'l-Yemînî, Târîẖu'l-ʿUtbî). Müellif, Arapça kaleme aldığı eserini 412 (1021) yılında tamamlayarak hâmisi Gazneli Veziri Ahmed b. Hasan el-Meymendî'ye sundu. Kitâbü'l-Yemînî Sebük Tegin, Yemînüddevle Sultan Mahmûd-ı Gaznevî ile çağdaşı hükümdar ve devletlerin 411 (1020) yılına kadar tarihini ihtiva etmektedir. Sultan

Mahmud’un Hindistan seferlerinin yanı sıra Sâmânîler’in son dönemleri, Abbâsîler, Saffârîler, Simcûrîler, Büveyhîler, Ziyârîler, Karahanlılar, Gurlular, Garcistan şahları, Afganlar, Ferîgûnîler (Âl-i Ferîgûn) ve Hârizmşahlar (Altuntaşoğulları) hakkında değerli bilgiler içerir. Kitâbü’l-Yemînî’nin çok süslü ve ağır olan üslûbu

İslâm dünyasında her zaman takdir edilmiştir. Utbî’nin, eserini yazarken Ebû İshak es-Sâbî’nin Büveyhî tarihine dair Kitâbü’t-Tâcî’sini örnek aldığı görülmektedir. Gazneli hükümdarlarını methedip kahramanlıklarını zikretmesine rağmen eserinde onların döneminin karanlık yönlerini de anlatmış, Gazneliler Devleti’nin batı kısımlarındaki olaylarla daha çok ilgilenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan Târîḫu’l-Yemînî yayımlanmış (nşr. Aloys Sprenger, Delhi 1847, Kahire 1286 [el-Fetḥu’l-Vehbî’nin hâmişinde], [Bulak 1290], İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil’inin hâmişinde, Lahore 1300/1883), İhsan Zünûn es-Sâmirî eserin tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1424/2004). Ali b. Zeyd el-Beyhakī Târîḫu’l-Yemînî’ye Meşâribü’t-tecârib ve ġavâribü’l-ġarâʾib adıyla bir zeyil yazmış, ayrıca eser üzerine muhtelif şerhler kaleme alınmıştır. Bunların en meşhurları Ebû Abdullah Hamîdüddin Mahmûd b. Ömer en-Necâtî en-Nîsâbûrî’nin Besâtînü’l-fużalâʾ ve reyâḥînü’l-ʿuḳalâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3357; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4410, Yenicami, nr. 859-860), Osmanlı âlimi Ahmed el-Menînî’nin el-Fetḥu’l-vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî adlı eserleridir. Son kitap iki cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1286).

Ebü’ş-Şeref Necîbüddin Nâsıh b. Zafer Cerbâzekānî (Curfâdakānî), Târîḫu’l-Yemînî’yi 603’te (1206) Azerbaycan Atabegleri memlüklerinden Atabeg Cemâleddin Uluğ Barbeg Ayaba’nın veziri Ebü’l-Kāsım Ali b. Hüseyin’in isteğiyle Farsça’ya tercüme etmiş (Terceme-i Târîḫ-i Yemînî, Tahran 1272; nşr. Caʻfer-i Şiâr, Tahran 1345 hş./ 1966), J. Reynolds tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (The Kitab-i Yamīnī, Historical Memories of the Amīr Sabuktagun and The Sultan Mahmud of Ghazna, London 1858, 1967, Lahore 1975). Ayrıca Hindistan’la ilgili kısımları Sir H. M. Elliot ve J. Dowson tarafından İngilizce’ye tercüme edilmiştir (The History of India as Told by its own Historians, London 1869 → New York 1966, II, 14-52). Eserin Terceme-i Emînî ve Terceme-i Târîḫ-i Yemînî adıyla yapılan (Delhi 1886, 1888) başka tercümeleri de vardır (Hânbâbâ, I,

1279-1280). Eseri Kilisli Rifat Türkçe'ye çevirmiştir. Târîḫu'l-Yemînî Ali b. Zeyd el-Beyhakī, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, İbn Hallikân, Zehebî ve Mîrhând gibi birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmış, Muhammed b. Ahmed en-Nesevî de eserine örnek almıştır. Ebû Mansûr es-Seâlibî, Utbî'nin Leṭâʾifü'l-küttâb gibi daha başka eserler yazdığını kaydederse de (Yetîmetü'd-dehr, IV, 397-406) bunların günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır (ona nisbet edilen diğer eserler için bk. el-Yemînî, neşredenin girişi, s. ḥ, t).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, el-Yemînî fî şerḥi aḫbâri's-sulṭân Yemîni'd-devle ve emîni'l-mille Maḥmûd el-Ġaznevî (nşr. İhsan Zünûn es-Sâmirî), Beyrut 1424/2004, neşredenin girişi, s. c-f; a.mlf., Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 146, 214, 263, 324, 402, 483, 485, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-16, 22-25; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, IV, 397-406; Storey, Persian Literature, I/1, s. 250-252; Brockelmann, GAL, I, 382-383; Suppl., I, 547-548; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 9-10, 86, 279, not 105; a.mlf., "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans (977-1041)", IQ, VII/1-2 (1963), s. 5-7; a.mlf., "al-ʿUtbī", EI² (İng.), X, 945; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1279-1280; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1980, II, 384-385; R. Rubinacci, "Upon the "al-Ta'rîkh al-Yamînî" of Abû Nasr al-'Utbî", Studia Turcologia Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 463-467; J. S. Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999, s. 47-66; Th. Nöldeke, "Über das Kitāb Jamīnī des Abū Nasr Muḥammad Ibn Abd al-Ğabbār al-Utbī", Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wiessenchaften, XXIII (1857), s. 15-102; Ali Anooshahr, "Utbī and the Ghaznavids at the Foot of the Mountain", Ir.S, XXXVIII/2 (2005), s. 271-294; Andrew C. S. Peacock, "Utbi's al-Yamīnī: Patronage,

Composition and Reception”, Arabica, LIV/4, Leiden 2007, s. 500-524; M. Nazım, “Utbî”, İA, XIII, 83; Sitâr Ûdî, “Târîẖ-i Yemînî”, Dânişnâme-yi Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 262-264.

Erdoğan Merçil

UTBÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد العتبي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Utbe el-Utbî el-Kurtubî (ö. 255/869)

el-ʿUtbiyye adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî fakihi.

Doğum tarihi bilinmemektedir. Soyu, Utbe b. Ebû Süfyân'a ya da tercih edilen görüşe göre bu ailenin mevâlîsinden Ebû Yezîd'e dayandığı için Utbî diye tanınır. Utbe adlı büyük dedesinden dolayı bu şekilde anıldığına dair bir rivayet de bulunmaktadır (Kādî İyâz, IV, 253-254; Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 336). Endülüs'te İmam Mâlik'in fıkhî görüş ve fetvalarının hâkim olduğu ve Mâlikî mezhebinin teşekkül etmeye başladığı dönemde, muhtemelen Emîr I. Hakem'in (796-822) son yıllarıyla II. Abdurrahman döneminin (822-852) başlarında Kurtuba'da (Cordoba) yetişti ve başta Mâlik'in öğrencilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî olmak üzere devrin tanınmış âlimlerinden ders aldı. Daha sonra çıktığı ilim yolculuğunda Mısır ve Kayrevan'da kalarak Mâlik'in Mısırlı öğrencileri İbnü'l-Kāsım, Eşheb ve İbn Vehb'e talebelik yapan âlimlerle görüştü; özellikle Asbağ b. Ferec ve Sahnûn'dan istifade etti. İmam Mâlik ile Mısırlı öğrencilerinin yanı sıra Mısır ve Kayrevanlı ikinci nesil Mâlikî fakihlerinin fıkhî görüş ve fetvalarını kapsayan zengin bir fıkıh birikimiyle Kurtuba'ya döndü; burada fıkıh eğitimine başladı. Aynı zamanda tefsir dersleri de veren Utbî, İmam Mâlik'in öğrencilerinden Ebû Mûsâ Abdurrahman b. Mûsâ el-Hevvârî'nin tefsirini okuttu. Çok sayıdaki öğrencisi arasında İbn Lübâbe, Ebû Sâlih Eyyûb b. Süleyman el-Meâfirî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Abdülazîz el-Kurtubî (İbnü'l-Harrâz), Muhammed b. Futays el-Gāfikî, Ebû Saîd Osman b. Cerîr el-Kilâbî, Ebû Yahyâ Muhammed b. Üsâme es-Sarakustî, Abdullah b. Muhammed el-A'rec, Saîd b. Osman el-A'nâkī, Ebû Abdullah Muhammed b. Gālib İbnü's-Saffâr, Ahmed b. Abdüsselâm el-Kurtubî, Sâlim b. Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz sayılabilir. Utbî 254 (868) veya tercih edilen görüşe göre 255 (869) yılında vefat etti.

Eğitim, telif ve fetva faaliyetleriyle Endülüs'te Mâlikî mezhebinin teşekkülünde etkili olan İbn Müzeyn, Yahyâ b. İbrâhim diye de tanınan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hâlid el-Kurtubî (İbn Mürtenîl), Ebü'l-Kāsım Asbağ b. Halîl el-Kurtubî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrâhim b. Îsâ el-Kurtubî gibi üçüncü nesil Mâlikî fakihleri arasında yer alan Utbî, muhtemelen Emîr I. Muhammed döneminde bu âlimlerle birlikte Kurtuba'daki resmî fetva ve müşavere heyetinde bulundu. Bunların ortak özelliği İmam Mâlik ve öğrencilerinin görüş ve ictihadlarını esas alan, bu görüşlerin (mesâil) ezberlenmesi, öğretilmesi ve uygulamaya aktarılmasıyla sınırlı bir re'y fıkhı anlayışına ve büyük ölçüde el-Muvaṭṭaʾa dayanan bir hadis birikimine sahip olmalarıydı. Erken dönem Endülüslü ehl-i hadîs fakihlerinden Beyyânî'nin Utbî, İbn Müzeyn ve İbn Mürtenîl'e reddiye niteliğindeki eserine er-Red ʿale'l-muḳallide (el-Îżâḥ fi'r-red ʿale'l-muḳallidîn) adını vermesi, Utbî'nin de aralarında

bulunduğu söz konusu âlimlerin Mâlik ve öğrencilerinin görüşlerini taklit esasına dayanan bir mezhep fıkhı teşkil etmeye başladıklarını gösterir. Bunların arasında Utbî'yi öne çıkaran en önemli husus, Endülüs Mâlikîliği'ne hâkim rengini veren İbnü'l-Kāsım çizgisini kalıcı hale getiren el-ʿUtbiyye adlı eseridir.

el-ʿUtbiyye, el-Mesâʾilü'l-müstaḫrece mine'l-esmiʿa / mine's-semâʿât mimmâ leyse fi'l-Müdevvene ve kısaca el-Müstaḫrece diye de anılır. Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde farklı Mâlikî çevrelerince Mâlik b. Enes ve öğrencileriyle bir sonraki kuşağa mensup Mâlikî fakihlerinin fıkhî görüşlerini derlemek amacıyla yazılan ve mezhep içi fıkhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilen eserler (ümmehât / devâvîn) arasında Endülüs Mâlikîleri'nin el-Müdevvenetü'l-kübrâ'dan sonra en çok itibar ettikleri kaynaktır. Eser kısa zamanda, daha önce İbn Habîb es-Sülemî tarafından kaleme alınan ve yine ümmehât içinde mütalaa edilen el-Vâżıḥa'nın yerini almıştır. Bunun en önemli sebebi, Endülüs'te Îsâ b. Dînâr ve hocası Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile belirginleşen Mısır Mâlikîliği ve İbnü'l-Kāsım tercihinin resmî mezhep haline dönüşmeye başladığı bir aşamada Utbî'nin eserinde büyük ölçüde İbnü'l-Kāsım ve öğrencilerinin rivayet ve ictihadlarına ağırlık vermesi, buna karşılık İbn Habîb'in başta İbnü'l-Mâcişûn olmak üzere Mâlik'in Medineli öğrencilerinin rivayet ve ictihadlarını Endülüs'te yaygınlaştırmaya çalışması, ayrıca el-Muvaṭṭaʾ ile

sınırlı kalmayan bir hadis anlayışına sahip bulunmasıydı.

Başka kaynaklarda yer almayan şâz rivayetleri ihtiva etmesi ve sağlam bir rivayet metoduna dayanmaması sebebiyle el-ʿUtbiyye ciddi eleştiriler almış olmakla birlikte kısa bir süre içinde Endülüs'te Mâlikî fıkhının öğretiminde ve uygulanmasında başvurulan temel kaynak haline gelmiş, kadı tayinlerinde fakihlerin el-Müdevvene ve el-ʿUtbiyye'deki meseleleri ezbere bilmeleri şartı aranmıştır. Eserin bu şöhreti kazanmasında hem Utbî'ye hem de İbn Habîb'e öğrencilik yapan, döneminde Endülüs'te Mâlikîler'in fetva reisi sayılan, aynı zamanda buradaki ehl-i hadîs çevresine de yakın duran İbn Lübâbe'nin önemli rolü olmuştur. Utbî'nin özellikle İmam Mâlik'in ve sonraki nesillerin fıkhî görüş ve ictihadlarını iyi bilmesini ve derleme konusundaki başarısını dile getiren İbn Lübâbe hayatı boyunca öğrencilerine el-ʿUtbiyye'yi okutmuş ve eseri, birtakım şâz rivayetlerle rivayet hakkı olmaksızın nakledilmiş meseleler ihtiva etmesi sebebiyle eleştirenlere derslerinde bu tür meseleleri muteber kaynaklarla mukayeseli şekilde okuttuğunu söyleyerek karşılık vermiştir. Endülüs'te el-ʿUtbiyye'nin İbn Lübâbe rivayeti meşhur olmakla birlikte bu rivayette eserin "Kitâbü'l-Câmi'" adlı son bölümünün bulunmadığı ve bu kısmın Muhammed b. Futays ve Ebû Saîd Osman b. Cerîr rivayetlerinden tamamlandığı söylenmiştir (İbn Hayr, s. 208-209). İbn Lübâbe'nin yaptığı mukayeseli incelemenin bir benzerini yaklaşık iki yüzyıl sonra İbn Rüşd el-Ced yapmış ve Utbî'nin eserini âdeta ebedîleştirmiştir. Derslerinde el-Müdevvene'nin yanı sıra el-ʿUtbiyye'yi de okutan İbn Rüşd, el-Müdevvene okumalarına giriş niteliğindeki el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât adlı eserinin ardından kaleme aldığı el-Beyân ve't-taḥṣîl ve'ş-şerḥ ve't-tevcîh ve't-taʿlîl fî mesâʾili'l-Müstaḫrece adlı hacimli şerhte (nşr. M. Haccî v.dğr., I-XX, Beyrut 1404-1407/1984-1987) el-ʿUtbiyye'deki her meseleyi başta el-Müdevvene olmak üzere diğer temel kaynaklar ve muteber rivayetler ışığında değerlendirmiştir. İbn Rüşd'ün kısa zamanda şöhret bulan ve VI. yüzyıldan itibaren el-ʿUtbiyye'nin yerine geçen bu eseri, günümüze ulaşması ve asıl metnin tamamını sonraki nesillere aktarması bakımından oldukça önemlidir.

el-ʿUtbiyye, Utbî'nin öğrencilerinden Muhammed b. Üsâme es-Sarakustî ile Yahyâ b. Abdülazîz el-Kurtubî vasıtasıyla Kayrevan'a ulaşmış ve ikincisinin rivayeti meşhur olmuştur. Sahnûn'un öğrencilerinden Yahyâ b.

Ömer el-Kinânî’nin el-Münteḫabe adlı bir ihtisar çalışması yapması (Kādî İyâz, IV, 359) el-ʿUtbiyye’nin IV. yüzyıldan itibaren Kayrevan çevresinde de yaygınlaştığını gösterir. Bir sonraki yüzyılda el-Müdevvene dışında farklı Mâlikî çevrelerince derlenen ümmehâtın içerdiği mezhep birikimini en-Nevâdir ve’z-ziyâdât adlı eserinde bir araya getiren İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî de bu eserinde en çok başvurduğu birkaç kaynaktan biri olan el-ʿUtbiyye üzerine Tehẕîbü’l-ʿUtbiyye (Kādî İyâz, VI, 218) ya da Tebvîbü’l-Müstaḫrece (İbnü’n-Nedîm, s. 250; Sezgin, I, 472; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, III, 1669) diye bilinen bir çalışma yapmış, bu eser XIX. yüzyıla kadar bazı bölgelerde medrese müfredatında yer almıştır (Füllânî, s. 159).

Utbî’nin eserinin ana malzemesini, Mısırlı öğrencileri İbnü’l-Kāsım ve Eşheb ile Medineli öğrencisi Abdullah b. Nâfi‘in Mâlik’ten dinledikleri mesâile dair kayıtlarla (semâ) Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Asbağ b. Ferec ve Sahnûn’un İbnü’l-Kāsım’dan dinledikleri mesâil kayıtları teşkil eder. İlk üç semâı hocası Sahnûn’dan rivayet eden Utbî, Sahnûn ve Asbağ’ın fetva ve ictihadlarını onlardan bizzat dinlemiş ve bunları “Nevâzilü Sahnûn” ve “Nevâzilü Asbağ” adıyla eserine dahil etmiştir. el-ʿUtbiyye’de bu altı semâ ve iki nevâzil dışında yedi semâ ve bir nevâzil daha yer alır: Endülüslü Îsâ b. Dînâr, İbn Mürtenîl ve Abdülmelik b. Hasan’la (Zûnân) Mısırlı Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebü’l-Gamr ve Kayrevanlı Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdıhî’nin hocaları İbnü’l-Kāsım’dan; Zûnân’ın Eşheb ve İbn Vehb’den rivayet ettikleri mesâil ile Îsâ b. Dînâr’ın derslerinde kaydedilmiş, onun görüşlerini içeren Nevâzilü ʿÎsâ b. Dînâr. Utbî’nin son sekiz derlemeyi söz konusu kişilerden doğrudan rivayet edip etmediği kesin olarak bilinmediği gibi İmam Mâlik’in Endülüslü öğrencisi Şebtûn’un hocasından rivayet ettiği mesâil derlemesinden (semâu Ziyâd) bir yerde (İbn Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl, II, 227-228), Kayrevanlı öğrencisi Abdülmelik b. Ömer b. Gānim’in semâından bir yerde (a.g.e., XVIII, 599-620), Medineli öğrencisi Mutarrif b. Abdullah’ın Nevâzil’inden iki yerde (a.g.e., II, 352-356; VII, 488-489) ve Endülüslü Hüseyin b. Âsım’ın hocası İbnü’l-Kāsım’dan rivayet ettiği semâdan üç yerde (a.g.e., X, 335-351; XI, 371-376; XV, 421-433) naklettiği rivayetleri kimden aldığı konusunda da bilgi bulunmamaktadır. el-Beyân ve’t-taḥṣîl’de nakledilen semâlar için birkaç istisna dışında (III, 93; VI, 429; IX, 159; XI, 5; XIV, 345; XV, 149) sened zikredilmediği ve İbn Rüşd bu gibi hususlarda açıklama yapmadığı için el-ʿUtbiyye’deki kitapların rivayeti ve esere nasıl girdiği konusundaki belirsizlikler

giderilememektedir.

Bütün fıkıh konularını içeren el-ʿUtbiyye abdest bölümüyle (Kitâbü'l-Vudû') başlayıp el-Muvaṭṭaʾ başta olmak üzere Mâlikî fıkıh kitaplarının sonunda genellikle yer alan, haramlar-helâllerle bazı âdâb-ı muâşeret meselelerinin ele alındığı "Kitâbü'l-Câmiʿ" bölümüyle sona erer. İbn Ebû Zeyd'in en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ta el-ʿUtbiyye'den nakilde bulunurken atıf yaptığı kitap adlarının el-Beyân ve't-taḥṣîl'deki kitap adlarıyla aynı olması el-ʿUtbiyye'nin konu tasnifinin bu iki eserden daha önceki bir tarihte yapıldığını gösterir. Nitekim İbn Rüşd'ün el-Beyân ve't-taḥṣîl'de el-ʿUtbiyye'nin kendisine ulaşan

tasnifli halini esas aldığı anlaşılmaktadır (İbn Rüşd, Fetâvâ İbn Rüşd, III, 1518-1520). Buna rağmen günümüze ulaşmayan el-ʿUtbiyye'nin konu tasnifinin ne ölçüde Utbî tarafından yapıldığı kesin şekilde bilinmemektedir. Hattâb'a göre Utbî, farklı hocalarından aldığı malzemeyi fıkıh bablarına göre tasnif edip bu bablar altında müsned tertibiyle nakletmiştir (Mevâhidü'l-celîl, I, 57). Ancak eserin sonraki nesillere ulaşan tasnifine Utbî dışında başkalarının da katkıda bulunduğunu gösteren rivayetler vardır. Meselâ Utbî bu çalışmayı yaparken Ahmed b. Mervân el-Kurtubî'nin kendisine yardım ettiği (Kādî İyâz, IV, 453; Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 88), ayrıca öğrencilerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-A'rec'in el-Müdevvene'deki konu tasnifini esas alarak el-ʿUtbiyye'yi düzenlediği (İbnü'l-Faradî, I, 383), yine emîr II. Hakem'in isteği üzerine Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Seyyid tarafından eserin bablara ayrıldığı (Kādî İyâz, VII, 21) kaydedilmektedir. Öte yandan İbn Ebû Zeyd'in Tehẕîbü'l-ʿUtbiyye'si de muhtemelen bir tür tasnif çalışmasıdır. Nitekim el-ʿUtbiyye'nin günümüze ulaşan parçalarında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî tarafından bablara ayrılıp düzenlenen nüsha olduğu kaydedilmektedir. Bu bilgilerden yola çıkan Muranyi eserin Utbî'den sonra konularına göre tasnif edildiği görüşünü benimser (Dirâsât, s. 119-120; Utbî, Kitâbü'l-Ḥac, neşredenin girişi, s. 11-14). İbn Rüşd adına neşredilmekle birlikte öğrencisi İbnü'l-Vezzân tarafından derlenen Fetâvâ İbn Rüşd adlı eserde el-ʿUtbiyye'nin şerâi', nikâh, büyû', akzıye, ıtk, hudûd ve "el-Kitâbü'l-Câmiʿ" olmak üzere yedi ana bölüme ayrıldığı, toplam 110 kitaptan (cüz) meydana geldiği söylenir (III, 1518-1520). Bölümlerin kim tarafından düzenlendiği bilinmediği gibi el-Beyân ve't-taḥṣîl'in bölümlere

ayrılmayan matbu nüshası 121 kitaptan teşekkül etmekte ve bu kitapların tertibiyle İbnü'l-Vezzân'ın listesini verdiği tertip arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır.

VI. (XII.) yüzyıldan itibaren el-ʿUtbiyye'nin yerini alan el-Beyân ve't-taḥṣîl'in pek çok nüshası günümüze ulaştığı halde el-ʿUtbiyye'nin dünya kütüphanelerinde eksiksiz veya bir araya getirilerek tamamlanmış müstakil bir nüshası yer almamaktadır (İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl, neşredenin girişi, I, 6). Eksiksiz bir nüsha olduğu söylenen (Abdülazîz Binabdullah, s. 142-143; M. İbrâhim Ali, s. 125; Brockelmann, GAL, I, 186; Suppl., I, 301; Sezgin, I, 472'den naklen) Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı yazmanın (nr. 1055) bu esere aidiyeti şüphelidir (Muranyi, s. 116-117; el-ʿUtbiyye'ye ait günümüze ulaşan parçalar için bk. a.g.e., s. 106, 112-116, 120). Ancak İbn Rüşd'ün eseri içerisindeki metin kısmını teşkil eden meseleler ve İbn Ebû Zeyd'in en-Nevâdir'deki nakillerinden hareketle hem el-ʿUtbiyye'nin hem de onun kaynaklarını oluşturan, ilk Mâlikî metinleri niteliğindeki semâ ve nevâzil kayıtlarının inşası mümkün görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-Utbî, Kitâbü'l-Ḥac mine'l-Mesâʾili'l-müstaḫrece mine'l-esmiʿa mimmâ leyse fi'l-Müdevvene (nşr. M. Muranyi), Beyrut 1428/2007, neşredenin girişi, s. 9-19; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Avila - L. Molina), Madrid 1992, s. 119-121, 234-235, 269; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 250; İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv v.dğr.), Beyrut 1420/1999, I, 10, 12; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 383; II, 503, 634-636, 901; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1404-1406/1984-86, I, 26-32; II, 227-228, 352-356; III, 93; VI, 429; VII, 488-489; IX, 159; X, 335-351; XI, 5, 371-376; XIV, 345; XV, 149, 421-433; XVIII, 599-620; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-23; a.mlf., Fetâvâ İbn Rüşd (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî), Beyrut 1407/1987, III, 1518-1520; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III,

343; IV, 238, 252-254, 262, 359, 453; V, 149-154, 217; VI, 218; VII, 21; İbn Hayr, Fehrese (nşr. M. Fuâd Mansûr), Beyrut 1419/ 1998, s. 208-209; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 88, 274, 336-337; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 422; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1416/1995, I, 57; Füllânî, Kaṭfü'ṯ-ṯemer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-eṯer (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Mekke 1405/1984, s. 159; Brockelmann, GAL, I, 186; Suppl., I, 301; Sezgin, GAS, I, 472; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 142-143; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/ 1988, s. 106, 110-140; Muhammed Haccî, "el-Müstaḫrece li'l-ʿUtbî ve'l-Beyân ve't-taḥṣîl ve'l-Muḳaddimât li-İbn Rüşd ekberu ishâmin Endelüsî fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî", Buḥûṯü'l-mülteḳa'l-İsbâni'l-Maġribi'ṯ-ṯânî li'l-ʿulûmi't-târîḫiyye, Madrid 1992, s. 43-48; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-meẕheb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 123-129; Kāsım Ali Sa'd, Cemheretü terâcimi'l-fuḳahâʾi'l-Mâlikiyye, Dübey 1423/2002, I, 278; II, 996-998; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1669; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", İslâmiyât, VII/3, Ankara 2004, s. 59-74; Ana Fernández Félix, "al-ʿUtbī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz", EI^2 (İng.), X, 945.

Ali Hakan Çavuşoğlu

el-UTBİYYE

(العتبيّة)

Muhammed b. Ahmed el-Utbî’nin (ö. 255/869) el-Müstaḫrece adıyla da bilinen ve Mâlikî mezhebinde ümmehât denilen temel metinler arasında yer alan eseri

(bk. UTBÎ, Muhammed b. Ahmed).

UTEKĀ

(bk. ATÎK; TULEKĀ).

UTEYBE (Benî Uteybe)

(بنو عتيبة)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Adını Uteybe b. Gaziyye'den alan kabilenin soyu Cüşem b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnân'a ulaşır. Hevâzin'in kollarından Benî Sa'd ile Benî Uteybe'nin ana yurdu Orta Arabistan'ın harre alanları ve özellikle Hicaz'ın doğusundaki dağlık bölgelerdir. Arabistan'ın büyük kabilelerinden olup mensupları daha çok yarımadanın hayvancılığa uygun alanlarında yaşıyordu. Benî Uteybe'nin zaman zaman hac kafilelerine saldırdığı ve hac mevsimlerinde olay çıkardığı yolunda kayıtlar mevcutsa da kabilenin XVII. yüzyıla kadar yaşayış tarzı ve olaylardaki rolü hakkında bilgi yoktur. Bu yüzyıldan itibaren yarımadanın çeşitli bölgelerine dağılan Uteybeliler, Necid'den başlayarak Hicaz bölgesinin doğu kesimlerinden Kasîm'e, güneyde Kahtân, Sübey' ve Şelâve'ye kadar geniş bir alanda yaşamaya başladılar. Az bir kesimi de Mekke ve Tâif civarındaki dağlık bölgelerde ikamet etmeyi sürdürdü. Uteybeliler özellikle siyah deve yetiştiriciliğinde çok mahirdi.

Arabistan içerisine dağıldıktan sonra özellikle Necid bölgesinde yoğunlaşan Benî Uteybe'nin nüfusunun çokluğu ve gücü Araplar arasında, "Uteybe'ye karşı konulmaz" şeklinde darbımesel haline geldi. XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Hâil bölgesinde hüküm süren Şemmer kabilesine bağlı Benî Reşîd ile Uteybe arasında uzun mücadeleler yaşandı. 1881 ve 1882'de Reşîdîler'e tâbi Benî Harb'e saldırarak mallarını talan ettilerse de aynı yıl onlara karşı mağlûp oldular. 1893'te Uteybe kabilesine saldıran Reşîdîler kendilerinden öşür ve zekât adı altında 5000 deve aldı (Kurşun, s. 148). Uteybeliler'den

İbn Hindî ile Reşîdîler arasındaki mücadeleyi anlatan atışmalar meşhurdur. İbrâhim Paşa'nın 1818 Dir'iye kuşatmasında olduğu gibi Osmanlı ordusunda yer alan Uteybe kabilesine mensup askerler, Suûdîler'le

(Abdülazîz b. Abdurrahman) Şerîfler (Şerîf Hüseyin) arasındaki mücadelelere katıldılar. İbn Suûd ile birlikte 1907'de Reşîdîler'e üstünlük sağlayan Uteybeliler, bundan sonra Suûdîler'le iş birliğine devam ettilerse de Şerîf Hüseyin'e karşı büyük sempati duyuyorlardı. Bir süre Şerîf Hüseyin'le beraber hareket ettiler, ardından Suûdîler'in safına geçerek Suudi Arabistan'ın kurulmasında önemli rol oynadılar. Kabile mensupları Uteybî nisbesiyle anılır. Bunlar arasında Şeyh Abdülhamîd b. Abdülazîz el-Es'adî ve Türkî el-Gaddâh gibi âlim, şair ve edipler sayılabilir. 1979'da Kâbe baskınını gerçekleştiren hareketin liderliğini Cühayman b. Muhammed el-Uteybî üstlenmişti. Günümüzde de Arap yarımadasında bilinen kabilelerin en büyüklerinden olan, Necid ve Kasîm'de yoğun biçimde yaşayan Benî Uteybe ve kollarına Bahreyn, Küveyt ve Katar'da da rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 264, 312, 383; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 241; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâ͗ iḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Mâcide Faysal Zekeriyyâ - Melîk M. Hayyât), Mekke 1419/1998, IV, 186; V, 349-350, 355-356; A. Musil, Northern Neğd, New York 1928, s. 268-288; Emîn er-Reyhânî, Târîḫu Necdi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1988, tür.yer.; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, s. 148, 167, 189; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâ͗ ili'l-ʿArabiyye, Kahire 1421/2001, V, 744-894; Türkî el-Kaddâh el-Uteybî, Ḳabîletü ʿUteybe fî kitâbâti'r-rehḥâleti'l-ġarbiyyîn, Beyrut 1426/2006; H. Kindermann - [C. E. Bosworth], "ʿUtayba", EI² (İng.), X, 942-944.

Mustafa L. Bilge

UTRÛŞ

(bk. HASAN el-UTRÛŞ).

UVEYM b. SÂİDE

(عويم بن ساعدة)

Ebû Abdirrahmân Uveym b. Sâide b. Âiş el-Ensârî (ö. 23/644'ten önce)

Sahâbî.

Milâdî 570-580 yılları arasında Medine'de doğdu. Aslen Kuzey Arabistan'da yaşayan Belî kabilesinden geldiği ve Medine'ye Evs kabilesi boylarından birinin antlaşmalısı (halîf) olarak yerleştiği rivayet edilmişse de Uveym, Kubâ'nın sakinleri Evs kabilesinin Amr b. Avf oğullarındandır. Babası kabilenin ileri gelenlerindendi; annesi aynı kabileden Umeyre bint Sâlim b. Seleme'dir. Mekke'de Hz. Peygamber'le ilk defa görüşüp İslâm'ı kabul eden Medineliler'den birinin Uveym b. Sâide olduğu nakledilir. Vâkıdî'ye göre her iki Akabe biatına katılmış; Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ebû Ma'şer es-Sindî'ye göre ise yalnız İkinci Akabe Biatı'nda bulunmuş ve Resûl-i Ekrem'i Medine'ye davet ederek onu ölümü pahasına korumaya söz verenler arasında yer almıştır. Medine'de özellikle kendi kabilesinde İslâm'ın yayılması için büyük gayret gösterdi. Hicret sırasında Medine'ye girmeden önce Kubâ'ya inen müslümanları ve ardlarından gelen Resûlullah'ı karşılayan ve ağırlayanların başında gelir. Hz. Peygamber onu bir rivayete göre Ömer, diğer bir rivayete göre Hâtıb b. Ebû Beltea ile kardeş ilân etti. Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri başta olmak üzere Resûl-i Ekrem'in bütün seferlerine katıldı ve önemli görevler ifa etti. Resûlullah bir yerde konakladığında çadırının, bir eve girdiğinde o evin kapısında nöbet tutar, sorumsuz ve art niyetli kimselerin onun yanına girip rahatsız etmelerine engel olurdu. 2. yılda (624) yahudi Benî Kaynukā' kabilesinin Medine'den sürülmesine karar verilince münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, yahudilerden oluşan bir heyetin başında sürgünü durdurmak amacıyla görüşmek üzere Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde kapıda Uveym b. Sâide ile karşılaştı ve onu dikkate almadan içeriye geçmek istedi. Karşısına dikilen Uveym kendisine Resûl-i Ekrem'den izin almadığı takdirde görüşemeyeceğini söyledi. Buna öfkelenen Abdullah zorla içeri girmeye kalkınca mukavemet gösteren Uveym, çıkan arbedede Abdullah'ı

başından yaraladı ve onun Resûlullah'ın huzuruna girmesini engelledi (Vâkıdî, I, 178). Uveym, savaşlarda elde edilen ganimetlerin taksimide ve devlet tarafından uygulanan kısas ve ölüm gibi cezaların infazında da görev alırdı. Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen, takvâ üzerine kurulu mescidin içinde ve çevresinde bulunup temizlenmeyi sevdiği belirtilen insanların (et-Tevbe 9/108) Kubâlılar olduğu nakledilmiş, Uveym b. Sâide'nin bunların içinde yer aldığı özellikle belirtilmiştir (İbn Sa'd, III, 459-460; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 291).

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ensarın Benî Sâide çardağında toplanıp hilâfet konusunu görüştüğü haberi Mescidi Nebevî'ye ulaşınca Hz. Ebû Bekir ve Ömer oraya gitmek üzere hareket etmiş, yolda Uveym b. Sâide önlerine çıkarak hararetli tartışmaların yaşandığı ensarın yanına gitmemelerini, hilâfet meselesini kendi aralarında halletmelerini tavsiye etmiştir (İbn Sa'd, III, 460). Gerek Ebû Bekir gerekse Ömer halife seçildiğinde Uveym b. Sâide kendilerine ilk biat edenlerden oldu. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde (634-644) altmış beş veya altmış altı yaşında Medine'de vefat etti. Cenazesine katılan Ömer onu hayırlı bir insan diye nitelemiş, Resûl-i Ekrem devrinde cihad maksadıyla sancak açıldığında altında ilk toplananlardan birinin Uveym olduğunu belirtmiştir (Buhârî, s. 44; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 291-292). Uveym'in Hz. Peygamber hayatta iken vefat ettiğine dair rivayet muteber sayılmamıştır. Resûlullah'ın "cennetlik bir insan" dediği Uveym (İbn Sa'd, III, 459) Hazrec kabilesinden Ümâme bint Bükeyr b. Sa'lebe ile evlenmiş ve Utbe, Süveyd, Karaza, Abdurrahman adlarında oğulları olmuştur. Kendisinden yedi rivayet intikal etmiş, bu rivayetler oğulları Utbe ve Abdurrahman tarafından nakledilmiştir (İbn Hazm, s. 180-181; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 155).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 102, 159, 178, 305, 405, 498, 516; II, 1073; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 433, 506, 688; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 218, 219, 220; III, 272, 459-460, 553; Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, s. 44; Belâzürî, Ensâb, I, 239, 241, 253, 271, 275, 332; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr.

Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 180-181; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1248; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 503-504; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 291-292; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, IV, 619-620; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VIII, 155; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti'ṣ-ṣahâbe, Beyrut 1421/2000, V, 2917-2918.

Mehmet Efendioğlu

UYEYNE b. HISN

(عيينة بن حصن)

Ebû Mâlik Uyeyne b. Hısn b. Huzeyfe el-Fezârî (ö. 30/650 [?])

Fezâre kabilesinin reisi, müellefe-i kulûbdan.

Asıl adı Huzeyfe olup geçirdiği bir yüz felci yüzünden gözleri küçüldüğü için “Uyeyne” (küçük gözlü) lakabıyla tanınmıştır. Dedesinin babası Bedr’e nisbetle Uyeyne b. Bedr diye de anılır. Babasının ölümünden

sonra Fezâre kabilesinin reisi olmuş, Câhiliye döneminde İkinci Ficâr savaşlarının başlamasına yol açan Ukâz panayırı baskınını kendisi düzenlemiştir. Hz. Peygamber, Uyeyne ile ilk defa Dûmetülcendel seferi sırasında karşılaştı; o dönemde kuraklık yaşanan Benî Fezâre’ye ait Vâdilkurâ’dan emniyetle geçmesi için Uyeyne’nin İslâm topraklarındaki Tağlemeyn’de hayvanlarını otlatmasına izin verdi. Üç ay burada kalan Uyeyne kuraklıktan sonra bölgesine döndü.

Uyeyne, Hendek Gazvesi’nde Medine’yi kuşatan müşrik ordusundaki Fezâreliler’in kumandanıydı. Kuşatma uzayınca Resûl-i Ekrem, düşman ordusundan çekilmesi için Uyeyne’ye Medine’nin yıllık hurma mahsulünün üçte birini vermeyi teklif etti, Uyeyne ise yarısını istedi. Anlaşma imzalanmak üzereyken sahâbeden Üseyd b. Hudayr, Sa‘d b. Ubâde ve Sa‘d b. Muâz sonuna kadar çarpışmaya hazır olduklarını söyleyerek Resûlullah’ı bundan vazgeçirdiler. Bu kazançtan mahrum olan Uyeyne, dört ay kadar sonra (Muharrem 6 / Haziran 627) kırk adamıyla birlikte Medine-Suriye yolu üzerindeki Gābe mevkiinde otlatılan Hz. Peygamber’e ait yirmi sağmal deveyi bir gece baskınıyla ele geçirdi. Bu sırada develerin başında bulunan Ebû Zer el-Gıfârî’nin oğlunu öldürdü, Ebû Zerr’in karısını da alıp götürdü. Resûl-i Ekrem’in emriyle hemen yola çıkan bir grup sahâbî kendilerine yetişti ve Uyeyne’nin oğullarından Hubeyb ve Abdurrahman ile yeğeni Mes‘ade’yi öldürerek develerin bir kısmını geri aldı. Sahâbîler kendilerine katılmak üzere yola çıkan Resûlullah’la Zûkared mevkiinde

buluştular. Gābe veya Zûkared Gazvesi denilen, vakit namazlarının “korku namazı” (salâtü’l-havf*) şeklinde kılındığı bu seferde Hz. Peygamber beş gün kadar kalıp düşmanı bekledi, ardından Medine’ye döndü (bk. GĀBE GAZVESİ).

7 (628-29) yılında Resûl-i Ekrem Hayber seferine çıktığında Uyeyne ve adamlarına tarafsız kalmaları için birtakım vaadlerde bulunduysa da Uyeyne yahudilerin safında kalmayı tercih etti. Ancak Resûlullah’ın, Hayber’den önce onların memleketine yürümeye teşebbüs etmesi üzerine Uyeyne ve adamları Hayber’den ayrılıp yahudileri yalnız bıraktılar. Savaşın ardından Uyeyne Medine’ye gelerek tarafsız kalması karşılığında kendisine önerilen malları talep etti, fakat olumlu cevap alamadı. Birkaç ay sonra Medine üzerine baskın yapmayı planlayan Gatafânlılar’a Uyeyne’nin yardım etme niyetinde olduğu anlaşılınca Hz. Peygamber’in gönderdiği Beşîr b. Sa‘d kumandasındaki 300 kişilik bir kuvvet tarafından yenilgiye uğratıldı.

Mekke’nin fethinden sonra müslüman olan Uyeyne’nin fetihten önce İslâm’ı benimsediği söylenmekle birlikte kendi ifadeleri, onun hem fethe hem Huneyn ve Tâif seferlerine sırf mal ve câriye elde etmek için katıldığını ortaya koymaktadır. Tâif Muhasarası’nın ardından gelen Hevâzin heyeti esir düşen yakınlarını geri istedikleri vakit Uyeyne ile diğer bir kişi dışında herkes hissesini geri verdi. Uyeyne ise payına düşen yaşlı bir kadını ancak uzun uğraşlar sonunda iade etti. Resûl-i Ekrem, Uyeyne’ye Hevâzinliler’den elde edilen ganimetten 100 deve ile Hz. Ali’nin Yemen’den gönderdiği külçe altının dörtte birini verdi. Bu dönemde artık İslâm’ı kabul ettiği anlaşılan Uyeyne, 9 yılının Muharrem ayında (Mayıs 630) hepsi kendi kabilesinden olan elli atlı ile zekât vermek istemeyen Benî Temîm üzerine gönderildi. Benî Temîm mensupları kaçınca o bölgede yaşayan ve aynı kabilenin bir kolu olan Benî Anber’e saldırıp bazılarını esir alarak Medine’ye getirdi.

Uyeyne, Resûlullah’ın vefatından sonra irtidad edip peygamber olduğunu iddia eden Tuleyha b. Huveylid el-Esedî’ye katıldı. Onun yanında savaşırken Hâlid b. Velîd tarafından esir alınıp Medine’ye götürüldü. Medine yollarında çocuklar kendisine, “Ey Allah düşmanı! İmandan sonra küfre mi düştün?” deyince o, daha önce de Allah’a inanmadığını söyledi;

ancak tekrar İslâm'ı kabul etmesi üzerine Hz. Ebû Bekir tarafından salıverildi. Uyeyne'nin, Zibrikān b. Bedr ve Akra' b. Hâbis'le birlikte Hz. Ebû Bekir'in yanına gelerek kendilerine arazi verilmesini istediği, halifenin de onlara buna dair bir belge verdiği kaydedilir. Fakat Hz. Ömer, İslâm'ın müellefe-i kulûbun desteğine ihtiyacı kalmadığını belirterek ellerindeki belgeyi yırtıp atınca Hz. Ebû Bekir'e şikâyet etmişlerse de bir sonuç alamamışlardır. Hayatının son dönemlerinde kör olduğu belirtilen Uyeyne'nin ölüm tarihi bilinmemekte, ancak Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci devresine kadar hayatta kaldığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer, Uyeyne'nin irtidad ettiği gerekçesiyle Hz. Ömer tarafından öldürüldüğü haberini Şâfiî'den başka hiç kimsenin zikretmediğini, bu haberin doğru olması halinde Uyeyne'nin sahâbî sayılamayacağını söylemektedir. Fakat ona göre Uyeyne muhtemelen tekrar İslâm'ı kabul ettiği için Hz. Ömer kendisini öldürmemiştir (el-İṣâbe, III, 55). Birçok rivayette adı geçen Uyeyne'den sadece iki hadis nakledilmiştir.

Kaba bir bedevî olarak tanınan Uyeyne'nin müslüman olmadan önce ve sonraki dönemlerde yaptığı kabalıklara dair birçok rivayet nakledilir. Bir gün Hz. Peygamber'in yanına izinsiz girmiş, kendisine tepki gösterilince de hiçbir Mudarlı'dan izin almaya gerek görmediğini söylemiştir. Örtünmeyle ilgili âyetlerin inmesinden önce Resûlullah'ın yanına geldiğinde Hz. Âişe'yi görmüş ve Resûl-i Ekrem'e münasebetsizce onu boşayıp daha güzel olan kendi karısını almasını teklif etmiştir. Buna öfkelenen Hz. Âişe onun kim olduğunu sorunca Resûlullah, “Ahmak bir adam, ancak kavmi ona itaat ediyor” cevabını vermiştir. Bir defasında Hz. Peygamber, Uyeyne'nin karşıdan geldiğini görünce onu kötülemiş, fakat yanına geldiğinde iltifat edip güleryüz göstermiştir. Bunun sebebini soranlara da insanların en kötüsünün, şerrinden emin olunmak için kendisine izzet ve ikramda bulunulan kimse olduğunu belirtmiştir (Buhârî, “Edeb”, 38, 48, 82). Resûl-i Ekrem'in, torunlarından birini öptüğünü görünce kendisinin on çocuğu olduğu halde hiçbirini öpmediğini söyleyen, bunun üzerine Hz. Peygamber'in hakkında, “Merhamet etmeyene merhamet olunmaz” (Buhârî, “Edeb”, 18) dediği kişi de Uyeyne'dir.

Uyeyne kabalıklarını Hulefâ-yi Râşidîn zamanında da sürdürmüştür. Hz. Ömer döneminde yeğeni Hür b. Kays'ın ricasıyla huzuruna çıkabildiği halifeye adaletli davranmadığını, insanlara kendilerini hoşnut edecek

ihsanlarda bulunmadığını söyleyince öfkelenen Hz. Ömer kendisini cezalandırmaya niyetlenmişse de Hürr'ün araya girmesiyle bundan vazgeçmiştir. Uyeyne'nin kızı Ümmü'l-Benîn ile evli olan Hz. Osman bir gün Uyeyne'yi akşam yemeğine davet etmiş, o da oruçlu olduğunu, gece orucunun kendisine gündüz orucundan daha kolay geldiğini söylemiştir. Bu lâubali tavırları yüzünden Uyeyne'nin İslâm'ı samimiyetle kabul edip etmediği hususunda her zaman şüphe duyulmuştur. Vâkıdî, Medine çevresinde münafık bedevîlerin bulunduğunu bildiren âyette (et-Tevbe 9/101) Uyeyne ve kavminin de kastedildiği kanaatindedir (el-Meġāzî, III, 1025, 1072).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 537-539; III, 946-954, 974-975, 1025, 1072; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 215, 223, 281, 485, 489-490, 561, 621, 627-628; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 62, 66, 73, 80-82, 120, 160; III, 54, 92, 532; IV, 246; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef

(nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 171; VII, 425-426; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 149, 302-304, 342, 603-604; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 564-566, 595-597; III, 85-88, 90-92, 256-257, 259-260; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 304-305; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, III, 218; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1249-1251; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 331; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 220-221; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 347-352; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, V, 488; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 54-55; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 2004, s. 204-205, 425, 429-432, 443, 811-814; M. Lecker, "ʿUyayna b. Ḥiṣn", EI² (İng.), X, 959-960.

Bünyamin Erul

UYGURLAR

Orta Asya'da bir Türk kavmi.

Önceleri Ötüken'de (bugünkü Moğolistan), daha sonra Uluğ Türkistan denilen Orta Asya'nın değişik bölgelerinde devletler kuran Uygurlar bugün Doğu Türkistan'da yaşamaktadır. Uygur adının aslı tam olarak bilinmemektedir. Kâşgarlı Mahmud'un bu adla ilgili verdiği bilgi daha çok halk etimolojisine dayanır. Uygurlar'dan bahseden Çin kaynakları onları Hunlar'ın soyundan kabul eder ve Huiho (uçan şahin) adıyla kaydeder. Akraba kavimlerle birlikte Dokuz Oğuz-On Uygur diye isimlendirilirler. IV-V. yüzyıllarda Toba Devleti zamanında Töles adını aldılar. Çinliler'e göre Uygurlar kalabalık bir topluluk değildi, fakat çok kabiliyetli ve cesurdu; yüksek tekerlekli (kao-chih) arabaları vardı, gerek göçlerde gerekse savaşlarda bu arabaları kullanırlardı. Selenga ve Orhon nehirlerinin kıyılarında oturan Töles oymakları Göktürk Devleti kurulunca onların egemenliğini tanıdı. Baykal gölünün güneyindeki bozkırlarda iç işlerinde serbest olarak yaşadılar. VII. yüzyılda Göktürkler Çinliler'e yenilince Töles birlikleri dağıtıldı.

Göktürk Devleti'nin zayıf çağı olan VII. yüzyılın başında Uygur, Bugu, Bayırku, Tongra gibi kabileler bir reisin hâkimiyeti altında toplanıp siyasî birlik oluşturdular. Reislerinin unvanı "İrkin" idi. İrkin'in P'usa adlı oğlu 630'dan sonra Göktürkler'in kuzey sınırlarına akınlar yapmaya başladı. Göktürkler bu Uygur-Töles akınlarını durdurmak için bir ordu gönderdilerse de başarı sağlayamadılar. Bu durum Uygurlar ve Tölesler'e büyük itibar kazandırdı. Göktürkler'in zayıfladığı bu çağda Orta Asya'nın kuzeyinde başlıca iki kuvvet vardı: P'usa'nın emrindeki Uygur Tölesleri ve Sirtarduş Tölesleri. 646 yılından sonra Uygurlar yine bir liderin (ilteber) idaresinde bulunuyorlardı, fakat bu kişi Çinliler'in adamı durumundaydı. Sirtarduş Tölesleri de Çin'in müttefiklerine yenilip Uygurlar'ın idaresine girmeye mecbur oldular. Böylece Orta Asya'nın doğu kısmı bir Çin eyaleti haline geldi. Çinliler'ce desteklenen ilteber kendini kağan ilân etti ve Göktürk tarzında teşkilât kurdu. Ancak bunu gerçek bir kağanlık dönemi olarak kabul etmek güçtür. Zira Uygur Tölesleri, Çin hâkimiyetinden

kurtulmaya çalışıyordu. 648'de ilteber öldürüldü ve yerine halkın benimsediği bir reis getirildi, fakat o da Çinliler'in hilesine kurban gitti. Uygurlar'ın isyanından korkan Çinliler, onlarla Ch'ipi Tölesleri ile arasında anlaşma sağlayıp büyük vaadlerde bulunarak Batı Göktürkleri'ne saldırmalarına yol açtılar. Çinliler gittikçe kuvvetlenip Batı Göktürkleri'ni devamlı mağlûp ettiler. Uygurlar da Pojun adlı başka bir reisin idaresine girmişti. Bunlar 651'de Çin adına Kore isyanını bastırdılar, Batı Göktürk savaşlarına katıldılar. 656'da On Oklar'a karşı zafer kazandılar, Taşkent'e kadar ilerlediler. 661-663 yıllarında Çin'e baş kaldırdılarsa da başarılı olamadılar. Göktürk Devleti ikinci defa kurulduğu zaman Uygurlar yine bu devletin içinde yer aldılar. 742-743'te Göktürkler'in hâkimiyeti altında bulunan Karluk, Basmıl ve Uygur oymakları Göktürk Kağanı Ozmış'ı mağlûp ederek öldürdüler. Göktürk Devleti ortadan kalkınca Basmıllar'ın idaresinde yeni bir kağanlık kuruldu. Uygurlar sol (doğu), Karluklar sağ (batı) yabguluğu teşkil ettiler. 745 yılında Uygur yabgusu Basmıl kağanını yenilgiye uğratıp kendini kağan ilân etti ve Kutluğ Bilge Köl unvanını aldı; böylece Büyük Uygur Kağanlığı kurulmuş oldu. Bu esnada Uygurlar'ın kendi birlikleri Yaglakar, Hu-tu-ku, Hu (Chiou-lo-wu = Kürebir), Küremür, Mo-ko-hsi-chi (Bagasıgır), A-Wu-ch'e (Ebirçeg / Abırçak), Hu-wu-su, Yo-wu-ku (Yagmurkar), Hsi-ye-wu (Ayavire / Ayabire = Ayamur / Aymur) adlı dokuz oymaktan oluşuyordu. Uygurlar kağanlık süresince Çinliler'le görünürde dostça yaşadılar. İyi münasebetleri geliştirmek amacıyla kurulan akrabalık bağları da bunu destekledi. Bu devirde Uygurlar, Çin'de rahat otorite kurabilmek için bu ülkeye yardım ettiler ve yıllık vergi aldılar. İmparatorun sadece bir isimden ibaret kaldığı zamanlar geldi. Gerileme devrinde ise Çinliler entrikalarıyla yıkılışta başrolü oynadılar.

Moyen-Çor (Bayan-Çor) Kağan'la kuvvetlenen, Maniheizm'i resmen kabul eden Bögü Kağan ile parlayan, Kutluğ Bilge Kağan ile zirveye ulaşan Uygurlar 821'den sonra gerilemeye başladılar. Kuzeyde Kırgızlar'la tekrar savaş çıktı. Ülkede Çin sarayının entrikaları kağanlık ailesinin gücünü zayıflattı. 840 yılındaki Kırgız saldırısı kağanlığın sonunu getirdi. Bunda savaşçı ruhunu gevşeten Maniheizm'in rolü büyüktür. Yenisey kıyılarında kuvvetli bir devlet kuran Kırgızlar Uygurlar'ı yenilgiye uğratınca baskından kurtulabilen Uygurlar çeşitli bölgelere dağıldılar. On beş Uygur kabilesi batıya Karluklar'a gitti. Diğer bir grup Çin'in kuzeyindeki Kansu vilâyetine göç etti ve Kanchou şehrinde yeni bir Uygur Devleti kurdu; bunlar daha

sonra Sarı Uygurlar adıyla anıldı. On üç kabileden ibaret başka bir grup Çin'in güney sınırlarına kadar indi. Diğer kabileler Doğu Türkistan'a göç edip Turfan, Kuça, Karaşar şehirlerine ve civarına yerleştiler. Uygurlar'ın en büyük topluluğu olan bu son gruplar kaynaklarda Dokuz Oğuzlar diye geçer. Küçük bir grup da doğuda Hsiwei'ler'e sığındı. Bir bölümü Kırgızlar tarafından yok edildi, bir kısmı da Beşbalık şehri yöresine yerleştirildi. Bunlar sonradan Beşbalık Uygurları adıyla tarihe geçen Uygurlar'ın atalarıdır. Ayrıca Kitan ve Kay kabilelerinin

başında da Uygur reisleri vardı. Hıtay Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan bu Uygurlar kağanlığın yıkılışı ile nüfuzlarını kaybettiler. Uygur göçleri sonunda boş kalan topraklara zamanla Moğol kabileleri yerleşti, böylece Orta Asya'da Moğol hâkimiyeti başlamış oldu. Kanchou Uygurları T'ang sülâlesiyle iyi geçindiler; beş sülâle devri boyunca bu dostluğu devam ettirmeye çalıştılar. Çin imparatorlarının kızları ve Uygur hakanları arasındaki evliliklerle akrabalık münasebeti de sürdü. Uygurlar, X. yüzyıla kadar merkezi Tunhuang'da bulunan Çinliler'in "vazifeye koyuluş ordusu"na bağlı olarak hareket ediyorlardı. 905'te bu ordunun Çinli kumandanı Çin imparatorundan ayrılıp Kua, Shai, I ve Hsi adlı dört vilâyetten müteşekkil özerk bir devlet kurdu. Bu krallık Uygurlar'a baskı yaparak bölge ticaretini ele geçirmeye kalkışınca 911'de Tegin kumandasındaki Uygur ordusu krallığın merkezi Tunhuang'ı ele geçirdi. Tunhuang zaferi Kanchou Uygurları'nın Çinliler nazarında itibarını arttırdı. 924'te Jen-mei Kağan Çin'e elçi gönderdi. Hediye olarak götürülen yeşim taşı, keçe kumaş, pamuklu kumaş, yeşil ve beyaz şap bölgenin kıymetli ticaret mallarını göstermektedir. Jen-mei Kağan 924'te ölünce yerine Tigin Kağan geçti. 925'te Çin'e bir elçilik heyeti yolladı, ancak 926'da öldü. Onun yerini alan A-to-yü de (Adug) Çin'e sık sık elçiler gönderdi. 928'den itibaren Kağan olarak Jen-yü'nün adı geçer. Kağanların kısa aralıklarla birbirini takip etmesi Kanchou'da 924-928 yılları arasında çalkantılı bir dönemin yaşandığı fikrini verir. Çin kaynaklarında özellikle ticarî münasebetler ve elçilerin geliş gidişleriyle ilgili bilgiler mevcuttur. Bunlarda rastlanan son hakanın adı Jen-mei Kağan'dır ve 939 yılına kadar sülâle yıllıklarında görülür. Sarı Uygurlar 940'tan sonra Hıtaylar'ın (K'i-tan, Liao), 1028'den itibaren Tangutlar'ın, 1226'dan sonra Cengiz devletinin nüfuz sahası içinde bulundular. Bugün Kuzeybatı Çin'de yaşamaktadırlar.

840 yılında çevreye dağılan Uygur boylarından batıya giderek Beşbalık, Turfan, Hoço, Kâşgar taraflarında yerleşenler kaynaklarda değişik tarihlerde Kao-ch'ang, Turfan, Beşbalık Uygurları diye geçer. 840'taki son Uygur kağanının yeğeni Mengli'yi kağan seçtiler. Tibet'ten endişelenen Çin Uygur Devleti'ni tanıdı ve kendileriyle dost geçinen bu devletin genişlemesine pek karışmadı. Turfan Uygur Devleti, Orta Asya'nın ticaret yolları üzerinde ekonomik bakımdan güçlendi. 911'de bağımsız hale gelen Uygur Devleti güneyde Tibet, Batı Türkistan'da Karluk bölgesiyle sınırlıydı. Devlet sanat, edebiyat ve ticaret alanlarında çok ilerledi (bk. TURFAN). Orta Asya'da kurulan Türk devletleriyle Çin arasında ticaret ilişkilerin seyrinde çok önemli rol oynadı. Kaoch'ang Uygurları'ndan Çin'e ilk ticaret heyeti 962'de gitti. Kırk iki kişiden oluşan bu heyet Çin sarayına kendi ürünlerini sundu. 965, 981, 985 ve 1004 yıllarında ticaret heyetlerinin Çin başşehrine giderek Uygur ürünlerini tanıttıkları ve ticareti geliştirdikleri görülmektedir. Bu arada Çin imparatoru Uygurlar'a onları daha iyi tanımak amacıyla elçi gönderdi. 981-984 yılları arasında süren bu yolculuk sonunda düzenlenen Wang Yente'nin Uygurlar hakkındaki raporu özellikle Turfan Uygurları'nın kültür tarihine dair değerli bilgiler içermektedir. Turfan Uygur Devleti 1209'da Cengiz Han'a bağlanıp 1368 yılına kadar Moğol idaresinde varlığını sürdürdü. Barçuk İdilkut adamlarıyla birlikte Cengiz ordusunda görev aldı ve zaferlerde payı oldu; 1211'de Cengiz Han'ın kızı Al-Hatun ile evlendi.

Çağatay Hükümdarı Tarmaşirin'in İslâmiyet'i kabul ederek (1326) Alâeddin adını almasının ardından Uygur ülkesinde İslâmiyet yayılmaya başladı. Koço Uygurları XIV. yüzyıl sonuna kadar Budizm'den vazgeçmedi. Hızır Han'ın saltanatında (1389-1399) Turfan ve Koço'nun zaptı üzerine Budist Uygurlar'ın sayısı azaldı. Uygurlar'ın yaşadığı Doğu Türkistan Timur'un ölümünden sonra küçük hânedanlar idaresinde parçalanmış durumdaydı. 1678-1758 yılları arasında Cungarlar Doğu Türkistan'a hâkim oldu. Tunguz soyundan Mancu hânedanı Cungarlar'a son verdi. 1865'te Yâkub Bey Çinliler'e karşı ayaklandı, Doğu Türkistan'da bağımsız bir devlet kurdu. 1877'de bir suikast sonucu ölünce Uygurlar yeniden Çin idaresine girdiler. 1917 Rus İhtilâli sırasında milliyetçilik akımı etkili oldu ve Uygurlar, Doğu Türkistan Türkleri'ne verilen Tarancı (tarımcı-ekinci) adının yerine Uygur'u kullandılar. Çin

idaresinde 1933'ten sonra Doğu Türkistan'da karışıklıklar çıktı ve Sovyet ordusu Doğu Türkistan'a girdi. 1950'de Doğu Türkistan'ın Çin'e bağlandığı Ruslar'ca da kabul edildi. 1955'te Uygur Özerk Bölgesi kuruldu. Bugün Uygurlar'ın çoğunluğu bu bölgede yaşamaktadır ve 20 milyona yaklaşan bir nüfusa sahiptir. Bir kısım Uygurlar ise buraya komşu olan Kırgızistan'da kaldılar.

Uygurlar yüksek kültür düzeyine ulaşan Türk topluluklarının başında yer alır. Uygur kağanlığı sırasında dikilmiş Türkçe runik yazılı Şine Usu (Moyençor Kağan adına 759'da), Taryat ve Karabalasagun (826) yazıtları Uygur kültürünün önemli örnekleridir. Turfan'da bulunan Uygurca eserler günümüze ulaşmıştır. Uygur edebiyatının en parlak devri 840'tan sonra Uygurlar'ın Turfan ve Kansu'ya yerleşmesiyle başlamıştır. Uygurlar çeşitli alfabeler kullanarak Maniheizm, Hıristiyanlık ve Budizm çerçevesinde zengin bir edebiyat birikimine sahip olmuşlar, bu eserleri Uygur alfabesi denilen ve geç dönem Soğd alfabesinin küçük çaplı değişimiyle oluşan yazıyla meydana getirmişlerdir. Asıl Uygur yazısının VII. yüzyılda geliştiği tahmin edilen işlek bir Soğd el yazısına dayandığı belirtilir. Kâşgarlı Mahmud bu yazıyı "Türk yazısı" olarak adlandırır. Uygur yazısı Çağataylılar arasında yayılmış ve Moğol yazısı diye bilinmiştir. Bu yazı XV. yüzyılda Osmanlı sarayında diğer Türk devletleriyle yazışmalarda kullanılmıştır. Uygur sanatının çok gelişmiş örnekleri de zamanımıza ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları (trc. Nimet Uluğtuğ), Ankara 1942, tür.yer.; a.mlf., Çin Tarihi, Ankara 1947, tür.yer.; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, tür.yer.; J. R. Hamilton, Les ouïghours à l'époque des cinq dynasties, d'après les documents chinois, Paris 1955, tür.yer.; a.mlf., "Toquz-oghuz et On-Uyghur", JA, CCL (1962), s. 23-63; E. G. Pulleyblank, The Background of the Rebellion of An Lushan,

London-New York 1955; a.mlf., “The Tzyjyh Tongjiann Kaoyih and the Sources for the History of the Period 730-763”, BSOAS, XIII (1950), s. 448-473; H. S. Levy, Biography of An Lushan, Berkeley 1960, tür.yer.; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica: Çingiz Han ve Çin’deki Hanedanın Türk Müşavirleri, Taipei 1964; a.mlf., “İlk Töles Boyları”, TTK Belleten, XII/48 (1948), s. 795-831; a.mlf., “Şine Usu Yazıtının Tarihî Önemi”, a.e., XV/59 (1951), s. 361-380; a.mlf., “Uygur Devleti’nin Teşekkülü ve Yükseliş Devri”, a.e., XIX/75 (1955), s. 331-376; Tsai Wenshen, Li Teyü’nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900), Taipei 1967; Chang Jent’ang, T’ang Devrindeki Doğu Göktürkleri Hakkında Yeni Belgeler (618-745), Taipei 1968; C. Mackerras, The Uighur Empire (744-840) According to the T’ang Dynastic Histories, Canberra 1968; Gülçin Çandarlıoğlu, Ötüken Bölgesindeki Büyük Uygur Kağanlığı 744-840 (Çin Resmî Tarihleri ile TFYK ve TCTC’deki Belgelerin Işığında) (doçentlik tezi, 1972), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., Sarı Uygurlar ve Kansu Bölgesi Kabileleri (9.-11. Asırlar), İstanbul 2004; a.mlf., Uygur Devletleri Tarihi ve Kültürü, İstanbul 2004; Özkan İzgi, Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi: Hukuk Vesikalarına Göre, Ankara 1987; a.mlf., Çin Elçisi Wang Yente’nin Uygur Seyahatnamesi, Ankara 1989, tür.yer.; V. Minorsky, “Tamim ibn Bahr’s Journey to the Uyghurs”, BSOAS, XII (1948), s. 275-305; H. Ecsedy, “Uigurs and Tibetans in Peit’ing (790-791 A.D.)”, AOH, XVII (1964), s. 83-104.

Gülçin Çandarlıoğlu

UYKU

Arapça'da uyku kavramını ifade etmek üzere nevm ve bu kökten gelen menâm kelimeleri kullanılır. Kelime kökü itibariyle "hareketin dinmesi, durgunluk" anlamındadır. Aynı kök ve türevleri "pazarın durgun ve hareketsiz geçmesi, rüzgârın dinmesi, denizin sakinleşmesi ve ateşin sönmesi" gibi mânalara da gelir. Râgıb el-İsfahânî nevmi "beyin sinirlerinin genişlemesi hali" (el-Müfredât, "nvm" md.), Seyyid Şerîf el-Cürcânî "(duyusal) güçlerin hareketsiz kalmasına yol açan doğal bir durum" (et-Taʿrîfât, "nevm" md.), Tehânevî ise "canlılık unsurunun sinirlere ulaşmasının engellenmesi sebebiyle canlıyı dış duyulardan, iradeli ve iradesiz hareketlerden âciz bırakan durum" (Keşşâf, II, 1430) diye açıklar. Uykunun gittikçe derinleşen ve birbirini izleyen evreleri vardır. Bunların her birine Arapça'da ayrı bir ad verilmiştir. Âyet ve hadislerde uyku karşılığı olarak daha çok sine, nüâs ve nevmin yanında rukūd kelimeleriyle bunların türevlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bazılarına göre uyku evrelerinin ilkine sine denir. Sine, "gözün süzülmeye başladığı, dimağda belirip henüz göz ve kalbe geçmeyen uyku ağırlığı" anlamına gelir. Ardından uykunun biraz daha derinleşip göze geçmesiyle "organlarda beliren uyuşukluk" mânasındaki nüâs evresine girilir. Nüâs uyuklamak veya hafif uyku şeklinde de ifade edilebilir. Uykunun daha da derinleşip kalbe geçmesiyle nevm evresine ulaşılır (Bursevî, s. 234). Arapça'da uzun süreli uyku rukād kelimesiyle karşılanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Ashâb-ı Kehf'in uzun uykusu için rukūd (el-Kehf 18/18) ve insanların tekrar diriltilmesi zamanına kadar beklemesi uzun bir uyku gibi kabul edildiğinden ölülerin konulduğu kabir için "merkad" (Yâsîn 36/52) kelimelerinin kullanılması da bu görüşü desteklemektedir. Ancak bazı hadislerde uzun süreli olmayan uyku için de rukūd masdarından türeyen fiillerin yer aldığı görülür (Buhârî, "Nikâḥ", 1, "Teheccüd", 12; Müslim, "Müsâfirîn", 163, "Ṣıyâm", 190). Arap yarımadası gibi sıcak bölgelerde genellikle öğleden sonra bir süre uyuma âdeti günümüzde de devam eden bir gelenektir (bk. KAYLÛLE).

Kur'an'da nevm ve menâm kelimeleri dokuz âyette (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nvm" md.), nüâs iki âyette (Âl-i İmrân 3/ 154; el-Enfâl 8/11)

geçer. Sine ve nevmin birlikte kullanıldığı Âyetü'l-kürsî'de (el-Bakara 2/255) Allah'ın uyuklamadan ve uykudan münezzeh olduğu bildirilir. İki âyette (el-A'râf 7/97; el-Kalem 68/19) Allah yolundan sapan toplulukların uykuda iken semavî bir felâketle cezalandırılmasından söz edilir. Allah uykuyu insanların dinlenmesi için yaratmıştır (el-Furkān 25/47; en-Nebe' 78/9). Gecenin uyumaya, gündüzün rızık kazanmaya elverişli yaratılması Allah'ın kudretinin alâmetlerindendir (er-Rûm 30/ 23). Uyku organizmanın faaliyetlerinin, merkezî sinir sisteminin ve bedenin dinlenmeye geçtiği, dış uyarılara karşı algının iyice zayıfladığı geçici ve nisbî bir bilinçsizlik durumu sayıldığından Kur'an'da uykunun canlılıkla ölüm arasında bir hal oluşuna ve ölüme benzediğine dikkat çekilir (el-En'âm 6/60; ez-Zümer 39/42). Bedir ve Uhud savaşları öncesinde Allah müminlere hafif bir uyuklama (nüâs) verip onların korku ve kaygılarını gidermiş, cesaret ve özgüvenlerini arttırmıştır (Âl-i İmrân 3/154; el-Enfâl 8/11, 43). Hz. İbrâhim oğlu İsmâil'in kurban edilmesiyle ilgili işareti uykuda iken görmüştür (es-Sâffât 37/102).

Hadislerde de uykudan sıkça bahsedilmektedir. Bir hadiste, "Allah uyumaz, O'nun uykuya ihtiyacı yok" buyurulur (Müsned, IV, 395, 401, 405; Müslim, "Îmân", 293, 295). Çocukluk dönemi ve akıl hastalığının yanında uykunun da sorumluluğu kaldırdığı bildirilmiştir (Müsned, I, 116, 118, 155; Buhârî, "Ṭalâḳ", 11; "Ḥudûd", 22). Resûlullah'ın mi'rac yolculuğu uykuyla uyanıklık arasında başlamıştır (Müsned, IV, 201, 207, 208; Buhârî, "Bedʾül'l-ḫalḳ", 6). Birçok hadiste Resûl-i Ekrem'in uykusuna, uyurken ve uyanırken yaptığı dualara dair bilgiler vardır (Wensinck, el-Muʿcem, "nvm" md.). Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber yatsı namazından önce uyumayı, namazdan sonra da konuşmayı uygun görmezdi (Buhârî, "Mevâḳīt", 13, 23; Müslim, "Mesâcid", 235-237). Uyumak istediğinde sağ yanına yatar, yanağını sağ elinin üstüne koyar ve, "Allahım, kullarını diriltip bir araya getirdiğin kıyamet gününde beni azabından koru!" diye dua ederdi (Müsned, I, 400; IV, 281, 290, 300, 303). Üzerinde uyuduğu hasırın izi yüzüne çıkardı. Bu duruma üzülen sahâbîlerin kendisine bir yatak sağlamaları yönündeki tekliflerini kabul etmemiş, "Dünya ile ne ilgim olabilir ki! Benim dünyadaki durumum ağaç altında bir süre uyuduktan sonra yoluna devam eden yolcunun durumuna benzer" demiştir (Tirmizî, "Zühd", 44). Bazı hadislerde uykuya ve sonuçlarına dair fıkhî hükümler bulunmaktadır (aş. bk.). Bir rivayete göre Resûlullah uykuyu ölüme,

uyanmayı hayata benzeterek yatarken, “Allahım! Senin isminle yaşar, senin isminle ölürüm” demiş, uyanınca da, “Bizi öldürdükten sonra hayata döndüren Allah’a hamdolsun” sözlerini söylemiştir (Buhârî, “Daʿavât”, 9). Berâ b. Âzib’e de yatağına yöneldiğinde şöyle dua etmesini öğütlemiştir: “Allahım! Büyük bir saygıyla isteyerek kendimi sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim, durumumu sana arzettim, sana dayandım. Senden başka sığınağımız yoktur. İndirdiğin kitaba, gönderdiğin peygambere iman ettim.” Ardından da şu sözleri eklemiştir: “Eğer o gece ölürsen fıtrat üzere tertemiz ölürsün, sabaha çıkarsan hayırla çıkarsın” (Müsned, IV, 302). Hz. Âişe’nin, “Yâ Resûlellah, vitir namazını kılmadan mı uyuyorsun?” sorusuna, “Gözlerim uyusa da kalbim uyumaz” cevabını vermiştir (Buhârî, “Teheccüd”, 15, 16; Müslim, “Müsâfirîn”, 125). Bir sahâbînin, “Peygamber uyuyorsa kendisi gözlerini açmadıkça uyandırılmazdı, çünkü uykusunda iken ne durumlar yaşadığını bilemezdik” dediği nakledilmiştir (Buhârî, “Teyemmüm”, 6). Hadislerde geceleri Kur’an okumakla meşgul olanlara kıyamet gününde Kur’an’ın, “Benim için uykusundan feragat etti” diyerek şefaat edeceği belirtilmiş (Müsned, II, 174), annesi Hz. Süleyman’a geceleri fazla uyumamasını öğütlemiş, çok uyumanın kişinin âhiretini fakirleştireceğini söylemiştir

(İbn Mâce, “İḳāme”, 174). Uykuda Resûlullah’ı görenlerin uyanıkken olduğu gibi onu gerçekten göreceklerini, çünkü şeytanın onun sûretine giremeyeceğini bildiren rivayetler vardır (Buhârî, “ʿİlim”, 38; “Edeb”, 109; Müslim, “Rüʾyâ”, 10-13). Ayrıca birçok hadiste Resûlullah’ın rüyaları anlatılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “reʾy”, “nvm” md.leri).

Grek kültüründen aktarılan felsefî literatürün etkisiyle erken dönemlerden itibaren uyku ve rüya İslâm düşünürlerinin konuları arasında yer almıştır. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Risâle fî mâhiyyeti’n-nevm ve’r-rüʾyâ başlıklı eserine uyku ve rüyanın tanımını ve niteliğini açıklayarak başlar. Buna göre uyku ve rüya ruhla (nefis) ilgili bir durumdur. Canlı olduğu halde beş duyusunun hiçbiriyle hissetmeyen kişinin uyuduğu söylenir. Şu halde uyku “nefsin bütün duyularını kullanmayı bırakması” ve “sağlıklı normal canlının doğal duyularını kullanmama hali” diye tanımlanabilir. Rüya ise nefsin düşünceyi kullanıp duyuları bırakmasıdır. Canlının uyumasının fizyolojik sebebi beynin soğuk ve yaş oluşudur. Beyin ıslanıp soğuyunca mutedil durumundan çıkıp duyusal hareketlere elverişsiz biçimde gevşer.

Böylece nefis duyuları kullanamayıp düşünmeye yönelince uyku ve rüya hadisesi ortaya çıkar. Duyu ile tasarlama gücü arasında fark vardır. Duyu verileri dış dünyadan algılanan formların aynısı olduğu halde tasarlama gücü bu formları birleştirerek dış dünyada bulunmayan formlar da üretir; bu sebeple duyuların veremediği formları, kavramları uykuda kazanmak mümkündür. Ancak uyanıkken düzenli düşünme yeteneği olmayanlar uykuda da karışık ve anlamsız rüyalar görür. Kindî bunun beynin bedeni yönetmesinin bir sonucu olduğunu, uykunun hareketten sonra organları dinlendirdiğini, sindirim sistemini hazırladığını, bedenin beslenmesine katkı sağladığını belirtir.

Kindî'nin uyku tanımı Resâ᾿ilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâ'da tekrarlanır. İhvân-ı Safâ rüyayı, "uyku halinde duyular işlemez durumda iken nefsin duyulur nesnelerin görüntülerini, mümkün olayların vuku bulmadan önceki hayallerini kendi zatında tasavvur etmesi" şeklinde tanımlar. Nefsin çeşitli fiillerinden biri de uyku halindeyken bedenî aletlerin yardımını almadan rüya görebilmesidir (Resâ᾿il, IV, 84, 86). İhvân-ı Safâ, rüyaları asılsız kabul edenlere peygamberlerin çoğunun uykuda iken vahiy aldığını hatırlatmakta, rüyada görülen sembollerin yorumunu yapmaktadır. İhvân-ı Safâ irfanî bir üslûpla rüya çeşitleri, bunların yorumları, ayrıca rüya, ilham ve vahiy hakkında bilgi verir (a.g.e., IV, 89-123). İbn Sînâ'ya göre uyanıklık nefsin duyu organlarını kendi isteğiyle kullanması hali, uyku da bu halin yokluğu, nefsin dış duyulardan iç duyulara yönelmesidir. Yorgunluk, bedenî, zihinsel ve korku gibi psikolojik sebepler yanında düşünceler de uykuya yol açabilir. Bu durumda beyin ısınarak bedendeki nemleri kendine doğru çekip ıslanmakta, bunun etkisiyle uyku üretmektedir. Filozofa göre beden sağlığı yerinde, mütehayyilesi ve hatırlama gücü iyi işleyen kimselerin nefislerine uykuda veya uyanıkken fizik ötesi âlemden bilgiler gelebilir. Mütehayyileleri yaratılıştan çok güçlü olanlar başkalarının rüyada gördüklerini uyanıkken algılayabilirler, rüyalarında da geçmişe, şu ana veya geleceğe dair bazı durumları idrak edebilirler. Peygamberlerin mütehayyile gücü böyledir. Bu özellikteki insanın nefsi metafizik âlemden bilgiler alabilir. Bu tür bilgiler tabire ve te'vile ihtiyaç duyulmayacak şekilde açıktır. Rüyanın yorumu zamana ve rüyayı gören kişilere göre değişir. Nefsin metafizik âlemle ilişkisinin kesildiği durumda görülen rüyaların çok azı yorum konusu olabilir, büyük kısmı karışık rüyalardır. Rüyaları en sahih olanlar mizaçları en ılımlı olanlardır (el-İşârât, III-IV, 861-862, 884-887;

en-Necât, s. 697; Avicenna's de Anima, s. 173-182).

Gazzâlî, gerçeği arama macerasında uyku olayını bir araç şeklinde kullanmıştır. Buna göre rüyalar uyku halinde kalındığı sürece doğru olabilir; uyanınca rüyadaki hayal ve inançların asılsızlığı anlaşılır. Bunun gibi uyanıklığın da bir tür uyku hali sayıldığını gösterecek başka bir hayata yükselmek mümkündür. O hayata göre dünya bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüyadır ve insanlar öldüklerinde bu uykudan uyanmış olacaklardır (el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, s. 9). Gazzâlî, tasavvuf büyüklerinin gaipten haber verme gibi olağan üstü hallerinin imkânından söz ederken sadık rüyayı kanıt olarak gösterir. Ona göre uykuda iken bu tür bilgiler alınabiliyorsa bunun uyanıkken de gerçekleşebileceği kabul edilmelidir (İḥyâʾ, III, 25). Uykuya dair zengin hadis literatürünün ışığında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında "Âdâbü'n-nevm" başlığı altında uykudan önceki davranışlar, dualar vb. konular hakkında bilgi verilmiştir. Tasavvufta az uyuma (kıllet-i menâm) zühd ve riyâzetin başlıca şartlarından sayılır (a.g.e., III, 66). Gazzâlî uyku âdâbını şöyle sıralamıştır: Uykudan önce abdest alıp dişleri temizlemek; gece ibadeti için gerekli olan misvak, su gibi şeyleri yanında bulundurmak; uykudayken ölme ihtimalini göz önüne alarak vasiyetini baş ucuna koymak; günahlardan tövbe edip içinde hiçbir kötülük niyeti taşımadan herkese karşı iyi duygular besleyerek uyumak; Selef'in yolundan gidip çok yumuşak yatakta uyumamak; uyku bastırıncaya kadar yatmamak, uyumak için kendini zorlamamak; uyku bastırınca da ibadet etmek için bile olsa uyanık durmamak; sağ yanı üzerine kıbleye dönerek uyumak; uykudan önce dua ve uygun âyetler okumak; uykuyu bir tür ölüm, uyanmayı da yeniden diriliş bilerek âhireti düşünmek; uyanınca dua okumak, uyumadan önce Allah'ı zikrettiği gibi uyanınca da O'nu anarak güne başlamak (a.g.e., I, 343-345).

İlgili âyetlerden hareketle (el-En'âm 6/ 60; ez-Zümer 39/42) uykuyu bir çeşit ölüm gibi düşünen ahlâk ve tasavvuf âlimleri bu kavram etrafında dinî ve ahlâkî bir sorumluluk bilincini geliştirmeye çalışmışlardır. Muhâsibî, uyku-ölüm ilişkisine dair Zümer sûresinin 42. âyetiyle hadisleri zikrederek uyku öncesinden başlayıp bir sonraki uyku vaktine kadar sorumlulukları sıralar. Bunlar halis niyet, tövbe, kulluk bilinci, beden ve ruh temizliği, ibadet, kul hakkına riayet, mazlumlara yardım, haksızlıklarla mücadele, çevre duyarlılığı, sosyal çevreyle ilgilenme, selâmlaşma, hal hatır sorma,

günahlardan uzak durma, ticarî dürüstlük, yararlı bilgi peşinde olma gibi duygu ve davranışlardan oluşur (er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, s. 503-514). Kuşeyrî de “gaflet uykusu” ve “âdet uykusu” (doğal uyku) şeklinde iki uyku türünden bahsettikten sonra normal uykunun “ölümün kardeşi” diye nitelendirildiğini belirtir. Onun verdiği bilgiye göre bazıları uykunun hayırlı bir durum sayılmadığını ileri sürmüştür. Nitekim, “Uykuda hayır bulunsaydı cennette de uyku olurdu” denilmiştir. Rivayete göre uyku kula Allah’ın huzurunda bulunmayı unutturduğu için suiedepten sayılmıştır. “Neden uyumuyorsun?” diye sorulunca Mâlik b. Dînâr, “Cehennem uyumama izin vermiyor” cevabını vermiş, uyku ve uyanıklıktan hangisinin daha hayırlı olduğu sorusuna da insanların durumuna bakarak cevap vermek gerektiğini söylemiştir. Buna göre dinî duyarlılığı güçlü kimseler için uyanıklık, zayıf olanlar için uyku daha hayırlıdır. Bu sebeple şeytana en ağır gelen şeyin günahkâr kimselerin uykusu olduğu söylenir. Öte yandan bir sûfîye göre uykuda uyanıkken bulunmayan iki fırsat vardır. Biri Hz. Peygamber’le sahâbenin ve

geçmiş din ulularının, diğeri de Hakk’ın uykuda iken görülebilmesi ki bu sonuncusu en büyük mazhariyettir (er-Risâle, II, 715-718). İbn Ebü’d-Dünyâ’nın Kitâbü’l-Menâmât adlı eseri de uyku ve rüyalara dair rivayetlerden meydana gelmektedir. Ayrıca İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī’nin el-Meḥâsin ve’l-mesâvî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin el-Âdâb, İbn Abdülber enNemerî’nin Behcetü’l-mecâlis adlı eserleri gibi antolojik nitelikteki ahlâk ve âdâb kitaplarında uyku âdâbı, uykunun fayda ve zararları, ilginç rüyalar vb. konulara dair rivayetler, özlü sözler ve şiirler derlenmiştir (ayrıca bk. RÜYA).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü’l-luġa, V, 372-373; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nʿas”, md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1430; Kāmus Tercümesi, II, 1030; IV, 457, 506, 776; Müsned, I, 116, 118, 155, 400; II, 174; IV, 201, 207, 208, 281, 290, 300, 302, 303, 395, 401, 405; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, Beyrut 1405/1985, s. 503-514; Kindî, Risâle fî mâhiyyeti’n-nevm ve’r-rüʾyâ

(Kindî, Resâʾil içinde), I, 293-311; İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’l-Menâmât (Mevsûʿatü Resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ, IV içinde, nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1413/1993; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî, Beyrut 1404/1984, s. 318-322; İbn Sînâ, el-İşârât, III-IV, 861-862, 884-887; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 697; a.mlf., Avicenna’s de Anima: Kitâbü’n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 173-182; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü’l-luġa ve esrârü’l-ʿArabiyye (nşr. Yâsîn el-Eyyûbî), Sayda 1419/1999, s. 205; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-Âdâb (nşr. Ebû Abdullah Saîd el-Mendûh), Beyrut 1408/1988, s. 276-278; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1377/1957, IV, 84-123; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, II, 85-94, 141-150; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 714-730; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 343-345; III, 25, 66; a.mlf., el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (nşr. Ahmed el-Câlindehrî), Lahor 1971, s. 9; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûḳu Ḥaḳḳī, İstanbul 1251, s. 234; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 313; Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri, İstanbul 1993, s. 103-115.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Uyku bilinci gideren, aklın ve iradenin kullanılmasını engelleyen bir durum olduğundan fıkıh usulünde kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap kılınmaya elverişliliğini (ehliyet) etkileyen ârizî durumlardan biri kabul edilmiş, buna bağlı olarak uyku halinin abdestin bozulmasına ve namaz mükellefiyetine etkisi fıkıhta geniş biçimde incelenmiştir. Organizmanın dış uyarılara karşı duyarlılığını, bilinç ve idraki nisbî şekilde kapatan uyku iradî hareketlerde bulunmaya imkân vermediğinden uykuda olduğu süre içinde kişi sorumluluklarını yerine getirmekten âciz durumdadır. Bu sebeple uyku fıkıhta eda ehliyetini ortadan kaldıran irade dışı ehliyet ârızalarından biri kabul edilmiştir (bk. EHLİYET). Hanefî fakihlerinden Abdülazîz el-Buhârî uykuyu “insanda irade dışı meydana gelen, iç ve dış duyu organlarının çalışmasına rağmen aklı kullanmaya engel olan tabii bir işlevsizlik hali” (Keşfü’l-esrâr, IV, 457), İbn Âbidîn de “insana ârız olup duyularının faaliyetini ve aklın kullanımını engelleyen, kişiyi haklarını ifadan âciz bırakan doğal ve geçici durum” (Reddü’l-muḥtar, I, 141) şeklinde tanımlar. Kişide eda ehliyeti temyiz gücünün varlığına dayanmakta, uyuyan kimsenin

temyiz gücü ve ihtiyarı bulunmamaktadır. Dolayısıyla uyuyan kimsenin uyku esnasında ortaya koyabileceği, iman veya küfrü gerektirecek söz ve davranışı yahut alım satım ve boşama gibi hukukî işlemlere yönelik irade beyanları hukukî bir sonuç doğurmaz. Uyuyan kimsenin tıpkı baygın gibi cezaî ehliyeti de yoktur. Uyku halinde işlenen fiiller kasıt bulunmadığı için suç teşkil etmez ve bu kimseye bedenî nitelikte ceza uygulanmaz. Vücûb ehliyetinin temelini insan olma özelliği teşkil ettiğinden uykunun bu ehliyete hiçbir etkisi yoktur. Uykudaki bir kimse hak ve borçlara ehil kabul edilir ve uyku halinde yol açtığı malî zararları karşılamakla yükümlü tutulur. Çünkü uyku mazereti başkalarının can ve mal dokunulmazlığını ortadan kaldırmaz, sadece bedenî ceza konusunda mazeret teşkil eder. Uykuda iken birinin üzerine düşerek ölümüne yol açan kimseye fiilinde kasıt bulunmaması sebebiyle kısas cezası uygulanmaz, fakat diyet gerekir.

Gerekli tedbirleri alarak uyanacağına kanaat getiren kimse vakit girdikten sonra o vakte ait namazı kılmadan uyuyabilir. Ancak uyanamama endişesi taşırsa vakit girdikten sonra kişinin o vaktin namazını kılmadan uyuması câiz değildir. Uyanma ümidiyle namaz vakti girdikten sonra uyuyan bir kimse vakit çıkıncaya kadar uyanamazsa yerine getiremediği ibadetleri kazâ eder. Uyku halinde fiilen âcizlik bulunduğundan eda yükümlülüğü kalkarsa da uyandıktan sonra uyuyan kimsenin zimmetinde sabit olan namaz borcu devam eder. Hz. Peygamber'in unutan yahut vakit içinde uyuyakalan kimsenin geçirdiği namazı hatırladığı zaman kılmasını emretmesi (Tirmizî, "Ṣalât", 18; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11) uykuda iken kılınamayan namaz borcunun düşmediğini gösterir. Bir kasıt yokken uyku sebebiyle namazı vaktinde kılamayan kişi günahkâr sayılmaz. Resûl-i Ekrem ihmalin uyanıklık halinde olacağını, uykuda ihmalin söz konusu edilemeyeceğini belirtmesi (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11) ayrıca, "Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Şifa buluncaya kadar akıl hastasından, bulûğ çağına erinceye kadar çocuktan ve uyanıncaya kadar uyuyandan" buyurması (Buhârî, "Ḥudûd", 22, "Ṭalâḳ", 11; Tirmizî, "Ḥudûd", 1) bu anlamdadır.

Uyku ile abdestin bozulup bozulmayacağı veya hangi durumlarla bozulacağı konusu fıkıhta ayrıntılı biçimde ele alınarak tartışılmıştır. Bu konuda kaynaklarda bir kısmı farklı yorumlamaya ve hüküm çıkarmaya elverişli hadis rivayetlerinin bulunması, ayrıca uykunun bir hades (hükmî kirlilik) hali olup olmadığı, abdesti bozacak uyku süresi, şekli ve

derinliğinin ölçüsü konusundaki yaklaşımlar fıkıh mezheplerinin farklı görüşler benimsemesine yol açmıştır (Serahsî, I, 78; İbn Rüşd, I, 28-29). Yatarak uyunan derin uykunun abdesti bozacağında fıkıh mezhepleri müttefiktir; bunun dışındakilerde ise görüş ayrılıkları vardır. Hanefî ve Şâfiî fakihleri hafif uykunun (nüâs) abdesti bozmayacağı görüşündedir. Tam uykunun (nevm) abdesti bozup bozmayacağı konusunda ise uyuma şekline bakarak hüküm verirler. Her iki mezhebe göre yatarak uyumanın yanı sıra vücuttan yel çıkmasına imkân verecek şekilde oturarak uyuma da abdesti bozar. Hanefîler, vücuttan yel çıkmasını mümkün kılmayacak biçimde oturarak veya namazda kıyam, rükû ve secde halinde uyumanın abdesti bozmayacağını kabul eder. Çünkü kıyam, rükû ve secde halinde kalabilme uykudan kaynaklanan gevşemenin ileri seviyede olmadığını gösterir. Bir şeye yaslanıp uyuma halinde yaslanılan şey alındığında uyuyan kimse düşecek durumda ise abdest bozulur, aksi takdirde bozulmaz (Kâsânî, I, 30-31; Haskefî, I, 132). Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş vücuttan yel çıkmasına imkân verecek şekilde oturarak veya kıyam, rükû, secde hallerinde uykunun abdesti bozmasıdır (Nevevî, II, 459-460). Mâlikîler uykunun abdesti bozup bozmayacağı konusunda hüküm verirken uyuma şekli, uykunun derinliği-hafifliği ve uyku süresi olmak üzere üç kriteri göz önünde bulundururlar. Oturarak uyuma halinde uyku derin ve uzun ise abdesti bozar, hafif ve kısa ise bozmaz. Onların derin uykudan kastı kişinin elinden düşürdüğü şeyin ve gelip geçenin farkına varmadığı, yüksek sesli konuşmaları duymadığı uykudur. Derin ve kısa uyku ile hafif ve uzun uykunun abdesti bozup bozmayacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmasına rağmen derin ve kısa uykunun

da abdesti bozacağı, hafif ve uzun uykuda ise yeniden abdest almanın mendup olduğu görüşü benimsenmiştir. Bazıları, vücuttan yel çıkmasına imkân vermeyecek şekilde oturarak uyumanın abdesti bozmayacağını kabul ederler. Bu mezhebin fakihleri yatarak ve secde halinde uyumada her türlü uykunun abdesti bozacağı, fakat bir şeye dayanmadan ayakta uyumada abdesti bozmayacağı hükmünü vermişlerdir (İbn Rüşd, I, 28-29; İbn Cüzey, s. 27; Ahmed b. Guneym, I, 178-179). Hanbelî fakihler de uykunun abdesti bozup bozmayacağına hükmederken uykunun azlık ve çokluğu ile uyuma şeklini dikkate alırlar. Bu mezhepte azlık ve çokluğu belirlemek için örfün esas alınması, uyuyanın şekil değiştirip değiştirmemesine veya rüya görüp görmemesine bakılması gibi ölçüler benimsenmiştir. Yatarak uyumada az

veya çok uykunun abdesti bozacağı, oturarak uyumada ise az uykunun abdesti bozmayıp çok uykunun bozacağı kabul edilmiştir. Kıyam halinde uyuma oturarak uyuma gibi sayılırken rükû ve secde halinde uyuma bir görüşe göre yatarak uyuma, diğer bir görüşe göre ise oturarak uyuma gibi kabul edilmiştir (İbn Kudâme, I, 196-199). Ca‘ferîler'de de görme ve işitme duyularına galip gelen uyku abdesti bozar.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 30, 79; Tirmizî, "Ṭahâret", 87; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 78; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 30-31; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 28-29; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1404/1984, I, 196-199; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - v.dğr.), Beyrut 1971, II, 459-460; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1991, IV, 457-460; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1998, s. 27; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr (nşr. Abdülazîm eş-Şinnâvî), Kahire 1977, s.163; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 169; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr içinde), İstanbul 1307, I, 132; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 141-143; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el Fevâkihü'd-devânî, Beyrut 1997, I, 178-179; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, Bağdad 1973, s. 82-83; Vehbe ez-Zühaylî, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1986, I, 172; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 231-241; Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘, Teysîru ʿilmi uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1998, s. 92-93; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, s. 911-913; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'anın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Kahramanmaraş 2004, s. 45-77; Velîd M. Abdülazîz elHamed, "Ẓâhiretü'n-nevm fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XXII/71, Küveyt 2007, s. 15-82; "Nevm", Mv.F, XLII, 15-24.

Abdüsselâm Arı

UYÛNÜ’l-AHBÂR

(عيون الأخبار)

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) edep ve muhâdarât ile değişik konulara dair eseri.

Müellif uzun yıllar içinde derlediği dil, edebiyat, muhâdarât, tarih ve genel kültürle ilgili malzemeyi 266 (879) yılından az önce gözden geçirmiş, malzemenin bir kısmını müstakil eserlerde toplamış, geri kalanıyla da bu hacimli kitabını yazmıştır. Müstakil eserleri Kitâbü’l-Eşribe, Kitâbü’l-Maʿârif, Kitâbü’ş-Şiʿr (ve’ş-şuʿarâʾ), Kitâbü Teʾvîli (Taʿbîri)’r-rüʾyâ’dır. ʿUyûnü’l-aḫbâr bir mukaddimeyle on bölümden (kitab) meydana gelmektedir. Mukaddimede eserin amacı, yazılış sebebi, tasnif tarzı, bölümlerin içeriği anlatıldıktan sonra fihristine yer verilmiştir. Bu nitelikleriyle eser modern zamanların telif yöntemini hatırlatan kadîm örneklerden biridir. Mukaddimede ayrıca eserin düzgün konuşup yazabilmek için gerekli edebiyat ve kültür malzemesini kapsadığı, gerek seçkin ve aydın kesimin gerek yönetici sınıfın gerekse halkın edebî ihtiyacını karşılayacak bir kültür hazinesi şeklinde düzenlendiği belirtilmektedir. Bablar halinde tasnif edilen ʿUyûnü’l-aḫbâr’da aranan konuya kolayca ulaşılabilmesi için her bab altında ilgili malzeme özet halinde verilmiş; ulemâ, hükemâ, üdebâ, bülegā ve şuarâ sözlerinden, hükümdarların hayatından ve önceki neslin eserlerinden en güzel örnekler seçilerek bir araya getirilmiştir. Eserini her damak zevkine hitap eden bir sofraya benzeten İbn Kuteybe dünya ve âhiret hayatına, günlük hayatın birçok yönüne dair bilgilere, ciddi, şaka, latife, mizah, zühde, takvâya, hatta cinsî hayatla ilgili fıkralara kadar değişik konulara yer verdiğini belirtmektedir. Selefi-sâlihînin âdeti üzere hayatın tabii akışı içindeki bu konulara temas edilmesinin ahlâksızlık ve günah olmadığını, asıl günahın namusu kirletmek, yalan söylemek, yalancı şahitlik yapmak, gıybet etmek gibi tutum ve davranışlar olduğunu, esasen okuyucuyu dinlendirmek maksadıyla bu tür fıkraların “çorbada tuz” kabilinden kaydedildiğini açıklamaktadır. Müellif az miktarda değersiz haber ve şiirlere yer verilmesini güzelin kadrinin çirkinle mukayese edilmesiyle bilinebileceği

gerekçesine bağlamaktadır. Bu arada dili bozuk bazı avamî nüktelerin düzeltilmeden naklinin fıkra ruhuna ve zarafete daha uygun düştüğü ifade edilmiştir. Kitap bazı konuların tam işlenmediği izlenimi verse de bu durum, dalgınlık sonucu değil eserin bütününde benzeri konuların birkaç yerde geçmesiyle izah edilmiştir (ʿUyûnü'l-aḫbâr, müellifin mukaddimesi, I, t-.a). Her bölümde ilgili haber, hikmetli söz, fıkra ve şiirler sırasıyla zikredilmiş, bazı haberler muttasıl senedle kaydedilmiş, "Bir Hint kitabında okudum ki ..." şeklinde iktibaslara yer verilmiştir. Eserde başta İbnü'l-Mukaffa'ın kitapları olmak üzere Asmaî, Medâinî, Câhiz, Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi âlimlerin eserleriyle adı geçen yabancı kültürlere ait bazı kaynaklardan faydalanılmıştır.

Bölümlerin içeriği şöylece özetlenebilir: 1. Kitâbü's-Sulṭân. Hükümdarlarda aranan özellikler, maiyetlerinde bulunanların uymaları gereken âdâb; vali, kadı, hâcib, kâtip seçimi ve tayininde dikkat edilecek hususlar vb. konulara dair haber, şiir ve fıkralar. 2. Kitâbü'l-Ḥarb ve'l-fürûsiyye. Savaş âdâbı ve taktikleri, silâhlar, ordu, asker ve gazilerle sefere gidenlere emir ve tavsiyeler, yiğitlere ve korkaklara dair haber, şiir ve fıkralar. 3. Kitâbü's-Süʾdüd. Seyyidlik alâmetleri, eşraf ve seyyidlerde aranan faziletlerle onlarda bulunmaması gereken kötü huylar, onlarla aynı mecliste bulunma, elbise, güzel koku, mizah vb. konulara dair haber, şiir ve fıkralar. 4. Kitâbü'ṭ-Ṭabâiʿ ve'l-aḫlâḳ. Haset, gıybet, koğuculuk, yalancılık, cimrilik, ahmaklık gibi huylarla hayvanların tabiatına dair haber, şiir ve fıkralar. 5. Kitâbü'l-ʿİlm ve'l-beyân. İlim, âlimler, öğrenciler, kitaplar, ezberleme, Kur'an ve din üzerinde konuşma, eğitimcilerin öğütleri, beyân, belâgat, konuşma ve cevapta letâfet ve hüsn-i ta'rîz, hutbe, makāme vb. hususlara dair haber, şiir ve fıkralar. 6. Kitâbü'z-Zühd. Zâhidlerin özellikleri, zühde dair sözleri, dua, münâcât, ağlama, zikr-i dünyâ, teheccüd, ölüm, yaşlılık, sabır, yakīn, şükür, tutumluluk, kanaat, rıza, zâhidlerin halife ve hükümdarlar nezdindeki mevkileri, öğütleri gibi konularda haber, şiir ve fıkralar. 7. Kitâbü'l-İḫvân. Dost kazanmaya teşvik, dost seçimi, dostun dosta karşı görevleri, dostlar arasında sevgi, ziyaretler, kucaklaşma, tokalaşma, veda, hediyeleşme, kutlama, hasta ziyareti, tâziye, kötü dostlar, akraba ve çocuklar, özür beyanı, serzeniş, dostlar arasında öfke, düşmanlık gibi konularda haber, şiir ve fıkralar. 8. Kitâbü'l-Ḥavâʾic. İhtiyacın gizlenmesi, sabır, gayret, hediye, rüşvet, ihtiyacı güzel sözle açıklama, ihtiyaç arzında güvenilen kimseler, ihtiyacı karşılama-reddetme, ihtiyaç

karşılamaya teşvik, söz verme, sözünü tutma ve iffetli olmaya dair haber, şiir ve fıkralar.

9. Kitâbü’ṭ-Ṭaʿâm. Yemek çeşitleri, sofra âdâbı, oburlar, açlık, yemek daveti, yemek vermede cimriler, beden sağlığı, sağlığa yararlı gıda, perhiz ve ilâçlar, yemeklerin yarar ve zararları, Arap ve Acem tıbbı gibi konularla ilgili haber, şiir ve fıkralar. 10. Kitâbü’n-Nisâʾ. Kadınların yaratılışları ve ahlâkları, güzellik-çirkinlik, evlenmede tercih edilmesi gereken kadınlar, kız isteme ve evlilik âdâbı, kadınlarla muâşeret siyaseti, cinsel hayat ve doğum gibi konularda haber, şiir ve fıkralar.

ʿUyûnü’l-aḫbâr dil, edebiyat, tarih, âdet, gelenek vb. bakımından daha sonra yazılmış çeşitli eserlerin, özellikle edep ve muhâdarâta dair kitapların başlıca kaynaklarından biridir. Endülüslü İbn Abdürabbih el-ʿİḳdü’l-ferîd’inde ana ve alt bölümlerle içerik bakımından ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı aynen taklit etmiş, bölümler altına bazı ilâvelerle eserini oluşturmuştur. ʿUyûnü’l-aḫbâr, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin el-Eġānî’si, Müberred’in el-Kâmil’i, Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir’i, İzzeddin İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil’i gibi önemli eserlerin temel kaynaklarındandır. Köprülü Kütüphanesi’nde (nr. 1344) ve Petersburg’da (nr. 691) yazma nüshaları bulunan eserin ilk dört bölümünü Carl Brockelmann hazırlamış ve bölümler halinde yayımlamıştır (Kitāb as-Sulṭān, Weimar 1898; Berlin 1900; Kitāb al-Ḥarb, Strassburg 1903; Kitâb as-Suʾdud, Strassburg 1906; Kitāb aṭ-Ṭabāʾiʿ ve’l-aḫlâk, Strassburg 1908). Eserin tam neşri, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’nin edebiyat kısmı tarafından Ahmed Zekî el-Adevî başkanlığında yapılmış (I, Kahire 1343/1925; II, 1346/1928; III, 1348/1930; IV, 1349/1930; I-IV, 1963), daha sonra Yûsuf Ali Tavîl eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (I-IV, Beyrut 1986). Eserden bazı kısımlar ve seçmeler ayrıca basılmıştır (Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, el-Muḫtâr min Kitâbi ʿUyûni’l-aḫbâr, Kahire 1960; Min Kitâbi ʿUyûni’l-aḫbar: el-Ḥarb ve’l-furûsiyye, Dımaşk 1977). Josef Horovitz kitaptan İngilizce’ye kısmen bir çeviri yapmış (IC, IV [1930], s. 171-198, 331-362, 487-530; V [1931], s. 1-27, 194-224), ancak bunu tamamlamaya ömrü yetmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, müellifin mukaddimesi, I, t-k; ayrıca bk. Ahmed Zekî el-Adevî’nin girişi, IV, 5-11; a.e. (Tavîl), neşredenin girişi, I, 3-9; Brockelmann, GAL, I, 121; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1401/1981, I, 212; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitab al-‘Iqd al-Farid des Andalusiers Ibn Abdrabbih (246/860-328/940), Berlin 1983, s. 62-77; el-Eb Tûtel el-Yesûî, “Kitâbü ʿUyûni’l-aḫbar”, el-Meşriḳ, XXXII, Beyrut 1932, s. 458-463; Hüseyin Varol, “İbn Kuteybe ve Eserleri”, EAÜİFD, IV (1986), s. 150; İbrâhim el-Ebyârî, “ʿUyûnü’l-aḫbâr li’bn Ḳuteybe”, Tİ, II, 335-340.

İsmail Durmuş

UYÛNÜ'l-ENBÂ

(عيون الأنباء)

İbn Ebû Usaybia'nın (ö. 668/1269) başta tıp olmak üzere düşünce, bilim ve kültür tarihi niteliğindeki biyografik eseri

(bk. İBN EBÛ USAYBİA).

UYUŞTURUCU

Uyuşturucu Türkçe'de yeni bir kelime olup bunun karşılığında Arapça ve Farsça'da muhaddir (örten, kapayan), Batı dillerinde Yunanca narke (uyku) kökünden narkotik kullanılır. Uyuşturucu maddelerin eskiden beri tıpta kullanımından dolayı birçok dilde ilâç anlamı taşıyan kelimeler aynı zamanda uyuşturucu maddeleri de ifade eder. Sürekli yeni türlerinin ortaya çıkması, farklı etkiler bırakması ve farklı amaçlarla kullanılmasından dolayı genel bir tanımı bulunmamakla birlikte kişide önüne geçilmez bir bağımlılık durumu oluşturma, ruhî ve fizikî tahribata yol açma, merkezî sinir sistemini etkileme, kullanılan miktarı giderek arttırma eğilimine yol açma, besinler kapsamında sayılmama gibi özellikler uyuşturucu türlerinin hemen hepsinde yer alır. Tıp dilinde "psikoaktif" denilen ve bağımlılık yapan maddeler içinde tütün mâmulleri ve alkollü içkilerle birlikte bulunan uyuşturucular insan vücuduna etkileri ve cinslerine göre sınıflandırılmıştır. Bu bağlamda tütün ve alkollü içkiler dışında kalan uyuşturucu maddeler afyon ve türevleri, hallüsinojen maddeler (esrar, LSD), uyarıcılar (kokain, amfetamin vb.), uyku ilâçları (barbitüratlar gibi) ve diğer yatıştırıcılarla uçucu maddeler (tiner, yapıştırıcılar, çakmak gazları vb.) uyuşturucu başlığı altında toplandığı gibi cinslerine göre uyuşturucular doğal (esrar, eroin, kokain vb.) ve sentetik (ecstasy, captagon, amfetamin, metamfemin vb.) olarak da sınıflandırılabilir.

Etkileri ve zararları bakımından aralarında bazı farklılıklar bulunan bu maddeleri kullananlarda bir müddet sonra davranış bozuklukları başlar. Vücut maddenin cinsine göre tolerans geliştirebildiğinden alıştıkça sürekli daha fazlasını ister. Yokluğu halinde ise çarpıntı, nabızda artma, titreme, hayal görme ve bazı nörolojik bozukluklar ortaya çıkar. Bu maddelerin alım satımı kontrollü ya da yasak olduğundan piyasada yüksek fiyatlarla alınıp satılabilir. Hayatları bu tür maddeleri elde edip kullanma etrafında dönmeye başlayan bağımlılar uyuşturucu elde etmek için her şeylerini feda edebilirler; her türlü suça itilebilecek potansiyel suçlu haline gelirler; içine düştükleri ruhî ve mânevî çöküntünün yanında bedenî hastalıklarla da karşılaşabilirler. Uyuşturucu bağımlılığı kişilik bozuklukları, aile ve çevre etkilerinden kaynaklanabileceği gibi çeşitli toplumlarda ve bazı dönemlerde

bütün topluma yayılarak normal karşılanan bir âdet haline de gelebilir. Uyuşturucu müptelâsı olanların genelde sosyal ve ailevî ilişkileri bozulur, sorumluluklarını yerine getiremezler. Eşler ve çocuklar arasında geçimsizlik ve aile faciaları ortaya çıkar. Bu konuda yapılan araştırmalar, uyuşturucu kullanımı ile suç arasındaki sebep-sonuç ilişkisini ekonomik ve farmakolojik faktörlere bağlamaktadır. Uyuşturucu bağımlıları ve kullanıcıları, ihtiyaç duydukları uyuşturucuyu alabilmek için yeterli maddî imkâna sahip olmadıkları zaman ahlâk dışı yollara başvurarak para temin etme yoluna gidebilmektedir. Öte yandan uyuşturucu kullanan kimseler uyuşturucunun etkisinde iken istem dışı suç işleyebilmektedir. Araştırmalar, bir kısım suçluların uyuşturucunun etkisinde gerek aile fertlerine gerekse çevredeki kimselere karşı şiddet uyguladıklarını ve bir sonraki kullanım için maddî gelir elde etmeye yönelik hırsızlık vb. suçlar işlediklerini ortaya koymuştur.

Uyuşturucu maddeler iki gruba ayrılabilir. Bir kısmı afyon ve esrar gibi doğrudan bitkilerden elde edilen ve eskiden beri bilinen doğal uyuşturuculardır. Bir kısmı da sentetiktir ve günümüzde yüzlerce türü bulunmaktadır. Bunların inorganik madde veya hayvansal ürün kökenli olanları varsa da çoğunlukla bitki kökenli çeşitli maddelerin kimyasal işlemlere tâbi tutulmasıyla elde edilir. En yaygın kullanılan uyuşturucular şöylece sıralanabilir: a) Afyon ve Türevleri. Haşhaş bitkisinden çıkarılan afyon kullanıcıda keyif verici ve rahatlatıcı bir etki yapar. Haşhaş dünyada birçok ülkede yetiştirilmekte, ancak son yıllarda uyuşturucu olarak kullanılan afyon ve türevlerinin büyük kısmı Afganistan'da üretilen haşhaştan elde edilmektedir. Haşhaş Türkiye'de de bazı bölgelerde kontrollü şekilde ekilmekte, ancak sıkı denetimler yapılmakta, üretilen afyon gıda ve ilâç sanayiinde kullanılmaktadır. Yine afyonun türevleri olan morfin ve kodein tıpta

çeşitli hastalıkların tedavisinde ağrı kesici olarak kullanılmış, günümüzde ise zararları sebebiyle kullanım alanları daralmıştır. Morfinin ikinci bir ameliyeden geçirilmesiyle elde edilen eroin ise tıbbî maksatla kullanılmaz. Eroinin yüksek dozda alınması (overdose) ölüme sebebiyet verir. Öte yandan afyon ve türevleri zaman içerisinde vücutta tolerans geliştirir; bir müddet sonra alınan miktar yetersiz gelmeye başlar ve kullanıcılar, aynı hazza ulaşabilmek için her defasında daha fazla miktarda doz alma ihtiyacı

duyarlar. b) Esrar. Kullanıcıyı gerçek hayattan uzaklaştırıp hayal görmesine yol açan bir etki bırakır. Türkçe'de esrar, Arapça'da haşîş, Batı dillerinde İspanyolca kökenli marihuana adı verilen bu uyuşturucu Hint kenevirinden elde edilir. Hint kenevirinin değişik türleri birçok ülkede yetiştirilmektedir. Esrar dünyada en yaygın kullanılan uyuşturucu maddedir ve eroin gibi daha güçlü bağımlılık yapan maddelere geçiş evresini oluşturur. Pakistan ve Hindistan gibi ülkelerde Hint kenevirine "bang" (bhang) denilir ve çokça tüketilen bang içeceği de bu bitkiden yapılır. c) Kokain. Koka bitkisinin yapraklarından çıkarılır ve uyarıcılar grubunda yer alır. Güney Amerika kökenli bu bitki, sömürgecilik döneminden itibaren Endonezya ve Hindistan gibi tropikal bölgelerde de yetiştirilmiştir. Kokain geçici bir zindelik hissi verir. Yemen'de ve Doğu Afrika'da çokça üretilen ve bir diğer adı Habeş çayı olan "kāt" da (khat) uyarıcılar grubuna girer. d) Amfetaminler. Doping amacıyla da kullanılan, yorgunluk hissini azaltıcı etki bırakan sentetik uyuşturuculardır. "Captagon" (fenetilin) ve "ecstasy" (MDMA, MDA vb.) denilen sentetik uyuşturucular da uyarıcılar grubunda yer alır.

Uyuşturucu maddelerin türleri ve sayıları özellikle kimya ilminin gelişmesiyle son 150 yılda çok artmışsa da afyon ve esrar eskiden beri kullanılır. İslâm'ın ilk ortaya çıktığı bölgenin insanları tarafından pek bilinmediği için Kur'an ve Sünnet'te madde bağımlılığıyla ilgili sadece şarap vb. alkollü içkiler üzerinde durulmuştur. İslâm'ın klasik medeniyet havzalarına hâkimiyet kurmasıyla birlikte bu maddeler tanınmaya başlanmışsa da yaygın kullanımı Moğol istilâsından sonraki döneme rastlar. Günümüzde Arapça'da "uyuşturucu maddeler" anlamındaki "muhaddirât" eski kaynaklarda geçmekle birlikte (İbn Sînâ, I, 329; II, 861, 1606; İbn Hacer el-Heytemî, IV, 233) daha çok bu maddelerin veya bazılarının niteliğini ifade için kullanılmış olup genel bir terim olarak kullanımı modern dönemde ortaya çıkmıştır. Eski kaynaklarda uyuşturucu maddeleri ifade etmek üzere çeşitli uyuşturucuların veya berş, macun, tiryak gibi uyuşturucu katılan ürünlerin adları zikredilmiştir. Bu maddeler için çok sayıda takma ad ve argo kelime bulunmuşsa da haşîş, benc ve efyûnun daha yaygın olduğu görülmektedir (Rosenthal, s. 19-41).

İlk beş asırlık dönemde tabiplerin ve botanikle uğraşanların ban otu, Hint keneviri ve haşhaş gibi uyuşturucu özelliğe sahip bitkileri tanıdıkları

(meselâ bk. Ebû Bekir er-Râzî, I, 92, 158, 165 vd.; ayrıca bk. Tibi, s. 170-179), bunların çeşitli çevrelerde bilindiği, ancak yaygınlaşmadığı söylenebilir. Rosenthal, Ebû Bekir er-Râzî'nin Hint kenevirinden bahsetmediğini söylerse de (The Herb, s. 20) onun aynı bitkiyi ifade eden "şehdânec"den söz ettiğini (el-Ḥâvî, I, 158, 159, 369, tür.yer.) gözden kaçırmış olmalıdır. Bu bitkiler içerisinde Arapça'da ilk defa benc (beng) tanınmış görünmektedir (Halîl b. Ahmed, VI, 153). Bencin Arapça'ya Farsça'dan, Farsça'ya da Sanskritçe "bhanga"dan geçtiği, ancak Hindistan'da Hint kenevirini ifade eden bu kelimenin Farsça'ya girdikten sonra ban otu için kullanıldığı söylenir (Meyerhof, "Bandj"). Ebû Bekir er-Râzî gibi İbn Sînâ da Hint keneviri karşılığında kınnâb ve şehdânec, ban otu için benc kelimelerine yer verir (el-Ḳānûn, I, 434-435, 711, 733). Bununla birlikte bencin sadece ban otunu ifade etmediği, belli çevrelerde veya bazı dönemlerde bununla Hint keneviri ve diğer bitkilerden çıkarılan uyuşturucuların da kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fuzûlî'nin Beng ü Bâde adlı eserinde beng "esrar" anlamında kullanılır. Esed b. Amr ve Müzenî gibi erken dönem fakihlerine atıfla bazı görüşler rivayet edilmekteyse de bencin fıkıh eserlerinde yer alması daha geç devirlere rastlar (meselâ bk. Serahsî, XXIV, 9, 18, 29, 34). Gazzâlî de bitkilerden ancak aklı, hayatı veya sağlığı yok edenlerin haram sayıldığını söylemekte ve benci de sarhoş edici olmamakla birlikte şarap ve diğer sarhoş ediciler gibi aklı izâle eden maddeler arasında saymaktadır (İḥyâʾ, II, 92, 93).

Arapça'da "kuru ot" anlamındaki haşîşin esrarı ifade etmeye başladığı dönem tesbit edilememekle birlikte Selçuklular ve Eyyûbîler devrinde siyasî suikastlarıyla tanınan Haşhaşîler'in esrar kullandıkları bilinmektedir (bk. HAŞÎŞİYYE). Memlük devri tarihçileri ve fakihlerinin kayıtlarından esrar kullanımının VI. (XII.) yüzyılın sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bencin yanı sıra haşîş / haşîşe ve afyon gibi maddelerin fıkıh eserlerinde yer alması Memlükler dönemine rastlar. Etiyopya kökenli kāt da bu maddelerden bir süre sonra yine Memlükler zamanında tanınıp yaygınlaşmıştır. Bedreddin ez-Zerkeşî, esrar kullanımının Haydariyye'nin şeyhi Haydar vasıtasıyla yaklaşık 550 (1155) yılında görüldüğüne dair bir rivayet aktarır (Zehrü'l-ʿarîş, s. 90). İbn Teymiyye esrarın Moğollar'ın ortaya çıkış dönemine rastladığını, VI. (XII.) yüzyılın sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında yenilmeye başlandığını söyler (es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, s. 120; Mecmûʿatü'l-fetâvâ, XXXIV, 130,

136). Bu devirde özellikle Haydarîler ve Kalenderîler gibi derviş topluluklarında esrar ve bencin yaygın olduğu belirtilmektedir (Karamustafa, bk. bibl.). Nitekim Zerkeşî esrara verilen isimler arasında Haydariyye ve Kalenderiyye kelimelerini de sayar (Zehrü'l-ʿarîş, s. 89-90). Hint kenevirinin aslında antik Yunan'dan beri tanındığını vurgulayan Makrîzî de esrarın yaygınlaşmasıyla ilgili aynı dönemleri işaret eder; yayılma coğrafyası hakkında biri Horasan'dan Irak'a ve daha batıya, diğeri Hindistan'dan Yemen'e, ardından Fâris'e, oradan Irak'a ve daha batıya yayıldığı şeklinde iki ayrı görüş nakleder (el-Ḫıṭaṭ, II, 126-129). Mısır'da önceleri izin verilen kenevir ve haşhaş türü bitkilerin üretimi ve ticareti bu maddelerin topluma verdiği zararları gören Sultan I. Baybars tarafından yasaklanmış, maddeler imha edilmiş, kullananlar ve satanlar cezalandırılmıştır. Uyuşturucu maddelere karşı bu tür yasaklama ve mücadeleler zaman zaman daha sıkı biçimde sürdürülmüştür. Aynı dönemden itibaren konuyla ilgili meseleler fıkıh kitaplarında yer almaya başlamış, ilk müstakil eserler de bu sıralarda yazılmıştır.

Osmanlılar döneminde afyon ve benc gibi uyuşturucu maddeler bir yandan ilâç yapımında ve tedavide kullanılırken öte yandan keyif verici olarak tüketimine karşı mücadeleye devam edilmiştir. Nitekim X. (XVI.) yüzyılda konuyla ilgili risâlelerin yazıldığı ve Kemalpaşazâde ile Ebüssuûd Efendi gibi şeyhülislâmların bunların kullanımını şiddetle menettiği, başta IV. Murad dönemi olmak üzere çeşitli devirlerde ağır cezaların uygulandığı bilinmektedir. Bu tedbirlerin kullanımı sınırlamasına rağmen hem haşhaş üretiminin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaygın oluşu hem de kahvehane kültürünün yayılmasıyla bir kısım kahvehanelerde uyuşturucu kullanımının düzenli bir faaliyet haline gelmesi bunu tamamen ortadan kaldıramamıştır (Kömeçoğlu, s. 66-67; Shefer-Mossensohn,

s. 39-45, 157). Bu alışkanlığın daha yaygın görüldüğü İran'da da gerek Safevîler gerekse Kaçarlar döneminde zaman zaman yasaklamalar ve sert cezalarla uyuşturucu kullanımına son verilmek istenmişse de uyuşturucu bağımlılığı saraydan toplumun en alt kesimlerine kadar geniş bir alanda yaygınlaştığı için başarılı olunamamıştır. Safevîler devrinde kahvehanelerin yanı sıra hemen her kasabada bulunan kûknâr-hânelerde de haşhaş katılarak yapılan bir içki olan kûknâr sunulurdu (Matthee, s. 107-108). Afyon, aşırı dozda alındığında öldürücü olduğu bilindiğinden çeşitli suikast ve intihar

vak‘alarında da kullanılmıştır (a.g.e., s. 104-105). XIX. yüzyılda İran'da uyuşturucu madde üretimi ve tüketimi ülkenin tahıl üretimini baltalayan önemli bir sorun haline gelmiştir.

Öte yandan XIX. yüzyılda dünya çapında etkileri olan Batı kaynaklı iki önemli gelişme meydana gelmiştir. Bir yandan uyuşturucu maddelerin uluslar arası ticaret metaı haline gelmesiyle meşhur afyon savaşlarına yol açan büyük kazançlar elde edilmeye başlanmış, diğer yandan kimya sanayiinin gelişimiyle daha zararlı ve daha fazla bağımlılık yapan sentetik uyuşturucular üretilmiştir. Bunun üzerine XX. yüzyılın başlarından itibaren uluslar arası sözleşmelerle uyuşturucu üretim ve ticaretinin kontrol altına alınmasına çalışılmış, çeşitli örgütler kurulmuştur (Yaşar, s. 98-121). Hemen her devlette uyuşturucuyla mücadeleye dair kanunlar çıkarılmış, uyuşturucu ticaretini kısıtlamaya yönelik cezalar konulmuştur. Uluslar arası sözleşmelerde uyuşturucu ve uyarıcı maddelerin neler olduğu sayılmış, kullanımı ve ticareti belli şartlara bağlanmıştır. Türkiye'de de bu maddelerin üretimi, alım satımı ya tamamen yasaklanmış veya çok sıkı kurallar altına alınmıştır. Ham uyuşturucular yanında eroin gibi sentetik uyuşturucular çok daha tehlikeli ve bağımlılıktan kurtuluşu çok daha zor olduğundan bağımlılığı azaltma veya tedavi etmeye, toplumu eğiterek önleyici tedbirler almaya yönelik çeşitli kurumlar oluşturulmuştur. Günümüzde Suudi Arabistan, İran, Singapur ve Çin gibi ülkeler uyuşturucu ticaretine idama kadar varan sert cezalar uygulamaktadır. Uluslar arası büyük ticaret hacmine ulaşan uyuşturucu maddelerin elde edildiği bitkilerin üretimi, Afganistan ve "altın üçgen" denilen Güneydoğu Asya ülkeleriyle (Myanmar, Tayland, Laos) Güney Amerika'da yaygınlaşmıştır.

Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Dairesi'nin (UNODC) 2010 Dünya Uyuşturucu Raporu'na göre 2008 yılı itibariyle dünyada 155-250 milyon yetişkin (15-64 yaş arası) uyuşturucu kullanmakta ve bunların % 10-15'ini ciddi sağlık sorunlarıyla karşı karşıya bulunan bağımlılar teşkil etmektedir. En büyük grubu esrar kullananlar (129-190 milyon) oluştururken amfetaminler ikinci sırada gelmekte, onu kokain ve afyon türevleri izlemektedir (kāt kullanımına raporda yer verilmemiştir). Aynı rapora göre en yaygın tüketilen uyuşturucular uluslar arası ticarete konu olan eroin ve kokain iken kenevir bitkisinden elde edilen esrarla amfetamin türü uyuşturucular daha çok mahallî şekilde üretilip tüketilmektedir. Ancak

Afrika ve bazı Asya ülkeleri başta olmak üzere birçok ülke hakkında yeterli veri bulunmaması dolayısıyla kullanımın yaygınlığı ve miktarı konusunda birçok husus henüz bilinmemektedir. Dünyada kenevir bitkisi Meksika, Paraguay, Kolombiya, Bolivya, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Afganistan ve Fas dahil elliden fazla ülkede yaygın biçimde üretilmektedir. Kokain daha çok Güney Amerika'da (Kolombiya, Peru, Bolivya) elde edilip Batı ülkelerinde (Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birliği ülkeleri) tüketilmektedir. Afyon ve türevlerine gelince üretilen eroinin % 26'sı Avrupa Birliği ülkelerinde, % 21'i Rusya'da, % 13'ü Çin'de kullanılmakta, Pakistan (% 6), İran (% 5) ve Hindistan (% 5) onları izlemektedir. Öte yandan eroine dönüştürülmeyen afyonun yarısı İran (% 42) ve Afganistan'da (% 7) tüketilmekte, bu ülkeleri Hindistan, Pakistan ve Rusya takip etmektedir. Dolayısıyla bu afyonun büyük kısmı Afganistan ve civarındaki ülkelerde (Çin hariç) kullanılmaktadır. Haşhaş bitkisinin en büyük üreticisi Afganistan'dır, ardından Myanmar ve Meksika gelmektedir. 1990'lara kadar afyon ve türevlerinin büyük kısmını Güneydoğu Asya ülkeleri sağlarken son otuz yılda Afganistan'da üretim giderek artmıştır ve günümüzde % 90'a varan en büyük kısmı orada üretilmektedir.

İslâm ülkelerinin genelinde bağımlılığın yüksek olmadığı, Afganistan, İran ve Pakistan gibi birkaç ülke dışındaki İslâm ülkelerinin çoğunda afyon ve türevlerini kullananların yetişkin nüfusun % 1'inin altında kaldığı (meselâ Türkiye'de bu oran binde birin de altındadır) ve amfetaminlerin kullanımının da yine % 1'in altında olduğu söylenebilir. Ancak esrar ve kāt gibi doğal uyuşturucuların tüketim oranı daha yüksektir. 2010 yılı raporuna göre doğudan batıya İslâm ülkelerinde nüfusun % 2 ile % 5'inin esrar kullandığı, Kırgızistan, Lübnan, Cezayir ve Mısır'da bu oranın % 6'ya, Nijerya'da % 14'e ulaştığı tahmin edilmektedir. Ayrıca haşhaş, kāt ve muskat (cevzetü't-tîb) gibi uyuşturucu bitkilerin keyif verici olarak tüketildiği veya yemeklerde kullanıldığı, muskatın Hint ve Endonezya mutfağında, Arap ülkelerinde çeşitli baharat terkiplerinde yer aldığı bilinmektedir. Amfetaminlerin ve reçeteli ilâçların kullanma oranının artma eğilimi gösterdiği, ayrıca çeşitli ülkelerdeki müslüman azınlıkların uyuşturucu tehlikesine mâruz kaldıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Kullanıcı sayıları ve oranları açısından bakıldığında esrar ve afyon ülkelerin hemen tamamında bulunmakla birlikte özellikle Doğu ülkelerinde (İran, Afganistan, Pakistan, Bangladeş, Türkî cumhuriyetler ve Endonezya),

Mısır, Fas ve diğer Kuzey Afrika ülkelerinde, kāt Yemen ve Doğu Afrika ülkelerinde daha çok tüketilir. Batı Afrika ülkelerinin de kokain kaçakçılığında geçiş bölgesi olması sebebiyle kokain tüketiminin yayılma tehlikesine mâruz kaldığı söylenebilir. Yine 2010 yılı raporuna göre İslâm ülkeleri içinde tüketim açısından en sorunlu ülkelerin, afyon ve türevlerini kullananların sayısının nüfusun % 1'ini aştığı İran (yaklaşık 1 milyon kişi), Afganistan ve Pakistan olduğu görülmektedir. Ayrıca kāt kullanımının önemli bir sorun haline geldiği Yemen'i (erkeklerin % 80'i, kadınların yaklaşık yarısı), Somali'yi ve nüfusunun üçte birinden fazlası müslüman olan Etiyopya'yı da saymak gerekir.

Fıkıh. Konu fıkıhta uyuşturucu maddelerin hükmü, temizliğe ve namaza etkisi, tedavi amaçlı kullanımı, ilgili bitkilerin üretimi ve alım satımı, kullanıcıların hukukî tasarrufları ve cezaî mesuliyetleri açısından ele alınmıştır. Modern dönem öncesinde uyuşturucu ticareti bugünkü kadar büyük boyutlarda olmadığından klasik kaynaklarda üretimi ve ticareti konusu kısaca ele alınmıştır ve tartışmalar genellikle afyon ve esrar etrafında dönmektedir. Uyuşturucuların bağımlılık yapma ve başkalarına zarar verme yönünden ziyade sarhoşluk verici olmalarına, kişinin sağlığına yönelik zararları ile günahlara ve ahlâkî zaaflara düşürmelerine ve ibadetlerden alıkoymalarına vurgu yapılır. İslâm'da hiçbir bitkinin esas itibariyle yasaklanmadığı, sadece sarhoş edici (müskir) özelliği bulunan ürünlerin kullanımı ile bitkilerin insan hayatına zarar verici şekilde kullanımı menedildiği için uyuşturucu maddelerin elde edildiği bitkiler zamanla yaygınlaşıp zararlı etkileri anlaşıldıkça bu açıdan tartışma konusu edilmiştir. Zehirli bitkilerin

yenilmesi veya sularının içilmesi zararları dolayısıyla haram kılınmış olup tedavi maksadıyla yahut mal üretimi gibi başka amaçlarla kullanılmasına cevaz verilmiştir. Uyuşturucu maddelerin üretildiği bitkiler de zehirli bitkilere kıyasla ele alınmış, ilâç veya diğer malların üretiminde bunlara izin verilirken bunlardan çıkarılan uyuşturucuların keyif verici olarak kullanılmaması istenmiştir.

Kaynaklarda daha erken dönemlerde yaşamış âlimlerin görüşlerine atıflar varsa da konuyu VII. (XIII.) yüzyıl ve sonrasında yaşamış âlimler etraflıca tartışmıştır. Mezhep farkı bulunmaksızın fakihlerin esrar, afyon ve diğer

uyuşturucuları kullanmanın haramlığı noktasında birleştikleri görülmektedir. En azından ilk devirlerde bazı dervişlerden ve diğer kesimlerden haramlık hükmüne itiraz edenler çıkmıştır. Muhtemelen Haydariyye ve Kalenderiyye mensuplarıyla karşılaşan İbn Teymiyye onların esrar kullanımına dair gerekçelerini naklederek şiddetle eleştirir. Buna göre söz konusu dervişler gıybet gibi haramlardan kaçınmada ve namaz gibi ibadetleri edada yardımcı olması için esrar içtiklerini, onun kendilerine şevk verdiğini ileri sürerken bazıları da esrarın zihinlerini tasfiyeye ve çeşitli ilimleri öğrenmeye yardım ettiğini söylemekte, onu "fikir ve zikir madeni" diye övmektedir. Bir kısmı da insanları ancak bu gibi vasıtalarla kötülüklerden alıkoyup ibadetlere ve zühde yöneltebildiklerini, aksi takdirde bu kişilerin yol kesme, adam öldürme gibi kötülükleri işleyeceklerini ileri sürmüştür (Mecmûʿatü'l-fetâvâ, XIV, 260-261; XXXIV, 134). Günümüzde de Yemen'de kātın mubahlığını savunanlar, "Eşyada aslolan ibâhadır" kaidesine dayanmakta ve kātın insanı uyuşturmadığını, sarhoşluk vermediğini, bedeni zaafa düşürmediğini, düşünceye ve organlara zindelik kazandırdığını, çalışkanlığı arttırdığını, kahve ve çaya benzediğini, öte yandan bu alışkanlık sebebiyle bazı kişilerin namazları vaktinde kılmamalarının veya dar gelirlilerin ailelerine harcayacakları parayı kāta harcamalarının şahsî bir zaaf olduğunu ileri sürmektedirler. Kāt kullanımının yayıldığı dönemlerde eserini yazan İbn Hacer el-Heytemî lehte veya aleyhte görüş beyan edenlerin onun zindelik verdiği hususunda birleştiklerini, en azından müştebihattan sayıldığı için ondan sakınılması gerektiğini söyler (Taḥẕîrü'ṯ-ṯiḳāt, IV, 227-228). Kāt hakkında görüş ileri sürenler Şevkânî'nin birçok kāt türünü denediğini, haramlığı gerektirecek bir husus görmediği, ancak uyuşturucu özelliğe sahip bir türü bulunur ve bazı kimselere zarar verirse onlarla sınırlı kalmak şartıyla haram olacağı yolundaki görüşlerini de (el-Baḥs̱ü'l-müsfir, VIII, 4211) kendi bakış açılarına göre yorumlarlar. Bilhassa II. Dünya Savaşı'ndan sonra kāt kullanımının çok yaygınlaşması üzerine Arap dünyasında gerek sağlığa gerekse iktisadî hayata yönelik zararları etrafında başlayan tartışmalar halen devam etmektedir. Başta Suudi Arabistan, Mısır, Sudan ve Fas olmak üzere birçok Arap ülkesiyle Batı ülkelerinde kāt uyuşturucu maddeler listesine konularak yasaklanırken Etiyopya, Yemen ve Somali'nin karşı çıkmasıyla uluslar arası düzeyde yasak kapsamına alınamamıştır. Dünya Sağlık Teşkilâtı 1980 yılında aldığı bir kararla kātı uyuşturucular listesine almıştır. Arap dünyasında uyuşturucu maddelerin

tıpta kullanımı ve uyuşturucuyla mücadele gibi konulara dair çeşitli sempozyum ve konferanslarda kātın zararları dile getirildiği gibi çeşitli eserlerde de bu konuya yer verilir (meselâ bk. Mâcid Ebû Ruhayye, s. 361-371).

Fakihler, uyuşturucu maddelerin haramlığında ittifak etmekle birlikte hükmün illeti ve delillendirilmesi yönünden farklı kanaatler belirtirler. İbn Teymiyye ve Zerkeşî gibi birçok âlim esrar, afyon vb. uyuşturucu maddeleri şaraba kıyaslamış, onların da sarhoş edicilik vasfına sahip olduğunu söyleyerek, “Her müskir haramdır” hadisi kapsamında (Müslim, “Eşribe”, 67-75) değerlendirmiştir. Ayrıca, “Hz. Peygamber müskir ve müfettir olan her şeyi nehyetti” hadisinde geçen (Müsned, VI, 309; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5) müfettir “gevşeklik veren ve uyuşturan şey” anlamına geldiğinden esrar ve afyonun da bu hadisin kapsamında yer aldığı ifade edilmiştir. Aynı âlimler şarabın yol açtığı kötülüklerin bu maddelerde fazlasıyla bulunduğunu, mizacı bozduğunu, deliliğe ve çeşitli ahlâksızlıklara sebebiyet verdiğini vurgulamışlardır. Öte yandan Şehâbeddin el-Karâfî söz konusu maddelerin ifsat edici ve uyuşturucu niteliklerine rağmen müskir sayılmadığını, etkilerinin farklı olduğunu, dolayısıyla şaraba kıyaslanamayacağını ileri sürmüştür (el-Furûķ, I, 374-381). Bu görüş farklılıklarının fer‘î hükümler açısından bazı neticeleri vardır. Karâfî bu maddelerin yenilmesi halinde had cezası değil ta‘zîr cezası verileceği, maddelerin necis sayılmadığı, dolayısıyla üzerinde taşıyanın namazının sahih kabul edileceği kanaatindedir. Müskir olarak görenlerin bir kısmı da bu konularda Karâfî gibi düşünürken İbn Teymiyye ve ondan sonra gelen Hanbelîler adı geçen maddelerin necis olduğunu, üzerinde taşıyanın namazının bâtıl sayılacağını, sarhoş etmeyecek kadar az miktarda alınsa bile had cezası (içki haddi) verileceğini ve helâl görenlerin tekfir edileceğini söylerler. Ancak İbn Teymiyye benc kullanımını haram saymakla birlikte müskir maddelerden addetmez ve onu kullanan için ta‘zîr cezası öngörür. Temizlik konusunda sıvı ve katı olması veya ham durumda bulunması ile kavrulma gibi bir işlemden geçirilmesi arasında ayırım yaparak sıvı halde veya işlenmiş olanı şaraba kıyasla necis kabul eden görüşler de vardır. Dolayısıyla cumhura göre bu maddeler kural olarak temizdir ve kullanana içki haddi değil ta‘zîr cezası uygulanır; helâl gören dalâlet üzere bulunmakla birlikte tekfir edilmez. Tedavi amacı dışında kullanılan uyuşturucunun etkisinde iken geçirilen namazların kazâ edilmesi

gerektiği hususunda görüş birliği vardır. Uyuşturucu etkisinde namaz kılınması halinde müskir görüşünde olanlara göre bu namazın iadesi veya kazâsı gerekir.

Bu tür maddelerin sarhoşluk yahut uyuşturma derecesine varmayan az miktarda kullanımı konusunda da farklı görüşler vardır. Bunları müskir kabul eden âlimler kullanıma cevaz vermezken bazıları, bağımlılık yapmayacak ve zarar vermeyecek kadar az miktarda kullanımının câiz olabileceğini söylemişlerdir. Ancak bu görüşün ileri sürüldüğü dönemlerde bu maddelerin tabii ve ham halde kullanılmasına karşılık günümüzde birçok maddenin az miktarda kullanımının bile bağımlılığı başlattığından veya daha etkili uyuşturuculara basamak teşkil ettiğinden ikinci görüşün isabetsiz sayıldığı ve sedd-i zerâi‘ kaidesine dayanarak az miktarda alınmasının da menedilmesi gerektiği söylenebilir. Öte yandan çeşitli ağır vak‘aları tedavide zorunlu olması gibi istisnaî hallerde bu maddelerin tabiplerce gerekli görülen miktarda kullanılabileceği genel kabul görmüştür. Ayrıca bağımlının tedavisinde hastanın tedrîcî şekilde vazgeçmesini sağlamak amacıyla tabip kontrolünde azaltılarak verilebilir. Burada hastaya uyuşturucu verilmesi muztar kalan kişinin haram şeyden ölmeyecek kadar yiyip içmesine izin verilmesi gibidir. Fakat eski dönemlerden beri tedavi amacıyla dahi kullanılmasına cevaz vermeyenler de vardır, gerekçeleri de haram bir maddeyle tedaviyi nehyeden hadislerdir (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 11).

Uyuşturucu maddeleri kullanan kişilerin maddenin etkisinde kaldıkları süre içinde

tasarruflarının hükmü de ele alınmıştır. Cezaî mesuliyetleri bulunduğu, bir mala zarar vermeleri halinde tazminle yükümlü oldukları ittifakla kabul edilirken diğer tasarruflarında görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîler’de müteahhir dönemlerde ağırlık kazanan görüşe göre talâkın geçerliliği kabul edilmiştir. Bunun gerekçesi caydırıcılığın sağlanması ve kişinin kendi mâsiyetinin neticesine katlanmasıdır. Alım satım, yemin, şahitlik ve ikrar gibi tasarrufları konusunda da farklı görüşler vardır. Hemen her mezhepte mevcut bir kavle göre bu halde kişinin aklî dengesi yerinde sayılmadığından talâk dahil tasarrufları geçersiz sayılmıştır. Esrar kullanan kimsenin imamlık yapıp yapamayacağı da tartışılmış, İbn Teymiyye böyle kişilerin imam olamayacağını ve azledilmeleri gerektiğini

söylemiştir (Mecmûᶜatü'l-fetâvâ, XXIII, 202-204).

Bu tür bitkilerin ekimi ve ticaretinin yapılması konusunda klasik dönemde tamamen yasaklama veya az miktarda alım satımına izin verme şeklinde görüşler mevcuttur; az miktarına cevaz verenler bunun meşrû amaçla satılmasını vurgulamışlar, keyif verici olarak kullanacağı bilinen kimselere satışını câiz görmemişler, bu şekilde satış yapan kimselere ta'zîr cezası öngörmüşlerdir. Ancak günümüzde uyuşturucu ticaretinin yol açtığı büyük yıkım dolayısıyla uyuşturucuların şaraba kıyaslanamayacağı, bu sebeple içki haddi yerine ta'zîren katil gibi daha ağır cezaların verilmesini savunanlar olduğu gibi suçun hirâbe veya bağy haddi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır (Abdullah b. Sâlih el-Hadîsî, s. 477-478). Zamanımızda bu görüşleri benimseyen bir kısım ülkelerde uyuşturucu kaçakçılarına idama kadar varan ağır cezalar verilmektedir.

Fıkıhta genel bir kural olarak bir haramı işleyen kadar onu işlemeye teşvik eden veya üretim, taşıma, satış gibi çeşitli şekillerde işlenmesine yardım edenler de o harama ortak sayılır ve bundan menedilmeleri gerekir. Günümüzde uyuşturucu kullanımı bireysel bir sorun olmaktan çıkmış, bütün ülkeleri ve toplumları tehdit eden bir boyuta ulaşmıştır. Büyük yatırım gerektirmeden yüksek kârlar elde etmeyi sağlayan uyuşturucu ticaretinin bir yandan silâh satışı, fuhuş ve kumar sektörleriyle, bir yandan da mafya, terör ve sömürgecilik faaliyetleriyle iç içe geçtiği, bazı ülkelerin ekonomisine hâkim olduğu ve uyuşturucu ile mücadelenin hemen her ülkenin ana gündeminde yer aldığı görülmektedir. Mevcut şartlarda uyuşturucuyla mücadelenin sonuç verebilmesi için konunun eğitimden sağlığa, güvenlikten uluslar arası ekonomik ve diplomatik ilişkilere kadar çok boyutlu olarak ele alınması ve gerçekçi adımların atılması kaçınılmazdır.

İnsanın dünya ve âhiret mutluluğu İslâm'ın ana hedefini teşkil ettiğinden din, can, akıl, nesil ve mal emniyetinin sağlanması şeklinde özetlenen temel prensipler çerçevesinde düşünüldüğünde, sadece alkollü içkilerin değil beden ve ruh sağlığını tehdit eden her zararlı maddenin yasaklanmasının söz konusu prensiplerin gereği olduğu âşikârdır. Aklî ve ruhî dengeyi bozan, kişinin iradesini elinden alan, düşünme gücünü yok eden, bedenini

harap eden, dolayısıyla hem yükümlülüklerini yerine getirmesini engelleyen hem de kötülükler karşısında zaafa düşüren uyuşturucu maddelerin ve yeryüzünde fesat çıkarma kapsamında yer alan uyuşturucu ticaretinin haramlık hükmünü alması tabiidir. Ancak bu hükmün beklenen sonucu verebilmesi için yukarıda kısmen temas edilen çok boyutlu önleyici ve ıslah edici tedbirlerin alınması gereklidir.

Erken dönemlerden itibaren bitki ve ilâçlara dair eserlerde bu konuya yer verildiği gibi özellikle Memlükler döneminden itibaren klasik fıkıh eserlerinde, fetva kitaplarında da konu ele alınmış, ayrıca müstakil çalışmalar yapılmıştır (bir liste için bk. Rosenthal, s. 5-18; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 436-437). Bedreddin ez-Zerkeşî, Akfehsî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin eserleri gibi konuyu nisbeten genişçe işleyen eserlerden bir kısmı basılmıştır. Ebû Bekir el-Bedrî'nin Râḥatü'l-ervâḥ (Rosenthal, s. 13-15), Kemalpaşazâde'nin Risâle fî ḥurmeti'l-afyûn ve'l-benc (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 453, vr. 85b-88b) ve Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Ẓıllü'l-ʿarîş fî menʿi ḥilli'l-benc ve'l-ḥaşîş (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2718, vr. 2-16) adlı risâleleri gibi bazıları ise henüz yazma halindedir. Modern dönemde konuyu çeşitli açılardan ele alan çok sayıda ilmî çalışma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/ 1988, VI, 153; Ebû Bekir er-Râzî, el-Ḥâvî (nşr. Heysem Halîfe Tuaymî), Beyrut 1422/2002, I, 92, 158, 159, 165, 199, 214, 369; II, 10, 38, 50; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb (nşr. İdvâr el-Kaş), Beyrut 1413/1993, I, 329, 434-435, 711, 733; II, 861, 879, 1606; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 176; XXIV, 9, 17, 18, 29, 34; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 92, 93; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, I, 374-381; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-raʿiyye (nşr. Beşîr M. Uyûn), Dımaşk 1405/1985, s. 116-120; a.mlf., Mecmûʿatü'l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, X, 253; XIV, 260-261; XVIII, 198;

XXIII, 202-204; XXXIV, 125-126, 127-129, 130-136, 139-141; Bedreddin ez-Zerkeşî, Zehrü'l-ʿarîş fî taḥrîmi'l-ḥaşîş (nşr. Seyyid Ahmed Ferec), Mansûre 1407/1987; Akfehsî, İkrâmü men yeʿîş bi-taḥrîmi'l-ḫamr ve'l-ḥaşîş (nşr. M. Fâris - Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî), Beyrut 1415/1995, s. 269-306; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 126-129; İbn Hacer el-Heytemî, Taḥẕîru's-s̱iḳāt min ekli'l-küfte ve'l-ḳāt (a.mlf., el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye içinde), Kahire 1357/1938, IV, 223-234; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-Muhtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 128, 204; II, 17; IV, 245-246; Mahmûd b. Pîr Muhammed el-Fenârî, Risâle fî beyâni ḥurmeti'l-ḥaşîş ve'l-afyûn, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3675, vr. 39a-40a; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 187; V, 234-235; VI, 171, 189; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak: İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü (s. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 77-78; Şevkânî, el-Baḥs̱ü'l-müsfir ʿan taḥrîmi külli müskir ve müftir (el-Fetḥu'r-rabbânî min fetâva'l-imâm eş-Şevkânî içinde, nşr. M. Subhî b. Hasan Hallâk), San'a 1423/2002, VIII, 4177-4214; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, IV, 445-447; VI, 75-78; X, 40-45; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, Ḳamʿu'ş-şehve ʿan tenâvüli't-tünbâk ve'l-küfte ve'l-ḳāt ve'l-ḳahve (Mecmûʿatü sebʿati kütübin müfîde içinde), Kahire 1358/1940, s. 135-140; Fr. Rosenthal, The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society, Leiden 1971; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 45, 69, 144-146, 149; Mâcid Ebû Ruhayye, el-Eşribe ve aḥkâmühâ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1400/1980, s. 337-384; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Fıḳhü'l-eşribe ve ḥaddühâ, Kahire 1406/1986, s. 333-430, 479-514; G. D. Walters, Drugs and Crime in Lifestyle Perspective, Thousand Oaks 1994; P. B. Stares, Global Habit: The Drug Problem in a Borderless World, Washington 1996; Ahmet Yılmaz, İslâm Hukukunda Uyuşturucu Madde Suçları ve Cezaları (yüksek lisans tezi, 1997), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Muʿcemü'l-mevżûʿâti'l-maṭrûḳa fi't-teʾlîfi'l-İslâmî ve beyânü mâ üllife fîhâ, Ebûzabî 1420/2000, I, 436-437; Yusuf Yaşar, Uyuşturucu Madde Ticareti Suçları (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. Matthee, The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900, Princeton 2005, s. 74, 83, 97-116, 207-221, 253-254, 293-295, 303; Selma Tibi, The Medicinal Use of Opium in Ninth-Century Baghdad, Leiden 2006, s. 170-179; Ahmet T. Karamustafa, Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş

Toplulukları, 1200-1500 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2007, s. 68, 71, 76, 79, 88, 89, 93; İsmail Karagöz, Sigara, Alkol, Uyuşturucu, Zararları ve Dinî Hükmü, Ankara 2008; Ümit Akciğer, A Comparative Analysis of Drug Use Patterns and Multilevel Risk Factors Between Turkish and American Drug Users (yüksek lisans tezi, 2008), University of Baltimore; Cahit Babuna - Nevzat Bayhan, Uyuşturucu, Bağımlılık Afeti ve Sorunları, İstanbul 2009; Uğur Kömeçoğlu, “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusallık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri”,

Osmanlı Kahvehaneleri (haz. Ahmet Yaşar), İstanbul 2009, s. 45-80; Miri Shefer-Mossensohn, Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700, Albany 2009, s. 39-45, 157; Nevzat Tarhan - Serdar Nurmedov, Bağımlılık: Sanal veya Gerçek, İstanbul 2011; M. H. Sheard, “Clinical Pharmacology of Aggressive Behavior”, Clinical Neuropharmacology, XI/6 (1988), s. 483-492; “Naẓratü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ile’l-muḫaddirât”, Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1408-1409/1988, s. 11-82; Suûd b. Abdülazîz et-Türkî, “el-ʿAvâmilü’l-müʾeddiye ilâ teʿâṭî’l-muḫaddirât ve’l-manẓûrü’l-İslâmî li-muvâ-cehetihâ”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 1, Riyad 1409/ 1989, s. 417-472; Abdullah b. Sâlih el-Hadîsî, “Taḳrîr ʿan nedveti âṣâri ṣudûri’l-emri’s-sâmî bi-ḳatli müherribi’l-muḫaddirât”, a.e., s. 475-484; Mustafa Köylü, “Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 28, Samsun 2010, s. 5-36; M. Meyerhof, “Bandj”, EI^2 (İng.), I, 1014; “Taḫdîr”, Mv.F, XI, 33-38; Mehrân Efşârî, “Beng”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1377/1999, IV, 321-331; Murtaza Kerîmîniyâ, “Beng”, a.e., IV, 331-332.

Tuncay Başoğlu

UYVAR

Slovakya'da tarihî bir şehir.

Slovakça Nové Zámky, Almanca Neuhäusel, Latince Castelnuovo ve Türkçe'de Uyvar adıyla bilinen şehrin çekirdeğini 1545'te Tuna nehrinin kollarından Nitra suyu kıyısında Osmanlı akınlarına karşı Estergon başpiskoposu tarafından inşa ettirilen ve Macarca Érsek Ujvár denilen küçük bir kale (palanka) oluşturur. Osmanlılar'ın XVI. yüzyılın ortalarına doğru bu kesimdeki baskılarını arttırmaları üzerine bu küçük kale dönemin "yıldız kale" sistemine göre yenilendi ve güçlendirildi. 1573'te başlayan inşaat, 1585'te tamamlandı. Kale son şeklini 1663 yılında aldı. Bu dönem boyunca özellikle Uzun savaşlar sırasında (1593-1606) Osmanlılar burayı ele geçirmeye çalıştı. 1662'de başlayan Osmanlı-Habsburg savaşları Uyvar'ı Osmanlı hedefi haline getirdi. Sefere çıkan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa yolu üzerindeki Györ (Yanıkkale), Komarno (Komaran) ve Uyvar gibi üç kuvvetli istihkâm arasında uzun istişarelerin ardından Uyvar'ı seçti. Osmanlı ordusu 17 Ağustos 1663'te burayı kuşattı. Şiddetli çarpışmalar 26 Eylül'e kadar sürdü. Kaleyi savunan Adam Forgács'ın halkın serbestçe dışarıya çıkması karşılığında teslim olmasıyla Uyvar Osmanlı idaresi altına girdi. Osmanlılar kalede önemli miktarda asker bıraktılar, surları da onardılar. Vasvar Antlaşması ile (9 Ağustos 1664) buradaki Osmanlı hâkimiyeti tasdik edildi.

Uyvar Osmanlı idaresine girince aynı adlı eyaletin merkezi haline getirildi. Eyaletin ilk beylerbeyiliğine kalenin alınmasından sonra 4000 askerle burada muhafazada kalan Kurd Mehmed Paşa tayin edildi. 1074 Rebîülâhirinde (Kasım 1663) Vezir Sarı Hüseyin Paşa, Uyvar muhafızlığına getirildi ve 1664 Mayısına kadar görev yaptı. Ardından Küçük Mehmed Paşa onun yerini aldı. Uyvar Kalesi fethini takip eden yıllarda (1075/1664-65) ve sonrasında Macaristan ve Balkan ülkelerinden getirilen sipahilerle güçlendirildi ve tam bir askerî garnizona dönüştürüldü. Ayrıca ticarî faaliyet desteklendi; Balkanlar'dan gelen müslüman tâcirler Uyvar'da küçük bir koloni meydana getirdi. Uyvar pazarı hareketlendi. Bu durum yerleşmeyi destekledi. Bunun sonucunda Uyvar'da giderek müslüman sivil nüfus arttı.

Bunların çoğunluğunu asker aileleri oluşturuyordu ve şehrin varoş kesiminde oturuyorlardı. Pek çok asker bölgedeki kadınlarla evlenmişti.

Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa şehre ayrı bir önem verdi ve kale surları yanında birçok binayı tamir ettirdi. Evliya Çelebi'ye göre kalenin merkezi kare şeklinde idi ve batı tarafında kale kumandanının iki katlı sarayı vardı. Güney tarafında yer alan iki katlı bina kütüphane ve mektep olarak hizmet veriyordu. Kalenin kuzey tarafında başpiskoposun iki katlı sarayı mevcuttu. Bu saray Uyvar'daki Osmanlı paşasının ikametgâhı haline getirildi. Saraylar taştan yapılmış, alt katın bölümleri Türkler tarafından dükkân şeklinde düzenlenmişti. Kalede üç kilise yer alıyordu. En büyüğü ve en eskisi daha sonra IV. Mehmed adına camiye çevrildi. İkinci kilise Vâlide camiine dönüştürüldü. Fransisken kilisesi kendileri tarafından Halvetî tarikatına mensup dervişlere verildi.

Osmanlı döneminde kale içinde Mîrimîran, Saat, Kenîse Cami, Hünkâr Cami, Yûsuf Paşa Tabyası, Paşa ve Tophane adlı mahallelerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi kale içinde yirmi sokak ve 1800 hâne kapısı saymış, binaların düzgün olduğunu belirtmiştir. Kalenin iki büyük kapısını Beç ve Komaran kapıları diye kaydetmiş, ayrıca kale dışında yeni bir yerleşme yerinin inşa edildiğini, bu varoşun merkezini Fâzıl Ahmed Paşa Camii'nin teşkil ettiğini eklemiştir. Osmanlılar, Uyvar merkezli sancağı sekiz idarî bölgeye ayırdılar: Uyvar, Narhid, Barş, Komaran, Hond, Nitra, Jabokrek ve Şele. Buranın adlî ve kazâî işlerinden Uyvar kadısı sorumluydu. Bütün eyalette cizye ödeyen köy sayısı 470 olarak hesaplanmıştı. Narhid on altı, Barş 118, Komaran otuz üç, Hond altmış altı, Nitra 194, Jabokrek sekiz ve Şele seksen beş köye sahipti. Doksan yedi köy terkedilmişti.

Osmanlılar'ın giderek Girit'teki Kandiye kuşatmasına ağırlık vermeye başlaması, Uyvar'daki garnizonun yanı sıra Macaristan'daki Osmanlı asker sayısının da azaltılmasına ve buraya kaydırılmasına yol açtı. Bu durum Habsburglar'ın lehine bir gelişme oldu. Habsburglar, Nitra suyunun batısındaki Váh nehri boyunca yeni kaleler inşa ettiler veya eski kaleleri güçlendirdiler. Vasvar Antlaşması'nda adı geçen Leopoldstadt ve Gutta'ya ilâveten yeni askerî istihkâmlar yaptılar. Bunlar Osmanlı idaresi ve sipahilerinin Váh nehrinin sağ, Váh bölgesinin orta kısımlarından, Nitra

nehri vadisiyle Hron vadisinin yukarı kesiminden vergi toplamasını engellediler. Bu durum giderek önemli bir gerginliğe yol açtı. Sınır boylarında iki taraf arasında çarpışmalar başladı. Girit'teki savaşların sona ermesinin ardından Osmanlılar sınırdaki durumu değiştirmek için Uyvar garnizonunu güçlendirdiler ve oradaki idareciyi değiştirdiler. Yeni idareci Seydi Mehmed Paşa, 1669'da idam edilen ve Macar soylularına,

imparatorluk askerlerine, özellikle de yönetimi altındaki köylere karşı acımasız tutumuyla bilinen Sührab Mehmed Paşa'nın yerine geçti. Seydi Mehmed Paşa, Osmanlı idaresindeki köylerden vergi toplanmasında titiz davrandı, otoriteyi yeniden kurmaya çalıştı.

Uyvar kesimindeki anlaşmazlıklar ve Habsburglar'ın sınır boyunda yeni kale ve askerî istihkâmlar yapması Osmanlı tarafınca 1683'teki Viyana seferinin başlıca sebebi olarak ilân edildi. Uyvar'da oturan Vali Hasan Paşa, Váh'ta ve diğer bölgelerde Osmanlı idaresini yeniden kurmaya gayret etti. 1683 Haziranının başlarında Uyvar, Lorraine Dükü Charles de Lorraine tarafından kısa süren başarısız bir kuşatmaya mâruz kaldı. Uyvar Valisi Şeyhoğlu Ali Paşa yardıma gelerek kaleyi güçlendirdi. Fakat Viyana bozgununun ardından başlayan süreçte Uyvar müttefik hıristiyan birliklerince kuşatıldı. 7 Temmuz'da başlayan kuşatma sonunda kale ve şehir Habsburg idaresine girdi (19 Ağustos 1685); bölgedeki Osmanlı varlığı sona erdi.

Habsburglar'ın eline geçtikten sonra Uyvar, Estergon piskoposluğunca şehir imtiyazına kavuştu (1691). Fakat burası Katolik Habsburg idaresine karşı isyanların merkezi haline geldi. İmparator VI. Charles, 1724-1725'te âsilerin burada toplanmasını önlemek için surların önemli bir bölümünü yıktırdı. Şehir Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun parçalanmasının ardından ortaya çıkan Çekoslovakya sınırlarına dahil edildi. 1938-1945 yıllarında II. Dünya Savaşı'nda Macarlar'ın kontrolü altına girdi. Fakat müttefiklerin ağır bombardımanına uğradı ve yıkıldı. Savaştan sonra yeniden Çekoslovakya'ya bırakıldı. Çek ve Slovakya'nın ayrılması üzerine Slovakya sınırları içinde kaldı. Günümüzde 40.000'i aşan nüfusuyla Nitra idarî bölümünün sınırları içindedir. Önceleri Macarlar çoğunluğu teşkil ederken 1991'den sonra Slovak nüfusu arttı (% 70). Ayrıca burada Almanlar da yaşamaktadır. Sanayi tesisi olarak makine ve gıda sanayii ile

elektrikli ev aletleri yapımından söz edilebilir. Tarihî kalesinin yalnızca bir parçası günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 653, 698; BA, MAD, nr. 1037, 4016; Ortelius redivivus et Continuatus, Frankfurt 1665, II, 198-216, 246-273, 309-326; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 74-92; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 278-364; Hungarisch-Türkische Chronik, Frankfurt-Leipzig 1684, s. 567-573; Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-tevârîḫ, Bibliothèque Nationale, Suppl. turc, nr. 506, vr. 5b-95a; Silâhdar, Târih, I, 235-298; Râşid, Târih, I, 25-55; Mustafa Zühdî, Târîh-i Uyvâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2488, vr. 2a-3b, 7a-10b; Mehmed Necati, Târîh-i Feth-i Yanık (Uyvar), TSMK, Revan Köşkü, nr. 1308, vr. 7a-20a; Montecuccoli, Mémoires de Montecuccoli généralissime des troupes de l'Empereur, Strasbourg 1735, s. 394; Die Hauptrelation des kaiserlichen Residenten in Constantinopel Simon Reniger von Reningen 1649-1666 (ed. V. A., Veltzé), Wien 1900, s. 59-169; Descriptio Tartaricae depopulationis in anno 1663 (ed. E. Marecková-Štolcová), Bratislava 1969, s. 125-140; M. Matunák, ^ivot a boje na slovensko-tureckom pohraničí, Bratislava 1983, s. 215-298; J. Blašković, Érsekujvár és vidéke a török hodoltság korában, Budapest 1989; a.mlf., "Das Sultansdekret (Sünurnâme) über das Vakf im Bezirk Nové Zámky", Ar.O, sy. 42 (1974), s. 300-309; a.mlf., "Sadrıazam Köprülüzade (Fazıl) Ahmed Paşa'nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665" (trc. M. Tayyib Gökbilgin), TED, sy. 9 (1978), s. 293-342; a.mlf., "The Period of Ottoman-Turkish Reign at Nové Zámky (1663-1685)", Ar.O, sy. 54 (1986), s. 105-130; a.mlf. - V. Kopčan, "Türkische Briefe und Urkunden zur Geschichte des Eyalet Nové Zámky", AAS, sy. 22 (1986), s. 107-124; sy. 23 (1988), s. 157-170; sy. 24 (1989), s. 107-124; sy. 25 (1990), s. 143-157; V. Kopčan, "Ottoman narrative sources to the Uyvar expedition 1663", a.e., sy. 7 (1971), s. 89-100; a.mlf., "Osmanische Provinz Nové Zámky (Eyâlet-i Uyvâr)", a.e., sy. 21 (1985), s. 147-164; Ahmet Şimşirgil, "Uyvar Eyaleti", Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri, İzmir 2000, s. 319-333; a.mlf., "Kızıl Elmanın Muhafızları: Osmanlı Uyvar'ında Resmî

Görevli ve Hizmetliler", MÜTAD, sy. 11 (2002), s. 71-99; J. Kabrda, "Kanunname novozamockeho ejaletu", Historica Casop, sy. 12 (1964), s. 186-214.

Vojtech Kopcan

UZ, İsmail Kâzım

(1873-1943)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul Fatih'te Draman semtinde doğdu. Doğum yılı pek çok eserde 1872 olarak kaydedilmişse de Başbakanlık Arşivi'ndeki belgede 1873 yılı bulunmaktadır. Posta ve Telgraf Nezâreti ambar memurlarından İşkodralı Mustafa Ağa'nın oğludur. İbtidâîyi bitirdikten sonra Fâtih Askerî Rüşdiyesi'ne devam etti. Bu sırada babasının vefatı üzerine öğrenimini Dârüşşafaka'da sürdürdü. Buradan mezuniyetinin (1892) ardından Posta ve Telgraf Nezâreti Muhasebe Kalemi'nde göreve başladı. Bir süre sonra gümüş iftihar madalyasıyla ödüllendirildi. Ta'lîm-i Mûsikî yahut Mûsikî Istılâhâtı adlı eserinin yayımlanması dolayısıyla 30 Temmuz 1893'te alındığı Muzıka-i Hümâyun'daki görevi 13 Mart 1895 tarihinde istifa edinceye kadar devam etti. Ardından Maarif Nezâreti'nde kırk yıla yakın bir süre çalıştı. İlk görevi Ankara Mektebi İdâdîsi Türkçe, coğrafya ve defter tutma usulü muallimliğidir. 20 Ocak 1896'da İstanbul'da Topkapı Merkez Rüşdiyesi Türkçe, Farsça ve matematik muallimliğine getirildi. 10 Ekim 1898 - 27 Temmuz 1901 tarihlerinde Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi kâtip muavinliği yaptı. 14 Kasım 1900'de Mercan İdâdîsi hesap ve hendese muallimliği, 1 Mart 1901'de Rasathâne-i Âmire kâtipliği görevlerinde bulundu. 13 Eylül 1898 - 14 Eylül 1902 tarihleri arasında Dârüşşafaka'da sekizinci sınıfa mekanik, altıncı sınıfa fahrî olarak cebir dersleri okuttu. 15 Eylül 1902'de cebir muallimliğinin yanı sıra Mercan İdâdîsi'n-de de hendese ve hesap dersleri verdi. 22 Ekim 1903 tarihinde Dârüşşafaka'daki cebir dersini bırakıp yine fahrî olarak Farsça muallimliği yaptı. 14 Aralık 1905'te Dârüşşafaka'daki muallimliğinden ayrılmasının ardından 29 Mart 1906'da Maarif Nezâreti Sicill-i Ahvâl Şubesi mümeyyizliğine getirildi. 3 Mart 1905'te rütbesi "sâniye"ye yükseltildi. Mercan İdâdîsi'nde devam eden görevine 14 Ocak 1909'da Topkapı Rüşdiyesi kıraat ve ma'lûmât-ı medeniyye muallimliği ilâve edildi. 1 Eylül 1909'da Mekâtib-i Rüşdiyye müfettişliği görevi yanında iki ay sonra İstanbul İdâdîsi'nde hesap muallimliğiyle vazifelendirildi.

1 Kasım 1909'da Maarif Nezâreti'ndeki görevinden ayrıldı. Daha sonra Vefâ İdâdîsi ve Bezmiâlem Kız Sultânîsi'nde ders vermeye devam etti. 9 Ocak 1943'te Suadiye'deki evinde vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'nda defnedildi.

Muallim Kâzım Bey ve Sakallı Kâzım Bey diye de anılan İsmail Kâzım Uz döneminin önemli eğitimci ve mûsikişinasları arasında yer almıştır. İlk mûsiki bilgilerine Dârüşşafaka'da hocası olan Zekâi Dede'nin evindeki meşklerle başlamış, bu çalışmaları hocasının vefatına kadar (1897) on yıl devam etmiştir. Nazarî bilgilerin yanı sıra pek çok eser ve özellikle Mevlevî âyinlerinin hemen tamamını meşketmiş, bu arada Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den faydalanmıştır. Batı mûsikisini Muzıka-i Hümâyun'daki hocalığı sırasında öğrenmiştir. Aynı zamanda Rifâiyye ve Sa'diyye tarikatları muhibbi olan İsmail Kâzım Bey Mevlevî idi. Düzenli şekilde devam ettiği Bahariye Mevlevîhânesi'nde mukabele günleri bariton sesiyle mutripte yer alırdı. Üsküdar Mûsiki Cemiyeti'nin hoca kadrosunda bulunmuş, Osman Şevki Uludağ ve Rauf Yektâ Bey ile kurdukları Mûsiki Federasyonu ile Koska semtinde açtığı Dârülmûsikî dershanesinde mûsiki faaliyetlerini devam ettirerek pek çok talebe yetiştirmiştir. Sadettin Kaynak, Sadi Hoşses, Selahattin Pınar, Faruk Ârifî Emhaz ve Şükrü Tunar bunlar arasında yer alır.

Mehmed Âkif Ersoy'un İstiklâl Marşı'nı besteleyen ve hüseynî-bûselik adıyla bir makam terkip eden Kâzım Bey âyin, durak, ilâhi, operet, peşrev, saz semâisi, beste, şarkı ve marş formlarında 200 civarında eser bestelemiştir. Bunlardan yetmiş yedi adedinin listesini Yılmaz Öztuna vermektedir. Sultâniyegâh makamındaki Mevlevî âyinini 1898'de Hâfız Musullu Osman Dede Efendi'nin ısrarı üzerine bestelemiştir. "Rüzgâr uyumuş, ay dalıyor, her taraf ıssız" mısraıyla başlayan hüzzam, "Gam seni terk eylemez, sen eyle terk-i gam biraz" mısraıyla başlayan şedaraban şarkıları; "Düştü vaktâ ki rahm-i mâderden Osman âşikâr" mısraıyla başlayan Şehzade Osman Marşı; "Sen kutb-i muallâsın yâ Hazreti Sa'deddin" mısraıyla başlayan uşşak, "Subh u şâm aşkınla cânan gözleri hep ağladı" mısraıyla başlayan hüseynî, "Cihanda en büyük ni'met saâdet yâ Resûlallah" mısraıyla başlayan hüzzam ilâhileri eserlerinden birkaçıdır. Mûsikiyle ilgili eserleri şunlardır: 1. Ta'lîm-i Mûsikî yahut Mûsikî Istılâhâtı (İstanbul 1310; Türk mûsikisinin ilk sözlüğü kabul edilen eser, Gültekin

Oransay tarafından sadeleştirilerek bazı ilâvelerle 1964'te Ankara'da, aynı yıl İbrâhim ed-Dakūkī tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Bağdat'ta yayımlanmış, yine İbrâhim ed-Dakūkī'nin esere el-Müstedrek adıyla yazdığı zeyil 1965'te Bağdat'ta neşredilmiştir). 2. Notalı Mektep Şarkıları (İstanbul 1330). 3. Osmanlı Gençlerine Tuhfe (İstanbul 1333). 4. Mûsikî Nazariyatı (İstanbul 1339). 5. İbtidâî Nota Dersleri (İstanbul 1332, 1333, 1334). Ayrıca Kavâid-i Fârisî adlı bir eseri neşredilmiş (İstanbul 1315), mûsiki konulu Hayâtü'l-ervâh adlı kitabı ise henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zekâîzâde Ahmed [Irsoy], "Kâzım Uz Bey", Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1939, XVIII, 928; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 211-212; Muhiddin Nalbantoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964, s. 168; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 175-179; Yusuf Ömürlü - Dinçer Dalkılıç, İlâhiyât-ı Ken'an, İstanbul 1988, s. 38-39, 70-71, 82-83, 112-113, 140-141; Töre, İlâhîler, VIII, 427; IX, 227, 229, 242, 243; Özalp, Türk Mûsikisi Tarihi, II, 118-119; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Musikî Literatürü, İstanbul 2003, s. 235-239; Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi, Ankara 2006, II, 463-464; Mehmed Altun, Özgürlük Notları Milli Marşın Öyküsü, İstanbul 2008, s. 130-131; "Arşiv Vesikaları. Başbakanlık Arşivi. Muallim Kâzım (Uz)'un Resmî Haltercümesi Sureti", MM, sy. 267 (1971), s. 14, 19.

Nuri Özcan

UZEYR

(bk. ÜZEYİR).

UZİCE

(bk. ÖZİÇE).

UZLET

(العزلة)

Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlamaya çalışma, münzevi bir yaşam sürme.

Çile, inzivâ ve zühde (asetizm) yer veren dinî geleneklerde uzlet yaşantısı ruhsal olgunluğa ulaşma ve arınmanın bir yolu olarak görülür. Mistik din yorumlarının yaygın olduğu Hint dinleri, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm geleneklerinin yanı sıra Maniheizm gibi gnostik inanç sistemlerinde günahlardan arınmak, gerçeği kavramak ve mânevî olgunluğa erişmek amacıyla uzlet yaşantısına yer verilir. Bütün bu geleneklerde uzletin iki önemli karakteristiği dikkati çeker: Sosyal çevreden ve dünya tutkularından elden geldiğince uzaklaşmak, teemmül ve istiğrakla ruhsal aydınlanmayı amaçlamak.

Uzletle asetizm ve manastır yaşantısı arasında yakın bir ilişki vardır; zira uzlet asetizme dayalı manastır yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Her ne kadar aralarında fark varsa da oldukça erken dönemlerden itibaren birçok gelenekte asetik yaşantının varlığı bilinmektedir. Meselâ eski Yunan'da Pisagorcular, Stoacılar, sofistler, Eleusis misterleri ve Sinikler arasında asetik yaşantıya ver verilmiştir. Hinduizme bağlı bazı akımlarla Jainizm'de ruhsal arınmayı sağlamak ve devam edegelen ruh göçü sürecinde bir sonraki yaşamda daha iyi bir konumda doğabilmek için asetik yaşama önem verilir. Upanişadlar döneminden itibaren Hindu geleneğinde kendini tamamen meditasyona vermek amacıyla toplumdan ayrılarak ormanda yaşayan keşişler mevcuttur. Benzer şekilde Budizm'de de ideal bir dinî hayatın manastırlarda keşiş hayatı sürmekle mümkün olacağı kabul edilir. Yahudilik'te milâttan önce II. yüzyıldan beri düzenli münzevi hayatın varlığı bilinmektedir. Hıristiyanlık'ta da III. yüzyıldan itibaren bu geleneğe yer verilmiştir (bk. KEŞİŞ). Asetik tutum ve davranışlar, hem bu yaşamı sürdüren kişinin kendi günahları hem de diğer insanların günahları için bir kefâret şeklinde kabul edilir. Uzlet, sessizlik ve meditasyonun yanı sıra az

yeme içme ve az uyuma gibi ılımlı bir asetizmi benimseyen keşişlerin çoğunlukta olmasına rağmen kendine eziyet etmeyi ve dünyadan tamamıyla bağımsızlık yolunu seçerek katı asetik yaşantıya yer verenler de vardır. Meselâ “hava giyenler” diye bilinen Jainist akım mensubu keşişler, hiçbir şey yiyip içmeme şeklindeki katı asetizm uygulamakta ve hiçbir canlıyı incitmemek amacıyla tamamen çıplak yaşamayı tercih etmektedir.

İnsanın gerçek benliğini meydana getiren ruhun ilâhî âlemden maddî âleme ve bunun bir parçası olan bedene düştüğünü var sayan, ruhun kurtuluşunun maddî âlemden ve bedenden elden geldiğince uzak durulması gerektiğini düşünen gnostik geleneklerde uzlet yaşantısına önem verilir. Yeryüzü yaşantısı ve beden ruhun hapishanesi, zindanı ve mezarı olarak değerlendirilir. Maniheizm’de ve çeşitli hıristiyan gnostik akımlarda, bu tutsaklığın sürmesi için maddî âlemle bedenin arzu ve

isteklerinin ruhu saptırarak gerçek benliğini kavramasını engellemeye çalıştığına, böylece onun bu hapishane yaşantısına bağlı şekilde varlığını sürdürmesine gayret ettiğine inanılmaktadır. Ruhun, dolayısıyla insanın gerçeğe ulaşması ve kurtulması için dünya yaşantısından, bedenin arzu ve isteklerinden uzak durması, bunun için de uzlet yaşantısına yönelmesi gerekli görülür.

Birçok dinî gelenekte uzlete çekilen kişinin birtakım kurallara uyması, bu yaşamla hedeflenen özel amaçları gerçekleştirme doğrultusunda belirli bir program ve disipline göre yaşaması gerektiği düşünülür. Meselâ uzlette manastır yaşamını tercih eden hıristiyan keşişleri için geçerli olan “Benedictine kuralları” vardır. Budist keşişleri ise “Viyana kuralları”na riayet etmek durumundadır. Yine birçok dinî gelenekte uzlete çekilen kişilerin bu yaşama başlamanın göstergesi sayılan birtakım özel işaretler taşıması gerekir. Bazı geleneklerde özel bir giysi giyilir, saçların uzatılması veya Budist geleneğinde başın tamamen ya da hıristiyan geleneğinde başın tepe kısmındaki saçların kazıtılması gibi hazırlıklar yapılır. Hindu kaynaklarından Rig Veda’da uzun saçlı asetiklerden bahsedilmektedir. Gelenekten geleneğe bazı farklılıklar bulunmakla birlikte uzlet yaşantısında uyulması gereken kuralların başında sessizlik, meditasyon, teemmül, istiğrak, dua, oruç, nefis tezkiyesi ve sebat gelmektedir. Bunun dışında manastırda yaşamaya dayalı uzlet yaşantısında cemaat kurallarına uyma,

disiplin, mutlak itaat ve mürşide bağlanma gibi kurallara uyma zorunluluğu vardır. Bu kurallar genellikle insanların kişisel arzu ve ihtiraslarını kırma, onları teslimiyet, tevazu ve alçak gönüllülüğe teşvik etme amacına yöneliktir. Bazı dinî geleneklerde uzlet yaşantısının bir ömür sürdürülmesi hedeflenir. Bunun yanında bazı geleneklerde geçici bir süre için uzlete çekilme uygulamalarına da rastlanır. Meselâ Tayland'da gençler, olgunlaşma dönemine geçişi sembolize eden kısa süreli bir keşiş yaşantısı tecrübesi geçirir. Yine Hinduizm'deki "aşram" kavramı geçici bir keşişlik yaşantısını tanımlamakta ve tam keşişliğe bir geçiş dönemini ifade etmektedir.

En azından Hâkimler döneminde ortaya çıkan Nazirîler (Sayılar, 6/1-21) bilindiği kadarıyla ilk münzevi yahudilerdir. Şarap gibi bazı içeceklerden ve evlilikten uzak durarak kendilerini Tanrı'ya adayan Nazirîler'in (Sayılar, 6/8) daha geç versiyonu milâttan önce II. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilen Essenîler'dir. Ölüdeniz civarındaki mağaralarda yaşayan bu yahudi tarikatı mensupları, gerek münzevi yaşayışları gerekse dinî inançları bakımından geleneksel Yahudilik'ten oldukça farklıydı. Talmud'da da Simeon ben Yohai ve Rabbi Zeira gibi münzevi yahudi rabbilere referanslar vardır. Muhtemelen Vaftizci Yahyâ da Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde münzevi yahudi gruplarının liderlerindendi. Özellikle milâttan sonra 70 yılında başlayan ikinci diasporadan sonra Yahudilik'te münzevi eğilimler artmıştır. VII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Îseviyye, Yudganiyye, Karâîlik gibi yahudi mezhepleri bu psikolojinin sonucudur. XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa'da yaygınlaşan Hasidizm yahudi uzlet hayatının modern versiyonunu oluşturur. Hıristiyan geleneği açısından Anadolu'da asetik yaşantının Basil (ö. 379) ve kız kardeşi Macrina'nın faaliyetleriyle yaygınlık kazandığı düşünülür. Basil'in kardeşi olan Gregory (ö. 395) yazdığı eserlerle ilk büyük monastik teolog sayılmış, İstanbul ve X. yüzyıldan itibaren Yunanistan'daki Athos (Aynaroz) dağı hıristiyan asetizminin birer merkezi haline gelmiştir. Hıristiyan asetikler Doğu Avrupa'nın hıristiyanlaştırılmasında aktif rol oynamıştır. İstanbul'un Türkler tarafından fethi ve 1917 Rus İhtilâli gibi bazı olaylar hıristiyan asetizmi açısından olumsuz etkiler bırakmıştır.

Asetizme önem verilen Budizm'de Buda (Buddha) sonrası dönemde manastır yaşamı Budizm'in temel kurumunu teşkil etmiş ve keşişler doğru

inancın gerçek temsilcileri kabul edilmiştir. Başlangıçta gezgin asetikler görünümünde olan ve dilenmeye önem veren Budist asetizmi, sonradan "vihara" denilen manastırlarda ya da "guha" denilen mağaralarda cemaat şeklinde yaşamı temel almıştır. Budizm'de Sangha teşkilâtı bünyesinde erkek keşişlere "upâsakas" (bhikkhu), kadın keşişlere "upâsikas" (bhikkhuni) adı verilmektedir. Asetik yaşama giriş iki aşamada meydana gelmekte, yedi ya da sekiz yaşlarında adaylık töreniyle keşiş yaşantısına başlanmakta, yirmi yaşında tam giriş töreniyle kişi bhikkhu ya da bhikkhuni olarak kutsanmaktadır. Asetikler başlarını kazımakta, yöresine göre portakal, sarı, kahverengi, kırmızı, gri ya da siyah keşişlik elbisesi giymekte ve sadaka taşı taşımaktadır.

Uzlet yaşantısına yer veren bütün dinî geleneklerde asetik yaşam süren kişinin elden geldiğince dünyevî hayatla ilgisini en az düzeye indirmesi istenir. Öyle ki Jainizm ve Maniheizm gibi dinlerde uzlete çekilmenin en ideal örneğini ancak azizler ya da seçilmişler ortaya koyabilir. Meselâ Maniheizm'de seçilmişlerin ağız, el ve cinsel yaşama yönelik üç mühre sıkı sıkıya bağlanması beklenir. Dolayısıyla bunlar et ve şaraptan, yalandan, sahtekârlıktan, her türlü kötülükten, iş yapmak suretiyle doğaya zarar vermekten ve cinsellikten uzak durmak zorundadır. Yaşamlarının genelini dua, ibadet ve oruçla geçirmek durumundadır ve yalnızca bitkisel (vejeteryan) diyet yapabilirler. Bazı erken dönem hıristiyan asetiklerle Budist, Jainist ve Hindu asetikler de et yemeye karşı çıkarak bitkisel diyeti uygun görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

H. Jonas, The Gnostic Religion, Boston 1958, s. 62-63; E. R. Hardy, "Asceticism", A Dictionary of Christian Ethics (ed. J. Macquarrie), Philadelphia 1967, s. 20-21; a.mlf., "Monasticism", a.e., s. 216-217; E. M. Yamauchi, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge 1970, s. 31-34; M. Eliade, A History of Religious Ideas (trc. W. R. Trask), Chicago 1978, I, 235-238; K. Rudolph, Gnosis: The Nature of and History of an Ancient Religion (trc. ve ed. R. McLachlan Wilson), Edinburgh 1983, s.

257-258; M. Southwold, Buddhism in Life, Manchester 1983, s. 214-218; P. Harvey, An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices, Cambridge 1990, s. 217-243; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, Millvood 1991, s. 291-294; Documents of the Christian Church (ed. H. Bettenson), Oxford 1992, s. 116-132; J. A. Montgomery, "Ascetic Strains in Early Judaism", Journal of Biblical Literature, LI/3, New York 1932, s. 183-213; T. C. Hall, "Asceticism (Introduction)", ER, II, 63-69; W. O. Kaelber, "Asceticism", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, I, 526-530.

Şinasi Gündüz

TASAVVUF.

Sözlükte "bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma" gibi anlamlara gelen uzlet, tasavvufta bir zâhidin veya sûfînin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder. Uzlet kavramı için tebettül (el-Müzzemmil 73/8), halvet, vıhdet, inzivâ, infirâd (teferrüd), inkıtâ gibi terimler de kullanılır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre uzlet inkıtâ ve inzivâ suretiyle halka karışmaktan (ihtilât) uzaklaşmaktır. Uzletin esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hak Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Bu niteliği taşımayan uzlet ve halvet hayatına itibar edilmez. Allah'a ait yalnız ve tek olma (ahad-vitr) sıfatının tecellisine mazhar olanlar halk içinde iken de daima uzlette ve halvette bulunur (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, II, 201-204). Uzlet âbid, zâhid ve ârifler arasındaki ortak bir

değerdir. Ancak âbid ve zâhidler daha çok toplumdan yüz çevirip âhirete önem verirken ârifler ve âşıklar Hakk'a gönül vermek için uzlete çekilir.

Sûfîler uzletin çeşitli şekillerinden bahsetmiştir. Sühreverdî'ye göre uzlet biri farz, diğeri fazilet olmak üzere iki türlüdür. Kötülükten ve kötülerden ayrılmak farz, gereksiz ve anlamsız davranışlardan ve bu gibi işlerle uğraşanlardan uzak durmak fazilettir. Uzlet inzivaya çekilip kendini ibadete vermekten veya halvethânede çile çıkarmaktan daha kapsamlı bir kavramdır. Bir müminin Hakk'a yakın olmak maksadıyla yalnızlığı tercih edip kendini dinlemesi, zihin ve kalp temizliğiyle uğraşması da uzlettir.

Zâhidler ve ârifler topluma gereğinden fazla karışmanın, insanlarla içli dışlı yaşamanın ruhsal ve zihinsel bozukluğa yol açtığına, bunun da mümini âhirete öncelik veren bir hayat sürmekten ve Allah'a gönül vermekten uzaklaştırdığına inandıklarından uzlete önem verirler. Bu ölçüde ve bu amaçla gerçekleştirilen uzlet mutlak ve devamlı şekilde dünyayı terketme anlamına da gelmez. Mânevî-ruhî bir eğitim metodu olarak uzlete bütün din ve mezheplerde yer verilmiştir. Hz. Peygamber'e halvetin sevdirildiği, uzletten hoşlandığı için vahiy gelmeden önce Hira mağarasında inzivaya çekildiği, daha sonraki dönemlerde zaman zaman itikâfa girdiği bilinmektedir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3). Zâhid ve sûfîler hayatlarında uzleti önemli kabul ederken Resûl-i Ekrem'i örnek almışlardır. Serî es-Sakatî derdinin, sıkıntısının azalmasını, beden ve kalp rahatlığını ve dininin selâmette kalmasını isteyenlerin uzlete çekilmesini tavsiye ederken Hâris el-Muhâsibî insanlarla gereğinden fazla birlikte olmanın sakıncalarına dikkat çekmiş, bütün düşmanlıkların ve günahların bundan kaynaklandığını söylemiştir. Uzlete çekilen kimsenin halktan zarar görmemek amacıyla değil halka zarar vermemek amacıyla uzlete çekilmesi esastır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî bütün hayırları açlık, sükût, uyanıklık ve uzlet diye sıraladığı dört fazilette görüldüğünü, abdalı abdal yapan şeyin bu dört fazilette bulunduğunu söyler (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 195).

Sûfîler, bir müridin toplumda bulamadığı mânevî haz ve zevki uzlette ve halvette de bulamadığı sürece gerçek bir mürid sayılmayacağını, uzlet ve halvet hayatının zor bir hayat olduğunu, onun için bu hayatı tercih edenlerin kuvvetli bir yakīn haline erişmesi gerektiğini belirtir. Tüsterî'ye göre bir velînin halk içinde bulunması zillet, tek başına yaşaması izzettir. Uzlet iradeyi kuvvetlendirirken halk içinde bulunmak iradeyi zayıflatır, hırsı arttırır. Bu sebeple sûfîler gerektiği kadar toplum içine karışır, geri kalan zamanlarında uzlete çekilir, zamanlarını ibadet, zikir, dua, teemmül ve tefekkürle geçirirler. Genellikle tasavvufta tavsiye edilen uzlet ve halvet bu niteliktedir. Melâmet yolunu tutan sûfîler dışında başta Halvetîlik olmak üzere birçok tarikatta uzlet bir tarikat esasıdır; halvethâne veya çilehâne denilen dar ve karanlık yerlerde kırk gün kalınmak suretiyle uygulanır. Buna erbaîn veya çile çıkarmak denir. Sohbetlere, toplu zikirlere, cuma ve cenaze namazına, cemaatle kılınan farz namazlara devam etmek uzlete ve halvete mani teşkil etmez.

Gazzâlî tâbiîn döneminden itibaren âlimlerden bir kısmının halkla birlikte olmayı, bir kısmının uzlet ve halveti daha faydalı bulduğunu, her iki grubun da âyetten ve hadislerden delillere dayandığını belirtir. Gazzâlî'ye göre kendini ibadete verme, tefekküre dalma, günah işlememeye çalışma, fitne ve fesadın dışında kalma, toplumdan gelen sıkıntı ve kötülüklerden kurtulma uzletin tercih edilme sebepleridir. Uzlete çekilenlerin halktan bir beklentisi olmadığı gibi halkın da ondan bir beklentisinin olmaması, kötü huylu kişilerle karşılaşma imkânı bulunmaması da diğer tercih sebepleri arasında zikredilir. İlim öğrenme ve öğretme, edep ve terbiye görme, edepli ve terbiyeli bir nesil yetiştirme, hastaları ve akrabayı ziyaret ederek, bayramlaşarak, cuma namazına katılarak, davete icabet ederek, aile geçindirerek sevap kazanma, kibirden, hasetten ve cimrilikten uzaklaşıp tevazu, cömertlik ve şefkat gibi güzel huylar edinme, halkla kaynaşıp onların tecrübelerinden faydalanma, güzel davranışlarını örnek alma, görüş ve kanaatlerinden istifade etme ihtilât halinin başlıca faydalarıdır (İḥyâʾ, II, 221-243; III, 18, 73; IV, 73, 330). Her iki halin birtakım zararları olduğu gibi faydalı tarafları da vardır. Bunlardan birini tercih edenlerin ondaki sakıncalı hususlardan kaçınmaları ve faydalı hususları gerçekleştirmeyi hedef edinmeleri gerekir. Sürekli uzlet veya ihtilât halinde bulunmak ifrat ve tefrittir. Bu ikisini ihtiyaçla sınırlı tutmak itidal halidir. Genellikle toplumda, özellikle tasavvufî hayatta ifrat ve tefrite sapanlara her zaman rastlanır. Bazı sûfîler aşırılığa kaçarak bütün hayatlarını dağlarda, ormanlarda, mağaralarda, viranelerde geçirirler. Târik-i dünyâ denilen, bir kısmı meczup bu tip dervişler sûfîler tarafından eleştirilmiştir (Serrâc, s. 527). Sûfîlere buna benzer eleştiriler İbnü'l-Cevzî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selef âlimleri tarafından da yöneltilmiş, ancak onlar bu konuda aşırılığa kaçmıştır. İbnü'l-Cevzî'ye göre bazı sûfîler rahipler gibi dağlarda yaptıkları zâviyelerde yalnız başlarına yaşamaya başlamışlar, cemaatten ve âlimlerin sohbetlerinden uzak kalmışlardır. Ona göre sûfîlerin uzlette iken görüp işittikleri ve Hak'tan geldiğini iddia ettikleri şeyler hayal ve vehimlerden ibarettir (Telbîsü İblîs, s. 278). İbn Teymiyye de halvet ve uzlet için ezan sesi işitilmeyen, cami bulunmayan ıssız yerlerin veya viranelerin ya da dağlardaki mağaraların ve mezarlıkların seçildiğini, buralarda uzlete çekilenlerin şeytan kaynaklı birtakım hallerle karşılaştıklarını söyler (Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV-V, 251, 257, 269).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿuzlet” md.; et-Taʿrîfât, “ʿuzlet” md.; Muhâsibî, Bedʾü men enâbe ilellāh (el-Veṣâyâ içinde, nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 104; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 527; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 194-205; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 50; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, Kahire 1358/1939, II, 221-243; III, 18, 73; IV, 73, 330; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 375; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. M. Emîn el-Hancî - M. Abduh ed-Dımaşkī), Kahire 1340, s. 204, 278; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti‘lâmî), Tahran 1346 hş., s. 892; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 108, 207-227, 424; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 201-204; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1366 hş., s. 281-286; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, IV-V, 248-286; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1367 hş., s. 157-179; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 288, 488, 504-510; II, 30-36; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns, Tahran 1370 hş., s. 320, 330, 439, 606; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 164; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma‘rifetnâme, İstanbul 1310, s. 325; J. M. Lozano, “Retreat”, ERE, XII, 350-355.

Süleyman Uludağ

UZLUK, Feridun Nafiz

(1902-1974)

Tıp tarihi-deontoloji uzmanı, tarihçi, mütercim.

Konya Ereğlisi'nde doğdu. Babası Yemen'de şehid düşen subaylardan Ahmed Hamdi Bey, annesi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin soyuna mensup Ayşe Sıddıka Hanım'dır. Konya'da idâdîyi bitirdikten

sonra İstanbul'a giderek Tıp Fakültesi'ne (Haydarpaşa) girdi ve 1924'te mezun oldu. Aynı zamanda devamlı ilişki içinde bulunduğu Mevlevîlik çevrelerinde kendini yetiştirdi, Arapça ve Farsça öğrendi. Mesudiye hükümet tabipliği, Konya Memleket Hastahanesi dahiliye asistanlığı, Konya ve Aksaray sıtma mücadele tabipliği görevlerinin ardından şahsî imkânlarıyla Almanya'ya gitti (1932). Münih Higien ve Hamburg Sıcak Memleket Hastalıkları enstitülerinde Friedrich von Müller'in yanında çalışarak bakterioloji ve iç hastalıkları uzmanlık diploması ile başarı belgesi aldı (1935). Bu arada Eppendorf Hastahanesi'nde Schottmüller ile birlikte çeşitli araştırmalar yaptı. Yurda dönüşünde Refik Saydam Hıfzıssıhha Enstitüsü'ne girdi (1935). Bir yıl Trakya'da salgın hastalıklar müfettişliğinde, ardından Ankara Hastahanesi'nde görevlendirildi. 1946 yılında Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi açılınca tıp tarihi ve deontoloji profesörlüğüne getirildi. Türk Tıp Tarihi Kurumu kurucu üyeleri arasında yer aldı. Milletlerarası Tıp Tarihi Cemiyeti ile diğer bazı tıp kurum ve kongrelerinde Türkiye'yi temsil etti. Seçildiği Türkiye Anıtlar Derneği başkanlığını yirmi üç yıl yürüttü. Sağlık Bakanlığı'nca takdirnâme, Libya hükümetince "üstün başarı" madalyası ve İran hükümetince 1937'de gümüş, 1956'da altın "maarif nişanı" ile ödüllendirildi. 1972'de Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi'n-den emekliye ayrıldıktan sonra da bilimsel çalışmalarını sürdürdü. 27 Eylül 1974 tarihinde Ankara'da vefat etti ve Konya'nın Üçler Mezarlığı'nda annesinin yanında toprağa verildi.

Son devrin meşhur semâzenleri arasında yer alan Feridun Nafiz, Ankara'da ağabeyi yüksek mimar Şehabeddin Uzluk ile birlikte kurduğu Uzluk

Basımevi'nde yayımladığı tıp ve Selçuklu, Osmanlı, Mevlevî tarihlerine dair Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İngilizce telif ve tercüme eserleriyle tanınmıştır; bunların bazılarında "Hekim Şifâî" ve "Bay Sungur" takma adlarını kullandığı görülür. Yazma ve basma eserlerden oluşan zengin kütüphanesi ve arşivi, orijinal hat ve resim koleksiyonu ile birlikte halen Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya İl Halk Kütüphanesi binasında bulunan Mevlânâ Dokümantasyon Merkezi ve İstanbul'daki Türkpetrol Vakfı'na dağılmış durumdadır (Karpuz - Şafak, sy. 11 [2003], s. 74-77). Feridun Nafiz Uzluk'un doğumunun 100. yıl dönümünde Selçuk Üniversitesi tarafından adına bir hâtıra kitabı yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. Telif: Üretme Yerleri ve Boyalar (Ankara 1943), Laborantlara Bakteriyolojik Araştırmalar Kılavuzu (Ankara 1947), Aşılar Serumlar (Ankara 1948), Şânizâde Mehmet Ataullah (Ankara 1951), Türkiye'de Anatomi'nin Gelişmesi ve Teşrihçi Mazhar Paşa (Ankara 1953), XVIII. Yüzyıl Türk Hekimlerinden Bursalı Ali Münşi'nin İpecacuanha Monografisi (Ankara 1954), Türk Tıbbiyesinin 748. Yıldönümü Dolayısıyla Hekimbaşı Mustafa Behçet (Ankara 1954), Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıflarının Fihristi (Ankara 1958), Genel Tıp Tarihi (Ankara 1959), Atatürk Çağında Sağlık Hizmetleri ve Eğitiminde Gelişmeler (Ankara 1964). Neşir: Mecâlis-i Seb'a-yı Mevlânâ (Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, trc. M. Hulusi, İstanbul 1937); Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin (Mevlânâ'nın Mektupları, İstanbul 1937); Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi (İbn Bîbî'den trc. M. Nuri Gencosman, Ankara 1941); Dîvân-ı Sultan Veled (Ankara 1941); Selçukî Devletleri Tarihi (Kerîmüddin Aksarâyî'den trc. M. Nuri Gencosman, Ankara 1943); Târîh-i Âl-i Selçûk der Anatoli (Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi, anonim, tıpkıbasım ve T. trc. Ankara 1952); Gülistan Tercümesi (Sa'dî-i Şîrâzî'den trc. Seyf-i Sarâyî, Ankara 1954). Tercüme: Hippocrate'ın Aphorismaları (Ch. Daremberg ve Br. de la Martiniere'den, Ankara 1962); Ulu Arif Çelebi'nin Rubâileri (metin ve tercüme, İstanbul 1949); Mevlâna Celâleddin (Bedîüzzaman Fürûzanfer'den, Ankara 1963, 1986, 1990, 1997; Konya 2005); Fransız Tıp Akademisine Göre Hazreti Muhammed "A. M."ın Şuuru Tamdır (Ankara 1970); Kur'an'da Tababet (Karl Opitz'den, Ankara 1971; basılmış [25 adet] ve basılacak [55 adet] kitaplarının tam listesi için bk. Uzluk Armağanı, s.

157-174; makaleleri [264 adet] için bk. a.e., s. 77-89).

BİBLİYOGRAFYA

İhsan Karaağaç, “Dr. F. Nâfiz Uzluk’un Yaşamı ve Tıp Tarihi-Deontoloji Öğretisinin Mevlevîlik Araştırmalarına Katkıları”, X. Millî Mevlâna Kongresi, Tebliğler (Doğumunun Yüzüncü Yıldönümü Anısına Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk Armağanı), Konya 2003, II, 11-17; Aykut Kazancıgil, “Prof. Dr. F. Nâfiz Uzluk (1902-1974) Hayatı-Özellikleri”, a.e., s. 65-89; Hasan Özönder, “Prof. Dr. F. Nâfiz Uzluk’un Mevlevî Kültüründeki Yeri ve Önemi”, a.e., s. 111-125; Nâfiz Uzluk, “F. N. Uzluk’un Basılmış, Basılacak Kitapları”, a.e., s. 157-174; Öztan Öncel, “Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk ve Tıp Tarihi”, Tıbbî Etik Yıllığı, II, İstanbul 1992, s. 98-101; Eray Canberk, “Feridun Nâfiz Uzluk”, Bilim Tarihi, sy. 5, İstanbul 1992, s. 28-30; Haşim Karpuz - Yakup Şafak, “Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi’ndeki Feridun Nâfiz Uzluk Arşivi”, Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 11, İstanbul 2003, s. 74-77; Yakup Şafak, “Uzluk Kardeşlerin Mevlevîlik ve Çelebilik Yönleri”, a.e., sy. 14 (2006), s. 178-182; “Uzluk, Feridun Nâfiz (1902-1974)”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 443-444.

Hasan Özönder

UZRE (Benî Uzre)

(بنو عذرة)

Kudâa’ya mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Uzre b. Sa‘dü Hüzeym b. Zeyd b. Leys b. Sûd b. Eslem b. Hâfî (İlhâf, İlhâfî) b. Kudâa şeklindedir. Kudâa kabilesinin aynı adı taşıyan diğer bir kolunun nesebi ise Uzre b. Zeydüllât b. Rufeyde b. Sevr b. Kelb b. Vebere b. Tağlib b. Hulvân b. İmrân b. Hâfî şeklinde olup Zeyd b. Hârise bu kabiledendir. Uzre’nin meşhur kolları arasında Âmir, Kebîr, Kâhil ve Rifâa sayılabilir. Kabile mensupları Medine ile Suriye arasında tarım ve hayvancılığa elverişli topraklarda yerleşmişlerdi. Hicaz’ın kuzeyindeki Meşârifüşşam, Vâdilkurâ ve Tebük, Uzre kabilesinin başlıca yerleşim merkezleriydi. Câhiliye devrinde Sa‘dü Hüzeym’in kollarından Benî Zınne ve Benî Selâmân ile müttefik olan Uzre kabilesinin İslâm öncesi dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Bu durum, onların eyyâmü’l-Arab’la ilgili savaş menkıbelerinin ve o devirdeki Uzreli şairlerin azlığıyla açıklanabilir. Hz. Peygamber’in büyük dedesi Kusayy’ın babası Kilâb b. Mürre ölünce annesi Fâtıma bint Sa‘d, Benî Uzre’den Rebîa b. Harâm ile evlenmişti. Bir süre Benî Uzre yurdunda yaşayan Kusay, Mekke’ye hâkim olmak için Huzâa kabilesiyle mücadele ederken Benî Uzre ve müttefiklerinin desteğini almıştı. Evs ve Hazrec’in anneleri Kayle bint Kâhil de Benî Uzre’ye mensuptu. Benî Uzre’nin Şems ve Hümâm adlı putlara taptığı rivayet edilir. Suriye’nin

Bizans hâkimiyetine girdiği tarihten itibaren bu yörede yaşayan diğer kabilelerle birlikte Bizans’a bağlanan Uzreliler arasında Hıristiyanlık yayılmıştı.

Hicretten önce Mekke’ye gelen Uzreoğulları, Resûl-i Ekrem tarafından İslâm’a davet edildiyse de kabul etmediler. Hicrî 2. yıldan (623-24) itibaren ilişki kurulmaya çalışılan ve Hicaz-Suriye arasındaki yolu kontrol eden Benî Uzre’den Mezkûr adlı bir kişi Dûmetülcendel Gazvesi’nde (5/626), aynı kabileden bir başka kişi de Zeyd b. Hârise’nin Hismâ Seriyyesi’nde

(6/627) müslümanlara rehberlik etti. Uzreliler, Mûte Savaşı'nda (8/629) Bizans'ın safında yer aldı. Ancak bu savaşta bir Uzreli olan Kutbe b. Katâde'nin İslâm ordusunun sağ kanadının kumandanlığını yaptığı rivayet edilir. Yine aynı yıl Uzre gibi Kudâa'ya mensup Belî ve Belkayn kabilelerinin Medine'ye saldırmak için bir araya geldiklerini duyan Hz. Peygamber bunlara karşı Amr b. Âs kumandasında 300 kişilik bir kuvvet gönderdi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasındaki 200 kişilik takviye birliklerinin de katıldığı Zâtüsselâsil Seriyyesi adı verilen bu harekât sırasında Benî Uzre ve müttefikleri İslâm birliğinin gelişini haber alınca büyük bir kısmı dağıldı. Sadece bir grupla müslümanlar arasında küçük çaplı çatışma yaşandı.

9 yılı Safer ayında (Mayıs-Haziran 630) Uzre kabilesinden Cemre b. Nu'mân'ın başkanlığında Sa'd b. Mâlik, Süleym b. Mâlik ve Mâlik b. Ebû Riyâh gibi kabilelerin ileri gelenlerinin de bulunduğu on iki kişilik bir heyet Medine'ye geldi. Resûl-i Ekrem ile görüşürken Kusay b. Kilâb'ın anne bir kardeşleri olduklarını ve Huzâa'nın Mekke'den uzaklaştırılması esnasında Kureyş'e yardım ettiklerini söyleyip akrabalığa vurgu yaptılar. Resûlullah'tan İslâmiyet hakkında bilgi alan Uzreliler müslüman oldu. Medine'de iki gün kalan heyet üyeleri kendilerine verilen hediyelerle birlikte memleketlerine döndüler. Vâdilkurâ toprağından bir kısmı kendisine iktâ olarak verilen Benî Uzre'nin reisi Cemre b. Nu'mân'ın Hicaz halkından kabilesinin zekâtını ilk getiren kimse olduğu bildirilir (İbn Sa'd, IV, 264; İbn Ebû Şeybe, XIII, 15, 232). Resûl-i Ekrem, 9 yılı Rebîülâhir ayında da (Temmuz-Ağustos 630) Ukkâşe b. Mihsan el-Esedî'yi küçük bir birliğin başında keşif amacıyla Uzre ve Belî kabilelerinin yurdu Cinâb'a gönderdi.

Uzre'den Hureys adlı bir kişinin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk günlerinde Suriye taraflarına gönderilen Üsâme ordusu için casusluk yaptığı rivayet edilir (Vâkıdî, III, 1122). İrtidad hareketlerine katılmayan Uzreliler fetihlerden sonra Suriye, Filistin ve Mısır'a, Endülüs'ün fethinden sonra da İspanya'ya yerleştiler. Hadis hâfızı ve coğrafyacı İbnü'd-Delâî, Endülüs'e göç eden Benî Uzre kabilesindendir. Kabile mensuplarından Ziml b. Amr el-Uzrî, Muâviye b. Ebû Süfyân ve I. Yezîd döneminde bazı idarî görevlerde bulundu. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz de Uzreliler'i severdi. Nitekim Osman b. Sa'd (Saîd) el-Uzrî'yi Dımaşk'a vali,

Abdurrahman b. Haşhâş el-Uzrî’yi de kadı tayin etti (EI2 [İng.], X, 774). Uzre kabilesi mensupları platonik aşkları ve iffetleriyle (hubbu Uzrî) anılır. Bu kabilenin şairleri arasında Urve b. Hizâm ile Cemîlü Büseyne’nin aşklarına dair şiirleri meşhurdur (bk. UZRÎ AŞK). Ahmed Lutfî Abdülbedî‘in Benî Uzre hakkında hazırladığı yüksek lisans tezi (1950, Câmiatü’l-Kāhire külliyyetü’l-edeb) daha sonra yayımlanmıştır (Kahire 1422/2001).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, II, 557, 558-559, 635, 715-719; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 403; II, 555-560, 770-771; III, 1122; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 218, 247, 678; II, 377, 623; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/ 1990, I, 55, 168, 207, 250-251; II, 48, 67-68, 100, 124; IV, 263-264; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Hamed b. Abdullah el-Cum‘a - Muhammed b. İbrâhim el-Lahîdân), Riyad 1425/2004, XIII, 15, 232; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 250-251; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 203; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 254-255; III, 32; İbn Hazm, Cemhere, s. 447-450; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 171-173; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 424; IV, 39, 41-42, 117, 246-248, 251, 262, 427, 430-432; VI, 281, 286; VII, 148; Şevkī Dayf, el-Ḥubbü’l-ʿUẕrî ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1999; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber’in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 128; G. Levi Della Vida, “Uzre”, İA, XIII, 89-90; M. Lecker, “ʿUdhra”, EI² (İng.), X, 773-774; Sherifa Zuhur, “ʿUdhra”, Encyclopaedia of World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1491-1493; a.mlf., “ʿUdhrī”, a.e., IV, 1493-1495.

Adnan Demircan

UZRÎ

(bk. İBNÜ'd-DELÂÎ).

UZRÎ AŞK

(العشق العذري)

Benî Uzre kabilesine mahsus iffetli aşkı anlatan bir tabir.

Uzre adını taşıyan dört beş kabile varsa da iffetli (platonik) aşka adını veren kabile Yemen asıllı olup Kahtânîler'den Kudâa'nın kolu Uzre b. Sa'dü Hüzeym b. Zeyd b. Leys'tir. En meşhur oğulları Kebîr, Âmir ve Rifâa'dır. Benî Hür, Kebîr b. Uzre kolundan olup Cemîl ile sevgilisi Büseyne, Urve b. Hizâm ile sevgilisi Afrâ da bu koldandır. Benî Uzre mensupları çöl kabilelerindendir. Hicaz'ın kuzeyinde Vâdilkurâ, Tebük ve Teymâ'dan Kızıldeniz kıyısındaki Eyle'ye kadar uzanan bölgede diğer Kudâa kabileleriyle birlikte otlak ve sulak yerlerde yaşarlardı. Vâdilkurâ, Hicr ve Cinâb önce Kudâa'nın, daha sonra Cüheyne ve Benî Uzre'nin konakladığı yerlerdi. Birçok köyün yer aldığı Vâdilkurâ hurma, üzüm, zeytin bağları ve yeşil otlaklarıyla meşhurdu. Halkı da erkek kadın yaklaşımına imkân veren ziraat ve hayvancılık gibi işlerle uğraşıyordu.

Fesahatleriyle tanınan Yemen kabilelerinden biri olması sebebiyle Benî Uzre'nin de fasih konuştuğuna dair rivayetler varsa da gerçekte Bizans'a komşu olan Suriye'nin sınır bölgesinde, çöl hayatı ile şehir hayatının birbirine karıştığı bir mevkide bulunduklarından dillerinde bozulma ve yabancılaşma (ucme) görüldüğü, bu yüzden lugat ve gramer âlimleri tarafından şiirleri şâhid kabul edilmediği için derlenmediği bilinmektedir. Ancak II. (VIII.) yüzyıldan sonra âşıkların hikâye ve anekdotlarına dair eser yazanlar bu âşık şairlerin şiirlerini bir araya getirmişlerdir. Arap kabileleri geleneğinde bazı sıfat ve erdemler, içlerinde yetişen şahsiyetler sebebiyle belli kabilelere nisbet edilmiştir. Cömertliğin Tay, yiğitliğin Abs, çokluğun Tağlib, deliliğin Benî Âmir b. Sa'saa'ya atfedilmesi gibi aşk da Benî Uzre'ye nisbet edilmiştir. "Uzrî hub, Uzrî hevâ, Uzrî aşk, afîf aşk" gibi tabirlerle anılan bu aşk şiddetli tutkudan çok iffetli ve temiz aşkı ifade eder. Başta Urve b. Hizâm'ın amcasının kızı Afrâ ile, Cemîl b. Ma'mer'in sevgilisi Büseyne ile yaşadığı aşk olmak üzere bu kabileye mensup şairlerin afîf aşk etrafında oluşan hikâyeleri Benî Uzre'nin bu tür aşkla şöhret

bulmasını sağlamış, daha sonra Benî Âmir b. Sa‘saa’dan Kays b. Mülevvah (Mecnûn) ile Kays b. Zerîh ve Küseyyir gibi başka kabilelere mensup âşık şairler de aynı afîf aşk anekdotlarına konu olduklarından uzrî âşıklar diye anılagelmiştir. Câhiliye devrinden itibaren III. (IX.) yüzyıla kadar yetişen afîf âşıkların çoğu başka kabilelerdendi.

Afîf aşk hakkında Benî Uzre’ye dair abartılı anekdotlar yayılmış, güzellik, merhamet ve aşk sadece bu kabileye nisbet edilmiş, fertleri aşk ıstırabından ölen kabile olarak tanınmıştır (İbn Kuteybe, I, 346).

Söz konusu kabileye mensup kişiler bu aşkı kadınlarının / kızlarının son derece güzel ve yürekleri eriten bir bakışa sahip olması, erkeklerinin ince hisler taşıması, aşkta sadakat, iffetini koruma ve günahlardan uzak durma gibi erdemlerine dayandırırlar. Onlar bedenî vuslatın aşkı bozacağına inanırlar. Nitekim Fezâre kabilesinden bir câriyenin halvet halinde iken âşığının elini tutma teşebbüsüne karşı, “Çek elini, bozma / kirletme temiz sevgiyi” demesi üzerine âşık utancından bir daha sevgilisinin yanına gidememiştir (Veşşâ, s. 90). İffetini koruma çabası bağlamında ağır bir aşk ıstırabının sonunda eriyip tükenmek ve ölmek âşık şairlerin ortak kaderi olmuştur. Benî Uzre’den bir kişi aşk ıstırabından ölen otuz genci defnettiğini ifade etmiştir (Serrâc, s. 20; Antâkî, II, 55). Bir bedevî de söz konusu aşk örfünü şöyle anlatır: “Aşk bozulmuş, sevgi ayağa düşmüş / Âşık olan acele eder olmuş da / Mahbûbesinden vuslat istemiş / Aşk şehidi olmadan ya da eriyip tükenmeden” (Kehhâle, s. 224). Uzrî âşıkları kirlenmemiş aşklarının öldükten sonra da devam edeceğine inanırlardı. Âşık Cemîl sevgilisi Büseyne’ye şöyle hitap eder: “Sevecek seni yaşadıkça bu gönül, ölürsem / İzleyecek yankım yankını kabirler arasında” (Mîhâîl Mes‘ûd, s. 11).

Afîf aşkın İslâmiyet’in ilk iki asrında ortaya çıkması ve gelişmesinde şüphesiz dinin zinadan, fuhuştan uzak durma ve iffetini korumakla ilgili öğretilerinin etkisi olmuştur. Fakat Câhiliye döneminde de bu tür aşkın örneklerine rastlanması sebebiyle cismanî vuslatın aşkı kirlettiğine dair anlayışın bu tür aşkın gelişimindeki etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bununla birlikte İslâmî öğretinin öngördüğü kadın-erkek ilişkileri bunun gelişmesine imkân vermiş, bu tür aşk İslâm’ın ilk döneminde ve Emevîler devrinde gelişme kaydetmiş, Uzrî âşıkların çoğu bu asırda yetişmiştir. Söz

konusu gelişmede kadının rolüne vurgu yapan Abdüllatîf Şerâre'ye göre İslâmî dönemde Câhiliye'deki içtimaî ve siyasî sultasını yitiren kadın bu tür ıstırap aşkının vesilesi olmak suretiyle kadîm sultasını telâfi etmiştir (Felsefetü'l-ḥub, s. 105). Ayrıca bu gelişmeyi sosyoekonomik şartlara bağlayan bir anlayış söz konusudur: Emevî yönetiminin siyasetten uzak tutmak amacıyla akıttığı servetlerle ganimet malları ve gelişen ticaret sayesinde refah düzeyi yükselen Mekke ve Medine şehir halkı eğlence ve mûsiki yanında maddî / cismanî aşkı yaşar ve şairleri bu tür aşkı terennüm ederken Hicaz ve Necid çöllerinde hayat süren fakir göçebe halk maddî külfetini karşılayamadığı bu aşkın yerine cismanî mahrumiyeti koymuş ve uzrî aşkı dile getiren gazeller nazmetmiştir.

Louis Massignon, Arap Uzrî aşkının kadîm Yunan felsefesinde yer alan platonik aşktan alındığını veya ondan türediğini iddia etmiştir (Âlûsî, s. 192). Halbuki Uzrî aşkın ortaya çıkıp yayılması I. (VII.) yüzyılın ortalarına rastlar. O dönemde Araplar'ın Yunan felsefe ve edebiyatından haberdar olmadıkları için duygusal hayatlarında ondan etkilenmeleri söz konusu değildir. Ayrıca Uzrî aşk felsefeyle ilgisi bulunmayan gazel şiirlerinde dile getirilip şekillendirilmiştir. Platonik aşk, Eflâtun'un To Symposion (şölen) adlı eserinde ideal güzellik ve buna duyulan ideal aşkla ilgili fikrî, aklî ve felsefî düzeyde bir teoridir. Uzrî aşklar ise kahramanları bulunan, bizzat duygusal boyutta yaşanmış gerçeklerdir. Tâhâ Hüseyin'e göre Emevî hilâfet merkezi Suriye (Şam) ile bu hilâfete karşı olan grupların merkezi sayılan Irak halkı, edip ve şairleri siyasî mücadelelerle uğraştığından içe dönmeye ve duygusal hayata eğilmeye fırsat bulamayıp geleneği muhafaza etmiş, aşk şiirleri (gazel) konusunda kadîm kasidelerin girişini teşkil eden nesîb tarzını korumakla yetinmiştir (a.g.e., s. 193). Siyasî ikbal ümidini yitiren Hicaz şehirlerinde (Mekke, Medine, Tâif) anılan refah düzeyine paralel olarak Ömer b. Ebû Rebîa'nın öncülüğünde dünyevî/ibâhî gazel gelişme kaydetmiştir. Öte yandan Hicaz ve Necid çöllerinde yaşayıp siyasî ümidi bulunmayan yoksul bedevîler arasında da yanı başlarındaki şehirlerde yaşanan maddî aşka ve dünyevîliğe karşı bedevî sadeliğiyle İslâm'ın iffet, takvâ ve zühd ilkelerinin kaynaşması neticesinde hâlis dinî zühd ile (tasavvuf) afîf aşk ve bunu terennüm eden afîf gazel olmak üzere iki eğilim ortaya çıkmıştır (a.g.e., s. 194). Öncelikle amca kızı Afrâ'nın âşığı Urve b. Hizâm, Büseyne'nin âşığı Cemîl b. Ma'mer, Lübnâ'nın âşığı Kays b. Zerîh, Leylâ'nın âşığı Kays b. Mülevvah (Mecnûn), Azze'nin âşığı Küseyyir,

Meyye’nin âşığı Zürrumme gibi şairlerle sevgililerine ait olan veya onlara nisbet edilen şiirlerde birbirinden kopuk hikâye parçaları halindeki anlatımlar, III. (IX.) yüzyıl ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşayan râviler, şiir antolojisi düzenleyenler ve edep kültürü derleyenler tarafından muntazam aşk hikâyelerine dönüştürülmüştür. Tâhâ Hüseyin’e göre evvelâ şiirler mevcuttu; bunların anlatımları arasındaki irtibatı sağlamak amacıyla araya nesir parçaları halinde hikâyelerin yerleştirilmesi daha sonraki süreçte meydana gelmiştir (Ḥadîs̱ü’l-erbiʿâʾ, s. 197-198). Bu hikâyeler de âşık şairler ve sevgilileri etrafında yayılan şifahî rivayetlere dayanıyordu. Aşk hikâyelerinin derleyicileri II ve III. (VIII-IX.) asırlarda yaşayan Asmaî, İbnü’l-Kelbî, Heysem b. Adî, İbrâhim el-Mevsılî, İshak el-Mevsılî, Hişâm b. Hassân, Ebû Vâil el-İzâhî, Ebü’s-Sâib el-Mahzûmî, Zübeyr b. Bekkâr gibi ahbâr derleyicileri ve râvileridir.

Aşk hikâyeleri ve aşk şiirleri etrafında zamanımıza ulaşan kaynakların başında İbn Dâvûd ez-Zâhirî’nin Kitâbü’z-Zehre, Veşşâ’nın el-Müveşşâ, özellikle Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Eġānî, İbn Hazm’ın Tavḳu’l-ḥamâme, Caʻfer b. Ahmed es-Serrâc’ın Meṣâriʿu’l-ʿuşşâḳ, İbrâhim b. Ömer el-Bikāî’nin Esvâḳu’l-eşvâḳ fi(ḫtiṣâri) Meṣâriʿi’l-ʿuşşâḳ, İbn Ebû Hacele’nin Dîvânü’ṣ-ṣabâbe ve Dâvûd-i Antâkî’nin Tezyînü’l-esvâḳ adlı kitapları gelir. Uzrî aşkla ilgili hikâye ve gazellerin tahliline dair ortaya konulmuş çağdaş çalışmaların başında da Tâhâ Hüseyin’in Ḥadîs̱ü’l-erbiʿâʾ adlı eseri yer alır. Bu bağlamda Stendhal’in De l’amour’u (Paris 1822), Jean-Claude Vadet’in L’esprit courtois en orient’i gibi çalışmalarla Benî Uzre efsanesi Avrupa edebiyatında da tanınmıştır. Daha sonra Arap dünyasında ve Batı’da aşk teorisi ve Uzrî aşka dair çok sayıda çalışma yapılmıştır.

Uzrî aşk konusunda efsane haline gelen Leylâ ile Mecnûn hikâyesi dünya edebiyatını etkilemiş, bu konuda eski dönemlerden itibaren Türkçe, Farsça ve diğer bazı dillerde eserler yazıldığı gibi Kerem ile Aslı, Arzu ile Kamber, Tâhir ile Zühre, Âşık Garib ile Şah Sanem gibi birçok halk hikâyesi ve aşk şiirinin ortaya çıkmasında esin kaynağı olmuştur. İngiliz edebiyatında Shakespeare’in Romeo Julliet’ini Leylâ ile Mecnûn hikâyesinden esinlenerek yazdığı kaydedilir. Yine Alman şairi Heine’nin Asra (Azrâ) şiiri de aynı ilhamın ürünüdür. Uzrî aşk ile Leylâ ve Mecnûn aşkı İslâm tasavvufunu da etkilemiş, bu isimler tasavvufî aşkın anlatımında sembol

haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle Uzrî aşk İslâm tasavvuf hareketinin başlangıcını ve çekirdeğini oluşturmuştur (Abdüllatîf Şerâre, s. 103). Tasavvuf ehli V. (XI.) yüzyıldan sonra Leylâ ile Mecnûn kıssasına önem vermiş, onda beşer ruhunun sırlarına dair en üstün anlatımı bulmuş, süflî aşktan arınan nefsin Allah'a dönüşüne ve O'nun

zâtına yaklaşmasına ilişkin en yüce remizleri görmüş, iffetin en yüksek derecesindeki aşkı, Allah aşkını ve O'na kavuşma şevkini bu hikâye ile sembolleştirmiştir. İbnü'l-Fârız'ın divanında Leylâ el-Âmiriyye ile Necid çölleri çokça zikredilmiştir. Daha sonra Fars ve Türk şairlerinin yazdığı, binlerce beyitten meydana gelen Leylâ ile Mecnûn kıssaları tasavvufun yanı sıra tarikatların sırları ve sembollerine medar olmuştur (Nallino, s. 122).

Bunların dışında değişik kabilelerden pek çok Uzrî âşık ile mâşukaları, bunlara dair hikâye ve gazeller çeşitli eserlerde söz konusu edilmiştir. Reyyâ bint Gıtrîf es-Sülemiyye'nin aşkından ölen Utbe b. Hubâb el-Ensârî, Reyyâ bint Mes'ûd'un aşkından ölen Sımme b. Abdullah, Hubeyşe bint Sa'd'ın aşkı yüzünden öldürülen Abdullah b. Alkame b. Zürâre, Cennûb bint Kays'ın aşkından yirmi sekiz yaşında ölen Mâlik b. Hâris, Meylâ bint Übeyy'in aşkı yüzünden ölen Kâ'b b. Mâlik, Tevbe b. Humeyyir-Leylâ el-Ahyeliyye aşkı, Vezzâhu'l-Yemenî-Ravza el-Kindiyye aşkı, Yezîd b. Tasriyye-Vahşiyye aşkı, ayrıca şiirlerinde afîf aşkı terennüm eden, ancak sevgilileri tesbit edilemeyen âşıklara dair pek çok şiir ve hikâye anılan eserlerde geçmektedir. Bu tür aşk tecrübeleri ve ilgili şiir ürünleri fukaha, kurrâ ve zâhidler muhitine de yansımıştır. Abdullah b. Mes'ûd'un kardeşi Utbe'nin torunu, fukahâ-i seb'adan Ubeydullah b. Abdullah boşadığı karısı için afîf aşkının ıstırabını dile getiren şiirler yazmış, "Kass" (zâhid) lakabıyla tanınan Mekkeli fakih, kāri ve zâhid Abdullah b. Abdurrahman, Sellâme adlı bir şarkıcı kadına âşık olmuş, ona duyduğu iffetli aşkı dile getiren şiirler yazmış, uhrevî vuslatı kirletmemek için mâşukasının dünyevî vuslat talebini kabul etmemiştir (Veşşâ, s. 84-85). Bu tür aşkta âşıkları iffete sevkeden sebepler arasında Allah korkusu, cennette hûri umudu, vuslatla aşkın sona ermesi ihtimali, sevgilisini utanç verici bir konuma düşürme endişesi, soylu davranış, iffetin lezzetini maddî tatmin lezzetinden daha üstün görme, övünülecek bir isim bırakma gibi etkenler bulunur (Kehhâle, s. 229-230). Amca kızı Esmâ'nın aşkından ölen Murakkış el-Ekber (Amr / Avf b. Sa'd), Able'nin âşığı Antere, Meylâ'in âşığı Muhabbel (Rebî' b.

Mâlik) es-Sa‘dî, Hind’in âşığı Abdullah b. Aclân çektikleri aşk ıstırabını dile getiren şiirleriyle Câhiliye devrinde Uzrî aşkın nüvesini oluşturan başlıca şairlerdir.

Uzrî âşıkların ortak yanları, ölünceye kadar sadece tek kadına vefalı ve sadık birer âşık olarak aşkları uğrunda çektikleri ıstırapları iffet ölçüsü dahilinde şiirlerinde dile getirmeleridir. Bunun yanında üslûp bakımından benzer şiirler ortaya koyduklarından şiirleri birbirine karıştırılmış, meselâ Cemîl b. Ma‘mer, Kays b. Mülevvah (Mecnûn) ve Kays b. Zerîh’in şiirleri birbirine nisbet edilmiştir. Aynı şekilde bunların hikâyeleri de birbirine benzemektedir.

Emevîler zamanında gelişen ve yayılan Uzrî aşkın uzantısı şeklinde Abbâsîler devrinin şehir toplumunda saray aşkı diye anılan, saraya mensup gençlerin iffet ve edep dahilinde yaşadıkları aşk tecrübelerine dayanan aşk türü de Uzrî aşk sayılmıştır. Mâşukanın baskısı, üstünlüğü, aşkın ahlâkî değeri gibi unsurlar bu tür aşk anlayışına eklenmiştir. Başta İbnü’l-Ahnef olmak üzere bazı şehirli Abbâsî şairlerinin gazellerinde bu aşk anlayışı dile getirilmiştir.

Aşk teorisine ve Uzrî aşka dair çok sayıda çağdaş eserden bazıları şunlardır. A. K. Kinany, The Development of Gazel (Dımaşk 1951); Mûsâ Süleyman, el-Ḥubbü’l-ʿUẕrî (Beyrut 1954); Cemâleddin er-Remâdî, Şuʿarâʾü’l-ḥub (Kahire 1960); Sâdık Celâl el-Azm, Fi’l-ḥub ve’l-ḥubbi’l-ʿUẕrî (Beyrut 1968); Mustafa Abdülvâhid, Dirâsâtü’l-ḥub fi’l-edebi’l-ʿArabî (I-II, Kahire 1972); T. L. Djedidi, La poésie amoureuse (Cezayir 1974); A. E. Khairallah, Love, Madress and Poetry (Beyrut 1980); Yûsuf Îd, Dîvânü’l-ʿUẕriyyîn (Beyrut 1413/1992); Abdülmuîn el-Mellûhî, el-Ḥub beyne’l-müslimîn ve’n-naṣârâ (Beyrut 1993); Şevkī Dayf, el-Ḥubbü’l-ʿUẕrî ʿinde’l-ʿArab (Kahire 1999); Stefan Leder, The ʿUdhri Narrative in Arabic Literature (Wiesbaden 2004); Malek Chebel, Encyclopedie de l’amour en Islâm (Paris 1995); Zekî Mübârek, el-ʿUşşâḳu’s̱-s̱elâs̱e (Kahire, ts. [Dârü’l-maârif]).

BİBLİYOGRAFYA

Cemîl, Dîvânü Cemîli Büs̱eyne, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 5-12; a.e. (nşr. Emîl Bedî‘ Ya‘kūb), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 9-19; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 346; Veşşâ, el-Müveşşâ (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1990, tür.yer.; Ca‘fer b. Ahmed es-Serrâc, Meṣâriʿu’l-ʿuşşâḳ, İstanbul 1301, tür.yer.; İbn Ebû Hacele, Dîvânü’ṣ-ṣabâbe (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1977, s. 305-349, ayrıca bk. tür.yer.; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü’l-esvâḳ, Bulak 1291, tür.yer.; C. Nallino, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. M. Nallino), Kahire 1954, s. 122; J.-C. Vadet, L’esprit courtois en orient dans les cinq premiers siècles de l’hégire, Paris 1968, s. 353-378; Şükrî Faysal, Teṭavvürü’l-ġazel beyne’l-Câhiliyye ve’l-İslâm min İmriʾilḳays ilâ İbn Ebî Rebîʿa, Beyrut 1982, s. 280-289; Hrîstû Necm, Cemîlü Büs̱eyne ve’l-ḥubbü’l-ʿuẕrî, Beyrut 1402/ 1982, s. 57-71, ayrıca bk. tür.yer.; Blachère, Târîḫu’l-edeb, s. 771-784; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, II, 359-367; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Ḥub, Beyrut 1404/1984, s. 223-238; Yûsuf Îd, Dîvânü’l-ʿUẕriyyîn: Cemîl b. Maʿmer, Ḳays b. el-Mülevvaḥ, Ḳays b. Ẕerîḥ, Beyrut 1413/1992, s. 3-12, 187-189, 367-368; Adnân Zekî Dervîş, Şerḥu Dîvânı Cemîli Büs̱eyne, Beyrut 1994, s. 7-16; Mîhâîl Mes‘ûd, Cemîl b. Maʿmer: Râʾidü’l-ḥubbi’l-ʿUẕrî: Dirâse ve muḫtârât, Beyrut 1414/ 1994, s. 5-65; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü’l-erbiʿâʾ, Kahire 1997, s. 179-321; Âdil Kâmil el-Âlûsî, el-Ḥub ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1999, s. 183-207; Abdüllatîf Şerâre, Felsefetü’l-ḥub ʿinde’l-ʿArab, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), s. 91-117; R. Jacobi, “‘Udhri Poetry”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 789-791.

İsmail Durmuş

UZUN HASAN

(ö. 882/1478)

Akkoyunlu hükümdarı (1452-1478).

Akkoyunlu kaynaklarına göre 828 Rebîülevvel veya Rebîülâhirinde (Şubat-Mart 1425) doğdu. Babası Akkoyunlu Devleti'nin kurucusu Karayülük Osman Bey'in oğullarından Ali Bey, annesi Karayülük Osman Bey'in ağabeyi Pîr Ali Bey'in kızı Saray (Sâre) Hatun'dur. İyi bir eğitim gördüğü, babasının taht için mücadelesi ve askerî faaliyetleri sırasında ona zaman zaman vekâlet ettiği bilinmektedir. Henüz on bir yaşında iken sefere çıkan babasının yerine Diyarbekir'de (Âmid) muhafaza ile görevlendirildi. Ardından muhtemelen idarî bölge olarak kendisine verilen Harput'a döndü. Memlükler'le anlaşan babasının isteğine rağmen Harput'u onlara teslim etmedi. Bu hareketinin tepkiye yol açacağını düşünüp Erzincan hâkimi olan amcası Yâkub Bey'in yanına gitmeye karar verdi. Amcası ona hizmetinde bulunması halinde Karahisar'ı vereceğini vaad etmişti. Fakat diğer amcası Hamza Bey'in Irak hükümdarı Karakoyunlu İsfahan Mirza'yı Mardin yakınlarında yendikten (5 Zilhicce 840 / 10 Haziran 1437) sonra Diyarbekir'e yürüyeceği haberi gelince babası tarafından çağrıldı ve kararından vazgeçerek Diyarbekir'e gitti.

Buraya geldikten üç gün sonra Hamza Bey şehri kuşattı. Bunun üzerine şehirden kaçıp Erzincan yöresinde babası ve ağabeyleriyle buluştu. Bir süre Erzincan'da amcası Yâkub Bey'in yanında kaldı. Ebû Bekr-i Tihrânî, bu sırada on iki-on üç yaşlarındaki Hasan Bey'in mavi bezden tek bir elbise ile bir kepeneği ve bir de atı olduğunu, atının yemini teminde güçlük çektiği için ekseriyetle yaya gitmek zorunda kaldığını bildirir. Bununla beraber amcasının

hizmetinde zamanla ön plana çıktı ve Yâkub Bey onu Erzincan'ın kuzeyindeki Şiran yöresini yağma eden oğlu Câfer Bey'e karşı gönderdi. Hasan Bey amcasının oğlu Câfer'i yenerek Rum ülkesine (Osmanlılar) gitmeye mecbur bıraktı. Ardından ağabeyi Cihangir'in Halep'e gelmesi

yolundaki teklifini kabul etti. İki kardeş Kahire'ye giderek amcaları Hamza ile mücadele edebilmek için Sultan Çakmak'tan yardım istedi. Çakmak onlara hil'atler giydirip 3000 altın verdi, Urfa yöresini Cihangir'e iktâ etti. Hasan Bey kardeşiyle beraber Mardin yöresini yağmaladı, Ergani'ye akınlarda bulundu (842-843/1439-1440). On beş yaşında iken amcası Muhammed'in kızı Selçuk Şah Begüm ile evlendirildi. Bu sırada göçebe Araplar'ın Ca'ber'i kuşattıkları haber alındı. Ca'ber'i Cihangir Mirza adına Emîrli Ömer Bey idare ediyordu. Ömer Bey'e önce Hasan Bey, ardından Cihangir Mirza yardıma gitti. Araplar sayıca çok olmalarına rağmen yenildiler. Bunun üzerine Cihangir Mirza Urfa'ya döndü, Hasan Bey ise Ca'ber'in idaresini eline alarak orada kaldı.

Bu hadiseden biraz sonra Hamza Bey Diyarbekir'de vefat etti (Receb 848 / Ekim 1444). Erkek evlâdı olmadığından Cihangir Mirza Akkoyunlular'ın başına geçti, Hasan Bey de Ca'ber'den onun yanına geldi. Ancak Urban'ın tekrar Ca'ber'e yürüdüğü haberi üzerine 400 atlı ile baskın yapıp onları dağıttı. Ardından Cihangir kendisine Ergani'yi verdi. Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın 854'te (1450) Erzincan'a ordu gönderip burayı alması Cihangir ile Hasan Bey'in arasının açılmasına yol açtı. Cihangir'in Cihan Şah ile barış yapmasına (856/1452) karşı çıkan Hasan Bey onun hizmetinden ayrıldı. Kendi başına hareket ederek Cihan Şah'ın Çağataylılar'la meşgul olmasından faydalandı ve Erzincan'a girdi, buranın hâkimi Kılıcarslan Bey'in oğlunu ve nökerlerini esir aldı. Van gölü çevresindeki Karakoyunlu topraklarına akınlar yaptı ve amcası Mazgirt hâkimi Kasım Bey'in kuvvetini zayıflattı. Bütün bu faaliyetler onu Akkoyunlu hânedanının en büyük şahsiyeti durumuna yükseltti. Hasan Bey, Çemişgezek hâkimi Şeyh Hasan'ı kendine tâbi kılmak amacıyla o yörede bulunduğu sırada Cihangir'in Diyarbekir'den ayrılıp Karacadağ'a gittiğini haber alınca eski bir elbise giyerek kırk nökeriyle birlikte süratle şehrin önüne geldi ve kapıcıları kandırıp içeri girdi; burayı kolayca ele geçirdi (Ramazan 856 / Eylül 1452). Bunu duyan Cihangir Mirza da Mardin'e gitmekten başka çare bulamadı. Akkoyunlular, artık Karakoyunlu Cihan Şah'a karşı koyabilecek Hasan Bey gibi büyük bir şahsiyete kavuşmuştu.

Uzun Hasan böylece Akkoyunlu tahtını ele geçirip "ulu bey" olduktan sonra ağabeyi Cihangir ile diğer kardeşi Üveys'e kendi hâkimiyetini kabul ettirmek için onlarla mücadeleye başladı; Urfa'yı (Ruha) Üveys'in elinden

aldıysa da Mardin'i ele geçiremedi. Ağabeyi ile çatışmaların ardından annesi Saray Hatun'un araya girmesiyle barıştı. Ancak bu barış fazla devam etmedi ve Cihangir'in Hasan Bey'i metbu tanımaması mücadelenin uzun sürmesine yol açtı. Hasan Bey, Karakoyunlular'ın idaresindeki Erzurum ve Bayburt yörelerini de yağmaladı. Bu hareketler onun kuvvetini ve şöhretini daha da arttırdı, hânedan mensuplarının pek çoğu idaresi altına girdi. Cihangir Mirza da Hasan Bey'in baskılarına dayanamayıp Cihan Şah'tan yardım istedi. Cihan Şah, Akkoyunlu elinin padişahlığını ona verdi ve Erzincan'ı da kendisine iktâ etti; yanına asker katarak Erzincan'a gönderdi. Hasan Bey, Cihangir'e destek veren Karakoyunlu ordusunu Diyarbekir'e yakın bir yerde karşıladı. Hasan Bey'in yanında kardeşi Cihan Şah, Karayülük Osman Bey'in torunu Hurşid Bey, Murad Bey oğlu Rüstem Bey, Pilten Bey'in oğlu İskender Bey, Halil oğlu Siyavuş Bey de bulunuyordu. Hasan Bey Karakoyunlu ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı (Receb 861 / Haziran 1457). Zaferden sonra Cihangir'in emîr ve askerlerinin çoğu Hasan Bey'in hizmetine girdi. Cihangir de kardeşini metbu tanıdı ve oğullarından Ali Han Mirza'yı ona yolladı. Bu savaş Hasan Bey'in mevkiini ve hükümdarlığını iyice kuvvetlendirdi. Erzincan'ın idaresini amcasının oğlu Hurşid Bey'e veren Hasan Bey 862'de (1458) Gürcistan'a karşı sefere çıktı ve Tiflis'i yağmalayıp altı kaleyi ele geçirdi. 866'da (1461-62) ikinci bir sefer daha düzenledi. Fakat 865'te (1461) Fâtih Sultan Mehmed'in Trabzon'u fethedip Komnenler'in saltanatına son vermesini engelleyemedi. O da dedesi Karayülük Osman Bey gibi Komnenler'den bir kızla (Despina Hatun / Teodora) evlenmişti. Oğullarından Maksud'un Trabzonlu prensesten doğduğu söylenir.

866'da (1462) Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) şehrini ele geçiren ve buradaki Eyyûbî Devleti'ne son veren Hasan Bey aynı yıl Duharlı oymağının elindeki Bayburt'u da ülkesine kattı; Karamanoğlu İshak Bey'in 869'da (1464-65) Karaman ilini almasına yardımcı oldu. Bu yılın sonlarında Dulkadır ülkesine girdi ve Melik Arslan'ı Harput'u kendisine teslim etmeye mecbur bıraktı. İbn Tağrîberdî'ye göre Hasan Bey, Gerger Kalesi'ni Memlük sultanına teslim etmesine karşılık Harput'u ele geçirmek için Hoşkadem'in gizlice muvafakatini almıştı. Bu başarılarıyla İspir'den Urfa'ya, Şebinkarahisar'dan Siirt'e kadar uzanan bölgeyi Akkoyunlu ülkesi haline getirdi. Akkoyunlu sınırı doğuda Erzurum ve Ahlat'ın batısından geçiyordu. Ancak Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah bu durumu

kabullenmedi, Uzun Hasan'ı kendisine bağlı olması gereken bir bey diye görüyordu. 872'de (1467) kalabalık bir ordu ile Hasan Bey'in üzerine yürüdü. Ekim ayı gelip soğuklar başladığından beylerde ve askerlerde ülkelerine dönme arzusu baş gösterdi. Ancak askerini dağıtarak gelecek baharda yeniden sefere çıkmak için Bingöl-Sancak mevkiine vardığında Hasan Bey'in âni baskınına uğradı. Ordusundan 6000 kişi seçen Hasan Bey kuşluk vakti iki cepheden Cihan Şah'ın ordugâhına saldırdı. Cihan Şah kaçmaya çalışırken öldürüldü. İki oğlu Muhammedî ile Yûsuf ve bütün beyleri esir alındı (12 Rebîülâhir 872 / 10 Kasım 1467). Bu zafer bir devletin çöküşü, diğer bir devletin doğuşu anlamına geliyordu.

Hasan Bey, Cihan Şah'ın oğlu Muhammedî'yi öldürttükten sonra Diyarbekir'e döndü. Komşu devletlere zaferini bildiren mektuplar gönderdi. Doğu Anadolu ile Irak'taki Karakoyunlu görevlilerini itaate davet etti. Onlardan birçoğu emri altına girdi. Bu arada Karakoyunlular'ın Bağdat valisi Alpavut (Alpagot) Pîr Muhammed Bey ile Bağdat halkı da Hasan Bey'i hükümdar kabul ettiklerini bildirdiler. Bunun üzerine Hasan Bey 3000 kişilik bir kuvvetin başında oğlu Uğurlu Muhammed'i Bağdat taraflarına yolladı. Fakat Uğurlu Muhammed, Bağdat valisinin kendisine düşmanca davrandığını babasına bildirdi. O da baharın ilk günlerinde Bağdat'a gelip şehri kırk gün kuşattı (872/1468). Bu esnada Karakoyunlu Hükümdarı Hasan Ali'nin faaliyetlerine dair haberler geldiğinden kuşatmayı kaldırıp Azerbaycan'a yöneldi. Savaşmak için Merend'e gelen Hasan Ali'nin ordusunu bozguna uğrattı (Safer 873 / Eylül 1468). Bu arada Hasan Ali'nin daha önce yardıma çağırdığı Çağatay Hükümdarı Ebû Said Mirza Han da kalabalık bir orduyla Azerbaycan'a gelmişti. Hasan Bey, Ebû Said'e Azerbaycan ve Arran hariç İran'ın diğer bölgelerinin kendisinde kalabileceğini bildirdiyse de bu teklif kabul görmedi. Bunun üzerine Akkoyunlular, Çağatay ordusuna saldırıp

bozguna uğrattılar (15 Receb 873 / 29 Ocak 1469); esir aldıkları Ebû Said'in hayatına son verdiler. Hasan Ali Hemedan'a kaçtıysa da Uğurlu Muhammed tarafından şehrin önündeki düzlükte mağlûp edilerek öldürüldü (Şevval 873 / Nisan-Mayıs 1469). Cihan Şah'ın Hasan Bey tarafından gözlerine mil çekilen oğlu Ebû Yûsuf Mirza dirliği olan Fars'a kaçmıştı. Burada bir beylik kurmak istedi, fakat bu girişimi hayatını yitirmesine yol açtı. Böylece Karakoyunlu Devleti tamamen sona erdi; Bağdat da

Akkoyunlu idaresine katıldı. Anadolu'da Ahlat ve el-Cezîre (Cizre) hânedana mensup Koç Bayındır Bey, Muş yine hânedandan Pilten Bey oğlu Halil, Bitlis de uzun bir kuşatmanın ardından Biçen oğlu Süleyman Bey tarafından zaptedildi (1473). Böylece devletin sınırları batıda Sivas'a bağlı Suşehri'nden Kirman'ın Narmasîr şehrine uzanıyordu. Akkoyunlu Devleti, Karakoyunlu Devleti'nden daha geniş topraklara sahip oldu. Başşehir Tebriz'di. Hasan Bey, Bağdat'ı zaptetmek için 872 (1468) baharında ayrıldığı doğum yeri Diyarbekir'i bir daha göremedi.

Karakoyunlu elini meydana getiren hemen bütün oymakları hizmetine alan Hasan Bey, Gîlân ve Mâzenderan'daki küçük devletleri de kendisine tâbi kıldı. Timurlu Şâhruh'un oğlu Baysungur'un torunu olan Yâdigâr Muhammed Mirza'yı Horasan hükümdarı ilân etti (Şâban 873 / Şubat 1469). Fakat Yâdigâr Muhammed yine aynı hânedandan Hüseyin Baykara karşısında tahtını ve hayatını kaybetti (1471). Bunun üzerine Hasan Bey, Hüseyin Baykara'nın hükümdarlığını tanıyarak Horasan'da hâkimiyet kurmak veya nüfuz tesis etmek arzusundan vazgeçti. 877'de (1472) Gürcistan'a üçüncü defa sefere çıktı. Samtzkhe'ye girip başta Alskur olmak üzere bütün bölgeyi istilâ etti ve çok sayıda ganimet ve esirle geri döndü. Kazandığı başarılardan dolayı Hasan Bey kendisinin yenilmez bir hükümdar olduğuna inanmıştı. En ciddi rakip olarak da Osmanlılar'ı görüyordu. Zira Akkoyunlular'la akrabalık bağı bulunan Trabzon Rum Devleti'nin Fâtih Sultan Mehmed tarafından ortadan kaldırılmasını hazmedememişti. Hatta annesi Saray Hatun'u araya koyup diplomatik girişimde dahi bulunmuştu.

Sonunda Hasan Bey iyice güçlendiğinde Karamanoğulları'na destek çıkarak Osmanlılar'la mücadelenin kapılarını araladı. 876'da (1471-72) ülkelerinden çıkarılan Karaman oğlu Pîr Ahmed Bey'le Kasım Bey'i himayesine aldı ve bunu önemli bir fırsat saydı. 20.000 kişilik bir orduyu onlarla birlikte Karaman iline gönderdi. Ordunun başında büyük kumandanlardan Ömer Bey'le hânedandan Yûsufça Mirza vardı. Bu ordu önce büyük ve mâmur bir şehir olan Tokat'ı görülmemiş şekilde yağma ve tahrip etti. Ömer Bey buradan ülkesine geri döndü, fakat Akkoyunlu birlikleri Karaman iline girdi, onlarla savaşamayacağını anlayan Karaman Valisi Şehzade Mustafa Afyonkarahisar'a çekildi. Ancak daha sonra Anadolu Beylerbeyi Dâvud Paşa ile birlikte Beyşehir-Akşehir arasındaki

Eflâtunpınarı'nda Yûsufça Mirza'yı ağır bir yenilgiye uğrattı. Yûsufça Mirza ile beraber bazı mirzalar ve beyler esir alındı (877/1472). Pîr Ahmed Bey ile Candaroğulları'ndan Kızıl Ahmed Bey savaş meydanından kaçarak Hasan Bey'in yanına döndüler, Kasım Bey de İçel'e gitti. Bu hadise yüzünden Osmanlı-Akkoyunlu savaşı başladı. Fâtih Sultan Mehmed büyük bir ordu ile Hasan Bey'in üzerine yürüdü. Osmanlı ordusunda çok sayıda top ve tüfek vardı. Hasan Bey'in öncü birlikleri Osmanlı öncü kuvvetlerini yenilgiye uğrattılarsa da asıl savaş Otlukbeli'nde Başkent sahrasında cereyan etti. Hasan Bey ağır bir bozguna uğradı (16 Rebîülevvel 878 / 11 Ağustos 1473). Kirman valisi olan oğlu Zeynel Mirza savaş meydanında kaldı. Osmanlılar'ın savaşı kazanmasında ateşli silâhların büyük rolü olmuştu.

Aslında Hasan Bey de ateşli silâhların önemini anlamış, bu silâhları elde etmek için 1472'de Hacı Muhammed'i elçi olarak Venedikliler'e yollamıştı. Osmanlılar'la sekiz dokuz yıldan beri savaş halinde bulunan Venedikliler, Hasan Bey'e 1473 Şubatında gemilerle ateşli silâhlar gönderdiler. Bu silâhlar on altı top ve 1000 tüfekten ibaretti. Fakat bunlar Hasan Bey'in eline ulaşmadı. Osmanlılar karşısında uğradığı yenilgi ona büyük itibar kaybettirdi. Giderek devlet işlerinden uzaklaştı. Özellikle onun, karısı Selçuk Şah Begüm'ün tesiri altında kaldığı açıkça belirtilir. Selçuk Şah Begüm, Karayülük Osman Bey'in oğullarından Kör Muhammed'in kızıydı. Hasan Bey'e işlerinde yardımcı oluyor ve ona isteklerinin çoğunu kabul ettiriyordu. En büyük oğlu Halil'i veliaht ilân ettirmişti. Buna karşılık Eğil beyinin kızından doğmuş olan Uğurlu Muhammed savaşçı vasfıyla öne çıkmıştı. Bağdat Valisi Maksud Mirza ile Urfa Valisi Üveys Bey, Hasan Bey'den sonra Uğurlu Muhammed'in hükümdar olmasını istiyordu. Hasan Bey'in öz kardeşi olan Üveys ağabeyine karşı daima muhalif bir tavır sergiliyordu. Uğurlu Muhammed'i tutan bir başkası da Erdebil ve Mugan'da oturan büyük Çekirli boyunun beyi idi. Otlukbeli Savaşı'ndan bir yıl sonra telkinlere kapılan Uğurlu Muhammed isyan edip vali bulunduğu İsfahan'dan kardeşi Halil'in idaresindeki Fars'a girdi ve Şîraz'ı zaptetti. Hasan Bey, Tebriz civarındaki yaylakta haberi alınca yanındaki askerleri hemen Fars'a gönderdi, kendisi de arkadan hareket etti. Durumdan istifade eden Çekirli oymağı Tebriz'i ele geçirdi. Fakat Uğurlu Muhammed, Şîraz'dan ayrılıp Irak'a doğru kaçtı. Hasan Bey de Çekirli oymağını ağır bir şekilde cezalandırdı. Maksud Bey yakalanıp hapsedildi, atabeyi ve Selçuk

Şah Begüm'ün kardeşi Dana Halil Bey Müşa'şa'lar'a sığındı. Amcası Üveys'in yanına giden Uğurlu Muhammed onunla birlikte yeniden harekete geçtiyse de isyanı bastırıldı ve Üveys öldürüldü (Rebîülevvel 880 / Temmuz 1475). Uğurlu Muhammed de Fâtih Sultan Mehmed'e iltica etti. Osmanlı hükümdarı bu ilticayı memnuniyetle karşıladı, kızını vererek onu Sivas valiliğine tayin etti.

881 (1476) yılında Hasan Bey dördüncü ve sonuncu Gürcistan seferine çıktı. Bu defa yanında din ve tarikat önderleri de vardı. Sefer neticesinde birçok ganimet ve esir alındığı gibi Kral Bagrat vergiye bağlandı ve Sûfî Halil Bey merkezi Tiflis olan üç eyaletin valiliğine getirildi. Hasan Bey, Gürcistan seferinden hasta olarak döndü. Onun ağır hastalığı üzerine Selçuk Şah Begüm veliaht Halil'i Şîraz'dan getirtti. Ardından Hasan Bey'in öldüğü yolundaki haberler Uğurlu Muhammed'e de ulaştırıldı. Erzincan'a gelen Uğurlu Muhammed burada katledildi (Ramazan 882 / Aralık 1477). "Ebü'n-nasr" unvanıyla anılan Uzun Hasan 882 yılının Ramazan bayramı gecesi (6 Ocak 1478) vefat etti ve kendisinin yaptırdığı Nasriyye bahçesine defnedildi. Hasan Bey'i gören Venedik elçisi Kontarino Zeno onu lakabı gibi uzun boylu, yakışıklı ve hoşsohbet bir hükümdar olarak tasvir eder. Yine Venedikli bir tâcir İran'da benzerinin gelmediğini yazar. İslâm müelliflerinin hepsi meziyetlerini sayarak "sâhib-kırân" Hasan Bey'i överler. Onun en büyük hatası Osmanlılar'la çatışması olmuştur. Otlukbeli yenilgisi derin bir ruhî çöküntüye yol açmış, yenilmezlik inancını yok etmiştir. Ölümüne kadar geçen beş yıl içinde sadece Gürcistan'a bir sefer düzenlemesi muhtemelen bundan ileri gelmiştir. Hasan Bey özellikle malî ve adlî düzenlemelerle Akkoyunlular tarihinde önemli bir yere sahiptir. "Hasan Padişah Kanunları" adıyla anılan kanunnâmeler yazdırmıştır. Bu kanunnâmeler vergi, idarî ve

içtimaî hayatla ilgilidir. Göçebe ve köylülerden, şehirlerde yaşayan halktan, türlü zanaat ve meslek erbabından alınan vergilerin miktarları kanunnâmelerin en önemli konusunu teşkil eder. Hasan Padişah Kanunları, doğu ve güneydoğu vilâyetlerinde fetihten itibaren bir müddet kullanıldıktan sonra yerini Osmanlı kanunnâmelerine bırakmıştır. Ancak İran'da bu kanunlar uzun süre geçerli olmuştur.

Kaynaklarda, küçük yaştan beri sürekli mücadele içinde geçen bir hayat

yaşamasına rağmen ilme değer verdiği ve âlimleri himaye ettiği belirtilir. Hacca giderken yanına gelen Ali Kuşçu'ya gösterdiği itibar ilim çevrelerinde büyük takdirle karşılanmıştır. Hasan Bey'in her hafta cuma gecesi âlimleri toplayarak onlara ilmî tartışmalar yaptırdığı belirtilir. 1470'te elçilikle Tebriz'e gelen Memlük tarihçisi İbn Ecâ, Hasan Bey'i âlimler ve başka ülkelerden gelen tüccarla konuşurken görmüştü; bir ziyaretinde de Tebriz, Şîraz ve Semerkant âlimlerini kabul edip onlarla sohbet ettiğine şahit olmuştu. Bu toplantıda Buhârî'den bir hadis okunmuş ve ardından padişah için Türkçe'ye tercüme edilmişti. Kitâb-ı Diyârbekriyye adlı Akkoyunlu tarihini Ebû Bekr-i Tihrânî'ye yazdıran ve eserin Akkoyunlular bölümündeki bilgileri ona anlatan Hasan Bey'dir. Onun Âşık Paşa'nın Garibnâme'sini huzurunda okuttuğu da bilinmektedir.

Hasan Bey'in ayrıca kuvvetli bir boy asabiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi Oğuz Han'ın ve onun torunu Bayındır Han'ın şerefli soyundan geldiğini ifade ediyordu. 875'te (1470) Amasya'da oturan Şehzade Bayezid'e gönderdiği bir mektupta eskiden Mangışlak, Hârizm ve Türkistan'a dağılan Bayındır ve Bayat ulusları ile Oğuz iline mensup olanların katına geldiklerini yazmıştır. Hasan Bey, Akkoyunlu oymağının bağlandığı Bayındır boyunun damgasını devletinin sembolü yapmıştır. Bu sebeple Bayındır damgası sadece paralarda değil resmî evrak üzerinde, kitâbelerde, hatta bayraklarda da görülür. Hasan Bey'in Kur'ân-ı Kerîm'i Türkçe'ye çevirtip huzurunda okuttuğuna dair bilgiler de vardır. Kaynaklarda onun cami, medrese, kervansaray ve zâviye gibi birçok eser yaptırdığı kaydedilir; ancak çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bunda muhtemelen Safevîler'in farklı bir dinî ideoloji ile İran'a hâkim olmasının önemli rolü vardır. 1514'te Tebriz'e giren Osmanlılar, Uzun Hasan Bey'in camisini de harap halde bulmuşlardı. 2 akçe değerinde "hasanbegî" adlı para darbettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), VII, 483-484; a.mlf., Ḥavâdiṡü'd-dühûr (nşr. W. Popper), Berkley 1930-32, bk. İndeks; İbn Ecâ,

Târîḫu'l-emîr Yeşbek eẓ-Ẓâhirî (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 104-119; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1993, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), bk. İndeks; Fâtih Devrine Ait Münşeât Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 11-22; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, Leknev 1352, VI, 291-296; Tâcîzâde Sâdî Çelebi, Münşeât (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), İstanbul 1956, s. 13-35; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, bk. İndeks; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Bombay 1258, II, 186-191; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîḫ (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî), Tahran 1314 hş., s. 232; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 251-253; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1349 hş., bk. İndeks; Feridun Bey, Münşeât, I, 277-288; A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries (ed. Charles Grey), London 1873, s. 173, 178; W. Miller, Trebizond: The Last Greek Empire, London 1926, s. 97-123; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 190-195; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 119-134; Mahmûd Gâvân, Riyâżü'l-inşâʾ (nşr. C. İbn Hüseyin - G. Yezdânî), Haydarâbâd 1948; H. Busse, Untersuchungen zum Islamischen Kanzleiwesen an Hand Turkmenischer und Safawidischer Urkunden, Caire 1959; Esnâd ve Mükâtebât-ı Târîḫ-i Îrân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1341 hş., s. 392-395; Fermânhâ-yı Ḳaraḳoyunlu ve Aḳḳoyunlu (nşr. Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî), Tahran 1352 hş., s. 61-79; et-Târîḫu'l-Ġıyâs̱î (nşr. Târık Nâfiʿ el-Hamdânî), Bağdad 1975, s. 377-392; J. E. Woods, The Aqquyunlu, Chicago 1976; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e Ait Kanunlar", TV, sy. 1-2 (1941), s. 91-106; Adnan Sadık Erzi, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar", TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 261-296; Bekir Sıtkı Baykal, "Uzun Hasan'ın Osmanlılar'a Karşı Katî Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akkoyunlu Harbinin Başlaması", a.e., XXI/82 (1957), s. 261-269; a.mlf., "Fatih Sultan Mehmed Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi", TAD, II/2-3 (1964), s. 67-81; Şerafettin Turan, "Fâtih Sultan Mehmed Uzun Hasan Mücadelesi ve Venedik", a.e., III/4-5 (1965), s. 63-138; Faruk Sümer, "Akkoyunlular", TDA, sy. 40 (1986), s. 1-38; V. Minorsky, "Uzun Hasan", İA, XIII, 91-96; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Uzun Hasan", EI² (İng.), X, 963-967.

Faruk Sümer

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı

(1888-1977)

Osmanlı tarihçisi.

23 Ağustos 1888'de İstanbul Eyüp'te doğdu. Babası Mehmed Latif Efendi, annesi Râtibe Hanım'dır. İlk öğrenimini aynı semtte tamamladı. Ardından Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'ne girdi, iki sene sonra Beyazıt Merkez Rüşdiyesi'ne nakledildi. 1904'te rüşdiyeyi bitirip Mercan İdâdîsi'ne kaydoldu. Kendi ifadesine göre tarih ve coğrafya derslerine duyduğu ilgi bu sıralarda başladı. 1910'da idâdî diplomasını aldığı gün İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'ne kaydını yaptırdı. Dârülfünunda Ahmed Midhat Efendi, Abdurrahman Şeref, Ali Ekrem, Mehmed Âkif, İzmirli İsmail Hakkı, Hüseyin Dâniş, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Hamdullah Suphi gibi hocalardan ders gördü. 1912'de dârülfünundan mezun olunca ilk tayin edildiği Kütahya İdâdîsi ve Sultânîsi'nde sekiz yıl tarih-coğrafya öğretmenliğinde bulundu. Burada iken Kütahya tarihi üzerine araştırmalar yaptı ve kaynak topladı. Hazırladığı çalışma sonradan Maarif Vekâleti tarafından yayımlanmış (İstanbul 1932), kendisine de Kütahya Meclisi tarafından Kütahya fahrî hemşehriliği verilmiştir.

Şubat-Eylül 1922 tarihlerinde Kastamonu Lisesi'nde tarih öğretmenliği yaptı. Açıksöz gazetesinde tarih yazıları yazdı, İsmail Habip Bey'in bulunmadığı dönemlerde gazetenin başmuharrirliğini üstlendi. Kasım 1922 - Ekim 1925 arasında bir taraftan Karesi Lisesi ve Karesi maarif müdürlüğü görevlerini ifa ederken aynı zamanda bu şehirde Karesi Lisesi Salnâmesi, Karesi Vilâyeti Tarihçesi, Karesi Meşâhiri adlı eserlerini neşretti (İstanbul 1341). Mahallî tarih ve simalar hakkında her biri kısa birer araştırma olan gazete makaleleriyle başlayan yayın hayatı Anadolu'da görev yaptığı Kütahya, Kastamonu, Sivas, Balıkesir şehirleriyle ilgili kitâbeler üzerine yaptığı çalışmalarla devam etti; Anadolu kitâbelerini 1927 ve 1929 yıllarında iki büyük cilt halinde yayımladı. Bir süre Maarif Vekâleti umumi müfettişliğinde bulundu ve ilk tedrîsat umum müdürlüğü yaptı. 9 Kasım 1927'den 1950 yılına kadar yirmi üç yıl aralıksız Balıkesir milletvekilliği

yaptı. Bu görevi sırasında İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde dersler verdi. Bu dönem onun Osmanlı tarihi ve teşkilâtıyla ilgili çalışmalarını neşrettiği en verimli yıllarını oluşturur.

1933 üniversite reformundan sonra da Edebiyat Fakültesi'nde Anadolu Selçukluları, Anadolu beylikleri ve Kanûnî devrine kadar Osmanlı Devleti tarihi derslerini okutmayı sürdürdü. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi açılınca iki hafta İstanbul'da, iki hafta Ankara'da ders verdi. İstanbul'da ders saatleri dışında Başbakanlık Arşivi'nde çalışıyordu. Bu çalışmaları 1939 yılı ortalarına kadar sürdü. Atatürk'ün ölümünün ardından Hasan Âli Yücel'in Maarif Vekâleti zamanında mebusluk veya hocalıktan birini tercih etmesi teklif edildiğinde M. Fuad Köprülü ve Şemsettin Günaltay ile birlikte hocalıktan ayrıldı. 1950 yılından sonra yeniden üniversiteye döndü. Ortaçağ Tarihi Kürsüsü öğretim kadrosu içinde "konferansçı" unvanıyla haftada dört saat Osmanlı tarihi ve Anadolu beylikleriyle ilgili dersler verdi. Bu arada Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İlkçağ tarihi profesörlerinden Halil Demircioğlu'nun Başbakanlık Arşivi genel müdürlüğüne getirilmesi arşiv çalışmalarını aksattı; buradaki imtiyazlı konumuna son verildi, kendisine gösterilen belge sayısı azaltıldı. Bu sebeple araştırmalarını Topkapı Sarayı Arşivi'ne nakletti ve hayatının sonuna kadar burada araştırmalarını sürdürdü; ayrıca belgeleri tasnif eden küçük bir heyetin başında bulundu. Türk Tarih Kurumu'nun teşkili sırasında 1931'de başlayan kurum üyeliği ölümüne kadar aralıksız kırk altı yıl devam etti. Bu dönemde hem kitapları hem de müstakil birer monografi hacimindeki makaleleri kurum tarafından yayımlandı. On dokuz kitabı, Belleten'de doksanı aşkın makalesi çıktı. Uzunçarşılı'nın yayın hayatı âdeta Türk Tarih Kurumu ile özdeşleşti. 10 Ekim 1977'de vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'nde toprağa verildi.

Eserleri. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın güçlü ve ihatalı telif yeteneği, sistemli çalışmaları sonucu kaleme aldığı kitap ve makaleleri Osmanlı tarihine önemli katkılar yapmıştır. Arkadaşı ve meslektaşı Hikmet Bayur onun bir ilim adamında bulunması gereken bir görüş ve sezişe sahip olduğunu, yazılarına siyaset bulaştırmadığını belirtir. Özellikle bir genel Osmanlı tarihi yazma çabası, sadece siyasî değil teşkilât tarihini de ele alması ona farklı bir yer kazandırmıştır. 1930'lu yılların sonlarında Osmanlı tarihine giriş mahiyetinde hazırladığı iki eser yaklaşımı bakımından

önemlidir. Bunlar, ana kaynaklara dayanarak yazdığı Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri ile (Ankara 1937) Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal (Ankara 1941) adlı eserleri olup aşılmaz bir temel sağlamıştır. Özellikle Medhal dayandığı çok zengin Arapça ve Farsça kaynaklarıyla dikkati çeker. Bilhassa eserin hazırlanması ve kaynakların kullanılmasında Beyazıt Kütüphanesi müdürü İsmail Saib Sencer'den geniş ölçüde istifade etmiştir. Bu eserlerini Osmanlı teşkilât tarihiyle ilgili seri takip etmiştir. 1943'te Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları (I-II), 1945'te Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı, 1948'de Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı, 1965'te Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı adlı eserlerini büyük vukuf ve zengin dip notlarıyla neşretmiş, bunlar Osmanlı tarihi alanında vazgeçilmez temel kitaplar haline gelmiştir. Teşkilât tarihine dair eserleri muhteva açısından değerlendirildiğinde üç ortak özellik ortaya çıkar. Birincisi Osmanlı devlet teşkilâtının yapısı, birimleri, kalemleri konusundaki çalışmanın esasını oluşturmalarıdır. İkinci özellik, Osmanlı Devleti'nin yükselmesine paralel olarak gelişen teşrifat ve devlet protokolüne ağırlıklı biçimde yer verilmesidir. Üçüncüsü dipnotlarda verilen uygulamaya ait örnekler, kurumların işleyişi veya aksaklıklarını anlatan arşiv kaynakları ile vekāyi'nâmelerden aktarılan bilgilerdir. Osmanlı teşkilât tarihinin, ancak siyasî-idarî olayların ve bunların oluşmasında rol alan şahsiyetlerin incelenmesiyle anlaşılacağını en iyi şekilde Uzunçarşılı'nın eserleri ortaya koymaktadır. Karşılaştırmalı teorik bir çerçeveyi ihmal etmekle birlikte bu eserler, öğretici özelliği yanında zengin ham malzemeye işaret etmeleri bakımından vazgeçilmez konumdadır.

Uzunçarşılı'nın en çok bilinen ve popüler bir ilgiye mazhar olan eseri Osmanlı Tarihi serisidir. Türk Tarih Kurumu'nun büyük dünya tarihi yazdırma projesinin bir parçası şeklinde kaleme alınan bu seri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar olan dönemi kapsar. Uzunçarşılı III ve IV. ciltleri ikişer kısımdan oluşmak üzere eserini altı büyük cilt halinde tamamlamıştır. Günümüzde de Osmanlı siyasî ve askerî tarihinin kapsamlı eserleri olma vasfını taşıyan bu çalışmada yine arşiv belgeleri ve vekāyi'nâmeler kullanılmış, yer yer Batı kaynaklarından da faydalanılmıştır. Siyasî-askerî tarih anlatımı Osmanlı teşkilâtı, ilim ve sanat hayatı ve biyografilerle zenginleştirilmiştir. Ayrıca Osmanlılar'ın, müslümanlar ve bilhassa Avrupa devletleriyle münasebetlerine asırlara göre

yer verilmiştir. Biyografiler ise padişahların dışında vezîriâzam ile şeyhülislâmları kapsar ve müstakil konular halinde yer alır. Hammer'in Osmanlı tarihinden geniş ölçüde istifade edildiği anlaşılan, Halil İnalcık'ın popüler tarih kategorisinde değerlendirdiği serinin ilk kitabının önsözünde Uzunçarşılı gördüğü kaynakları hisse mağlûp olmayarak tarafsız bir görüşle inceleyip göstermeye çalıştığını, olayların cereyan tarzını anlatırken ve bunlardan neticeler çıkarırken hakikatten ayrılmadığı zannında olduğunu belirterek bir ölçüde tarihe yaklaşımının ipuçlarını verir. Ayrıca Batı tarihçiliğinde Osmanlı tarihi üzerindeki yanlı ve kin duygusuyla yazılmış eserlere karşı duyduğu tepkiyi dile getirir, yapılan haksızlığa temas eder. Eserin I. cildi 1947'de Ankara'da basılmış olup Anadolu Selçukluları ve Beylikler'den itibaren Osmanlı Devleti'nin kuruluş devresini içine alır ve İstanbul'un fethine kadar gelir. Uzunçarşılı bu cildin sonraki baskılarına yeni bilgiler eklemiştir. II. cilt, İstanbul'un fethinden Kanûnî Sultan Süleyman'ın

ölümüne (Ankara 1949), III. cilt II. Selim'in tahta çıkışından Karlofça Antlaşması'na (Ankara 1951), IV. cilt Karlofça Antlaşması'ndan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar gelir (Ankara 1959). Osmanlı Tarihi Farsça'ya da çevrilmiştir (I-II, Tahran 1370 hş.). Uzunçarşılı'nın Osmanlı siyasî ve özellikle teşkilât tarihlerine çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Osmanlı kurumlarının tarihini anlatırken genellemeler yaptığı, sosyal ve ekonomik tarihi ihmal ettiği, temel olarak vekāyi'nâmeleri ve Başbakanlık Arşivi'nde belirli bir kaynak grubunu kullanıp meselâ şer'iyye sicillerini, tahrir defterlerini, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki belgeleri nazarı itibara almadığı, Batı literatürünü, hatta yeni araştırmaları takip etmediği belirtilirse de eserlerin yazıldığı dönemler dikkate alındığında söz konusu eleştiriler anlamsız kalmaktadır.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın bu iki temel seri dışındaki eserleri şunlardır: Karesi Vilâyeti Tarihçesi (İstanbul 1341); Karesi Meşahiri: Edib ve Şairler, Ricâl-i Devlet Faslı (İstanbul 1341); Anadolu Türk Tarihi Tedkikatından Sivas Şehri (İstanbul 1346/1928, Rıdvan Nâfiz [Ergüder] ile birlikte); Kitâbeler (I-II, İstanbul 1927-1929); Kütahya Şehri (İstanbul 1932); Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri (Ankara 1937); Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa (İstanbul 1942); Midhat ve Rüştü

Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar (Ankara 1946); Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları (Ankara 1950, 1985); Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi (Ankara 1967); Mekke-i Mükerreme Emirleri (Ankara 1972, 1984); Çandarlı Vezir Ailesi (Ankara 1974, 1986). Bunların yanında bir kısmı kitap hacminde makaleleri de vardır: "Sadrazam Halil Hamid Paşa" (TM, sy. 5 [1936], s. 213-269); "Vezir Hakkı Mehmed Paşa 1747-1811" (a.g.e., sy. 6 [1936-1939], s. 177-284); "Gazi Orhan Bey'in Hükümdar Olduğu Tarih ve İlk Sikkesi" (TTK Belleten, IX/ 34 [1945], s. 207-211); "Osmanlı Tarihinin İlk Devrelerine Âid Bazı Yanlışların Tashihi" (a.g.e., XXI/81 [1957], s. 173-188); "Cem Sultana Dair Beş Orijinal Vesika" (a.g.e., XXIV/95 [1960], s. 457-483); "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut" (a.g.e., XXX/120 [1966], s. 539-601); "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü" (a.g.e., XXXIV/134 [1970], s. 231-234; XXXIX/155 [1975], s. 473-481); "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri" (a.g.e., XXXIX/156 [1975], s. 659-696). Muhtelif dergilerde yayımlamış olduğu biyografik nitelikteki yazıları bir araya getirilerek yeniden neşredilmiştir (Osmanlı Tarihinden Portreler: Seçme Makaleler 1, İstanbul 2010).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976; "Uzunçarşılı, İsmail Hakkı", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 445-446; Oktay Aslanapa, "Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı", Tercüman, İstanbul 14.10.1977 (kendi ağzından derlenen hayat hikâyesi); M. Münir Aktepe, "Sunuş", TD, İ. Hakkı Uzunçarşılı özel sayısı, sy. 32 (1979), s. XI-XV; Halil İnalcık - Bahattin Yediyıldız, "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", TTK Bildiriler, XIII (2002), I, 132-136.

Mehmet İpşirli

UZUNKÖPRÜ

Ergene nehri üzerinde XV. yüzyılın ortalarına doğru inşa edilen köprü.

Eski adı Ergene olan bugünkü Uzunköprü ilçesine adını veren köprü, Âşıkpaşazâde'ye ve ondan naklen Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'ine göre 829 (1426), Ravzatü'l-ebrâr'a göre ise 831'de (1427-28) yapımına başlanmış ve 847'de (1443) tamamlanmıştır (Uzunçarşılı, IV [1958], s. 14). II. Murad devrinde Timurtaş Bey ile oğlu Osman Çelebi ve kardeşi Gazi İshak Bey nezaretinde Mimar Muslihuddin ile Usta Mehmed tarafından kurulmuştur. Varna zaferinden sonra Edirne'ye dönen II. Murad ve beraberindekilerle birlikte açılışı yapılan köprüde zafer ve fener alayları düzenlenerek mevlidler okutulmuştur. Köprü Eskiköy, Kuleliburgaz, Taşçıarnavut köyleriyle Kestanbolu ve Süleymaniye köyleri ocaklarından getirilen taşlarla inşa edilmiştir. Yapımı on altı veya on sekiz yıl süren köprünün inşa kitâbesi mermer üzerine celî sülüs hatlıdır. II. Abdülhamid zamanında yapılan bir onarım sırasında köprü üzerindeki kitâbe, Gazi Mahmud Bey veya Köprübaşı Çeşmesi diye adlandırılan çeşme üzerine konulmuştur. Köşelerinde rozetler yer alan iki satırlık kitâbede II. Murad ismi ile 847 (1443) tarihi, sağ üst köşesinde de, "Bu köprü yüz yetmiş dört gözdür" şeklinde bir cümle yer almaktadır. Memba tarafında korkuluk taşları arasına yerleştirilmiş bir kitâbe sütunu vardır. Bunun orta kısmında dikdörtgen bir çerçeve içinde yazı izleri görülmekteyse de tahrip yüzünden okunamamaktadır. İsmail Hakkı Balkas, Kırkkavak deresi üzerine rastlayan gözlerinden birinin üstünde mimara ait diğer bir kitâbenin daha bulunduğunu bildirir, ancak bu kitâbe günümüzde mevcut değildir (Çulpan, Türk Taş Köprüleri, s. 100).

Köprü ilk yapıldığında 1392 m. uzunluğunda ve 5,24 m. genişliğinde iken bugün uzunluğu 1238,55 m., genişliği 6,90 metredir. 174 gözden meydana gelen köprüde en büyük kemer açıklığı 14 metreyi bulmaktadır. Arazinin dolmasıyla günümüzde 164 gözü açık kalmıştır. Köprü kemerleri sivri ve yuvarlak olup 147 ve 148. kemerler diğerlerine oranla daha geniş ve yüksektir. Memba ve mansap taraflarındaki sel yaranlar üçgen şeklindedir, üzerlerinde yedi adet tahliye gözü vardır. Köprüde ana gözün üstünde bir

tarih köşkü ve 40, 41 ile 102 ve 103. kemerlerin üzerinde iki balkon yer almaktadır. Köprü inşasından bugüne kadar Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, II. Osman, II. Mahmud ve II. Abdülhamid dönemlerinde ve 1928, 1964, 1972 yıllarında onarım görmüştür. Evliya Çelebi'ye göre inşasından on dört yıl sonra yıkılan bir gözü onarılmıştır. II. Osman devrine ait tamiri hakkında Murâdiye Camii kitâbesinden bilgi edinilen köprünün tarih köşkünde II. Mahmud dönemiyle

ilgili bir tamir kitâbesi vardır. Yunan işgali sırasında kazılmış olan bu kitâbenin yerine sonradan yeni bir kitâbe yerleştirilmiştir. Köprünün sol başında yine II. Mahmud onarımına ilişkin meşrutiyet kulesi bulunmaktadır.

Ergene nehri, Şoldrak ve Kırkkavak dereleri üzerinde yer alan köprü topografik durum ve teknik zorunluluk gereği altı adet inişli çıkışlı bir şekilde ele alınmıştır. İlk zamanlar çeşmenin önüne kadar gelen köprü 1970'li yıllarda Karayolları tarafından üzerinden iki arabanın geçebilmesi için tabliye konsolları büyütülmüş, korkuluklar ince tutularak dıştan dışa 1,70 m. kadar genişletilmiştir. Yapının büyük gözünün memba ve mansap taraflarında iki değirmenin olduğu bilinmektedir. Değirmenlerden memba tarafında yer alanı 1956 taşkınında yıkılmıştır. Ayrıca köprünün sağ kanadındaki korkuluk taşlarının bir kısmı 1908'de belediye tarafından söktürülerek şehir içindeki çeşmelerin inşasında kullanılmıştır. Köprünün başında Mahmud Baba Sultan Tekkesi yer almaktaydı.

Süsleme özellikleri bakımından oldukça dikkat çeken köprünün ayakları arasındaki kısımlarda ve köprü ayaklarıyla kemerlerin kilit taşları üzerinde birbirinden farklı geometrik, bitkisel, yazı ve figüratif bezemeler görülmektedir. Bunların içinde özellikle kartal, kuş, fil, üç aslan figürleriyle üç defa tekrarlanan "Ali" yazısı ilginçtir. Başları yuvarlak bir çerçeve ortasında birleştirilen üç aslan figürünün yanı sıra büyük gözün üstünde yer alan üçgen cumbanın korkuluğuna 1972 yılı onarımı sırasında işçiler tarafından bir aslan kabartması daha yapılmıştır. Kuyruğu sırtına paralel durumdaki aslan bir zincirle bağlı şekilde tasvir edilmiş olup arkasında bir saksı ve bir dal görülmektedir. Diğer yüzünde ise bir fil kabartması bulunmaktadır. Kemer kilit taşlarında altıgen bir çerçeve içinde kûfî karakterde üç defa tekrarlanarak "Ali" adının baş harfleri ortada birleştirilmiş olup kemerlerden birinin kilit taşı üstünde bir çerçeve içinde

“el-Mülkü lillâh” ibaresi yer almaktaydı. Köprünün doğu ucu yakınında mansap yüzünde, dörtgen bir çerçeveye kabartma olarak işlenmiş sekizgen içinde karşılıklı üçgenlerin meydana getirdiği bir yıldız ortasında ise yapraklı bir dal kabartması bulunmaktaydı. Ancak şehrin su ihtiyacını karşılayan su borusunun üzerlerinden geçmesi sebebiyle tahrip olmuştur. Bunların dışında köprünün sağında ve solundaki korkuluklara yerleştirilmiş yirmi sekiz adet yuvarlak taş görülmektedir. II. Murad, Cisr-i Ergene adıyla anılan bu yerleşime köprü ile cami, imaret, medrese, kervansaray, hamam, otuz üç dükkân, yağhâne, bozahâne, bezirhâne, mumhâne, üç çeşme ve iki su değirmeni inşa ettirmiştir. Yapılardan günümüze sadece köprü ile Murâdiye Camii, şadırvan, hamam ve Gazi Mahmud Bey Çeşmesi ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 217; İsmail Hakkı Balkas, Tarihte Ergene ve Uzunköprü, İstanbul 1958; Nuran Canbil, Trakya’da Türk Devri Köprüleri (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 16-17; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 550-557; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 98-105; a.mlf., “Köprülerde (Tarih Köşkleri)”, STY, II (1968), s. 34; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 192-195; Latif Bağman, Uzunköprü Tarihi ve Belgeleri, Edirne 2005, s. 14-40, 92-94; Faruk Pekin - Hayri Fehmi Yılmaz, Türkiye’nin Kültür Mirası 100 Köprü, İstanbul 2008, s. 82; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Sultan II. Murad’ın Vasiyetnamesi”, VD, IV (1958), s. 14.

N. Çiçek Akçıl

UZUNKÖPRÜ

İstanbul Silivri'de XVI. yüzyılın ortalarına ait köprü.

Silivri'nin yaklaşık 1 km. batısında Silivri çayı üzerinde Mimar Sinan'ın eseri olan köprünün kitâbesi bulunmadığından inşa tarihi arşivde yer alan iki belgenin yardımıyla 975 (1568) olarak tesbit edilebilmektedir. Köprünün adı Tuhfetü'l-mi'mârîn ve Tezkiretü'l-ebniye'de geçmektedir. Silivri çayını ve su baskınına uğrayan geniş bataklık araziyi geçen köprü 333 m. uzunluğunda ve otuz iki gözlü inşa edilmiş, orta ayaklar fazla çıkıntı yapmadığından ince ve mükemmel bir perspektif sağlanmıştır. Böylece bütün gözleri bir arada görmek mümkündür. Mimar Sinan'ın eserlerinde karşılaşılan âbidevî tesir burada da mevcuttur. Köprünün çok uzun ve alçak olması sivri kemerin yerine burada basık kemerin tercih edilmesine yol açmıştır; kemer açıklıkları 7 m., ayak genişlikleri ise 3 m. civarındadır. Çevre taşları 50-60 cm. arasındadır. Kemerlerin iç yüzeylerinde uzunca taşlara rastlanmaktadır. Malzeme

olarak kısmen silislenmiş kaba bir kalker kullanılmıştır ve kaliteli taş işçiliği dikkati çekmektedir. Köprü inşaatında mahallî malzemeden faydalanılmış, kalker taşları çevredeki ocaklardan temin edilmiştir. Baba taşları hariç köprü oldukça sade bir işçilikle yapılmış ve ihtiyaca cevap verme fikri ön planda tutulmuştur.

Orta ayaklar bakımından bu köprüde diğerlerine hiç benzemeyen bir detay vardır. Bunun sebebi, köprünün diğer köprüler gibi yatağı belli bir su üzerinde kurulmayıp alçak bir vadide uzanması ve büyük su cereyanına mâruz kalmamasıdır. Dolayısıyla burada orta ayağın ön ve arka kısımları hafif bir sivrililikle başlayıp hemen kısa bir mesafede köprü taşıyıcı duvarı yüzeyi ile kaynaşmaktadır. Orta ayakların kemerle birleştiği yerlerde kemer basık olduğundan üzengideki basıncı karşılayacak mâil satıhlı taşların kullanıldığı, bu bakımdan gelenek halini almış bir orta ayak zihniyetinin bulunmayıp ihtiyaca göre inşaat detayının değiştirildiği görülür. Köprüde uzun ölçüde korkuluk taşlarına rastlanmakta, bunların uzunluğu 2,60 metreyi bulmaktadır. Köprü üzerinde çeşitli meyiller mevcuttur. Küçük

farklarla birbirine yakın olan bu meyiller yerine köprünün en yüksek noktası ile iki ucu arasında ortalama % 1 oranında meyil bulunduğunu belirtmek mümkündür. Köprü uçları ile orta noktası arasında 1,40 m. ve 1,50 m. seviye farkı ortaya çıkmaktadır.

Köprünün 1014'te (1606) Mimar Dalgıç Ahmed Ağa tarafından tamir edildiği Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde kayıtlı (nr. D 3916) muhasebe defterinin birinci sayfasındaki belgeden öğrenilmektedir. Sahilde su baskınına uğrayan bataklık bölgesinde uzanan köprüden Evliya Çelebi de söz etmiştir. 1675'te Silivri'ye gelen İngiliz seyyahı John Covel ve 1714'te buradan geçen P. Lucas da köprüden bahseder. Trakya'da tarihî ve topografik şartlara bağlı olarak çok sayıda köprü inşa edilmiş, XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren gittikçe geliştirilen köprü mimarisi Mimar Sinan'ın âbidevî karakterdeki eserleriyle en parlak noktasına ulaşmıştır. Silivri'deki köprünün de bu gelişme içinde önemli bir yeri vardır; Türk köprü mimarisinin bu ilgi çekici örneğinin dikkatle korunması ve değerlendirilmesi gerekir. Buna rağmen şimdiye kadar esere gereken önem verilmemiştir. Uzun yıllar harap durumda bırakılan köprü, Karayolları Bölge Müdürlüğü tarafından 1984'te korkulukları çimento ile yapılarak ve uçtaki gözleri tahrip edilerek onarılmıştır. Ayrıca deniz yönünde köprünün önü parsellenmiş ve evler yapılmıştır. Silivri kasabasının hemen batısında eski fütuhat yolu üstünde, hükümet konağından 325 m. mesafede Karılar deresi (Boğlucadere) üzerinde yer alan küçük bir köprü daha vardır, ancak bu köprü orijinal durumunu muhfaza edememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1970, V, 181; Orhan Bozkurt, Koca Sinan'ın Köprüleri, İstanbul 1952, s. 20-29; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan, Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 43, 111; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 147-148; Tayfun Akkaya, Selymbria (= Silivri)'nın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eski Eserleri (doktora tezi, 1984), İÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 273-279; Zarif Orgun, “Mimar Dalgıç Ahmet”, Arkitekt, XI/3-4, İstanbul 1942, s. 59-62.

Tayfun Akkaya

UZZÂ

(العزّى)

İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biri.

Sözlükte "çok yüce, azize" anlamındaki uzzâ kelimesi azîzin mübalağalı şekli olan eazzenin müennes halidir. Bilhassa Kureyş ve Kinâne kabilelerine ait bir put, aynı zamanda Gatafânlılar tarafından tapınılan dikenli bir ağaç (semüre) karşılığında kullanılmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "ʿuzz" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿuzz" md.). Lihyânlılar'da han-uzza, Nabatîler'de uzzaya, el-uzza, Sâbiîler'de uzzayan biçiminde yer alır (Winnett, XXX [1940], s. 116). Câhiliye döneminin önde gelen putlarından Uzzâ'ya Lât ve Menât'la birlikte Allah'ın kızları ve aracıları olarak tapınılmıştır (İbnü'l-Kelbî, s. 19; Taberî, XXVII, 34-35). Taberî, eski Araplar'da putlara Allah'ın isimlerini verme âdetine uygun şekilde el-Lât'ın Allah (el-Lâh) lafzından, Uzzâ'nın da azîz isminden türetilmiş müennes kelimeler olduğunu söylemiş, Uzzâ'nın beyaz bir taşla veya bir ağaçla yahut Tâif ya da Nahle'deki bir mâbedle özdeşleştirildiğini kaydetmiştir (Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 34-35). Wellhausen de bilhassa Lât ve Uzzâ'nın adlarına birlikte yemin edilen iki ilâhe sayıldığını, el-Lât'ın ilâhe sıfatıyla Allah'ın müennes yönüne, "çok güçlü" mânasındaki el-Uzzâ'nın da Allah'ın azîz sıfatına karşılık geldiğini belirtmiştir (Reste Arabischen Heidentums, s. 44-45). "Uzzateyn" diye anılan Lât ve Menât Uzzâ'nın kızları olarak da kabul edilmiştir.

Tarihsel ve arkeolojik bulgulara göre bu putlara tapınma âdeti Arap yarımadasında milâttan önceki dönemlerden (muhtemelen m.ö. VI-V. yüzyıllardan) itibaren mevcuttu (Winnett, XXX [1940], s. 116). İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre özellikle Kureyş kabilesi mensupları tarafından tâzim edilen bu putlara Kâbe'yi tavaf sırasında şu şekilde dua edilirdi: "el-Lât, el-Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine; çünkü bu üçü yüce kuğulardır ve şüphesiz şefaatleri umulan varlıklardır" (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 19). Bu tapınmaya Kur'an'da da atıf yapılmıştır: "Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncüleri olan diğerini, Menât'ı? Demek erkekler sizin,

kızlar Allah'ın öyle mi?" (en-Necm 53/19-21). Bu üçlü panteon içinde Uzzâ en son ortaya çıkmışsa da Kureyş için en önemli put haline gelmiştir. Putun yer aldığı mekâna kutsal ziyaretler düzenlenmiş, ona hediyeler ve kurbanlar sunulmuş, adına yıllık bayram düzenlenmiştir (İbnü'l-Kelbî, s. 18; Wellhausen, s. 39; Doughty, II, 511). Hz. Peygamber'in, bu puta bağlılığıyla tanınan amcası Ebû Leheb'in asıl adı Abdüluzzâ'dır (Lisânü'l-ʿArab, "ʿuzz" md.). Ayrıca Resûl-i Ekrem'in dedesi Abdülmuttalib'in su kullanım haklarıyla ilgili bir anlaşmazlığın çözümü için Uzzâ kâhinine başvurduğu nakledilmiştir (İbn Habîb, s. 98-99).

Uzzâ'ya Kureyş kabilesi dışında ve çoğu zaman başka tanrı veya tanrıçalarla beraber Gatafân, Kinâne, Huzâa, Sakīf, Ganî, Belî ve Ganem kabileleri de tapınmıştır (Wellhausen, s. 39; EI² [İng.], X, 968). Bu kabileler Mekke'ye hacca giderken yolda telbiye okurlar, bu telbiyelerde Allah'a Lât, Menât ve Uzzâ'nın yüce tanrısı ve Kâbe'nin rabbi diye yakarırlardı. Bundan da anlaşıldığı üzere Câhiliye döneminde yerel tanrı ve tanrıçalara tapınılsa da bunların arkasında yüce bir tanrı anlayışı yer almaktaydı (Kister, II [1980], s. 36). Bu durum Dirhem b. Zeyd el-Evsî'nin "Mübarek Uzzâ'nın rabbi olan Allah'a yemin ederim ki ..." şeklindeki yemininde de görülmektedir (İbnü'l-Kelbî, s. 19).

Uzzâ'ya tapınmanın kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Uzzâ eski Mısır'ın bereket tanrıçası İsis, eski Yunanlılar'ın gök tanrıçası Afrodit, Venüs gezegenini temsil eden eski Mezopotamya'nın bereket tanrıçası İştar / Astarte'nin yanı sıra ay kültüyle bağlantılı görülen ve İslâm öncesinde Kuzey Arabistan kabileleri tarafından tapınıldığı bilinen tanrı(ça) Rudâ ile özdeşleştirilmiştir (EI2 [İng.], X, 967-968). Araplar arasında iki Uzzâ adına yemin âdeti, bu ilâheye Venüs kültüyle bağlantılı olarak sabah ve akşam yıldızı diye tapınılmasıyla ilişkilendirilmiştir (ERE, I, 660).

Uzzâ'nın kitâbelerde yer alan tek temsiline Nabatîler'de rastlanmaktadır. Burada Uzzâ sade ve dikdörtgen bir sütun şeklinde ve biçimlendirilmiş gözlerle tasvir edilmiştir. Bu temsil tarzı, Arabistan yarımadasının batısında kutsal semboller ve mezar taşları için kullanılan yaygın bir tarz olup aynı zamanda Nabatîler'in başşehri Petra'da Kutbâ (Nabatîler'in kâtip ve kâhin tanrısı), İsis ve Atargatis (Suriye kökenli aşk, bereket ve hayat tanrıçası) gibi tanrı ve tanrıçaları temsilen de kullanılmıştır (EI2 [İng.], X, 968).

Milâdın ilk yüzyıllarında Petra dışında Suriye'nin güneybatı bölgesinde yer alan Havran'da, Vâdiiram'da, Sînâ'da ve Medine ile Tebük arasındaki Dedân'da Uzzâ tapınmasına rastlanmıştır (a.g.e., a.y.; Winnett, XXX [1940], s. 118). V. yüzyılda yaşayan Süryânî şair-papaz Antakyalı Aziz İshak, Araplar'ın Uzzî diye adlandırılan bir tanrıçaya taptıklarını söylemiştir (EI2 [İng.], X, 968). VI. yüzyılda bu tanrıçaya, günümüzde Irak bölgesine denk gelen Hîre ve civarında krallık kuran Arap kökenli Lahmîler tarafından tapıldığı, Uzzâ'ya sabah yıldızı olarak kurban sunulduğu, özellikle son Hîre kralı Münzir b. Nu'mân'ın Lât ve Uzzâ adına yemin edip göreve başladığı ve Uzzâ adına çok sayıda esir rahibeyi kurban ettiği nakledilmiştir (a.g.e., a.y.; ERE, I, 660). Ayrıca ilk dönem kilise babalarından Jerome (ö. 420), Araplar'ın Elusa'daki (muhtemelen el-Uzzâ'nın Latince şekli) Venüs mâbedinde merasim düzenlediklerinden ve bu tanrıçaya Lucifer adına taptıklarından bahsetmiştir (Winnett, XXX [1940], s. 122-123; yazara göre Herodot'un Alitta ismiyle bahsettiği tanrıça da el-Uzzâ'dır).

Hz. Peygamber döneminde Mekke ve civarında Uzzâ'ya tapınma geleneği ve ritüeli yerleşmiş durumdaydı. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre Uzzâ'yı ilk defa Gatafân kabilesinden Zâlim b. Es'ad put edinmişti. Bu put, Mekke'den Irak'a giderken sağda kalan Nahleişâmiye bölgesindeki Hurâd vadisinde bulunuyordu. İbn Es'ad buraya Bus denilen bir mâbed inşa etmişti ve burada -kehanet kabilinden-birtakım sesler duyuluyordu (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 18). İbnü'l-Kelbî ayrıca Kureyş kabilesinin Uzzâ'ya, Kâbe'nin haremine benzer biçimde Hurâd vadisinde Sukâm adıyla özel bir bölgeyi tahsis ettiğini ve şeytan olarak nitelenen Uzzâ'nın buradaki üç ağaçta (semüre) barındığını söyler (a.g.e., s. 19, 25-26; krş. Tâcü'l-ʿarûs, "bss" ve "ʿuzz" md.leri). Bunun dışında Uzzâ'ya adakların sunulduğu Gabgab denilen bir sunak yerinden ve Süleym ailesinden gelen görevlilerin / kâhinlerin Nahle'deki Uzzâ kültünün hizmetini yürüttüklerinden bahseder (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 20-22; Wellhausen, s. 39). İbnü'l-Kelbî'nin naklettiği bu bilgilerle ilgili olarak Wellhausen, Bus'un Kureyşliler'in Nahle'deki kültüyle bir ilgisinin bulunmadığını, bunun Gatafânlılar'ın kâbesine karşılık geldiğini belirtmiş; müslüman âlimlerin Bus'u Nahle'yle eşleştirmelerinin sebebini Nahle yakınlarındaki, Huneyn Savaşı'nın geçtiği yere yakın bir bölge için de Bus isminin kullanılmasıyla açıklamıştır (Reste Arabischen

Heidentums, s. 37-38). Biri Huneyn yakınındaki dağ, diğeri Gatafânlılar'ın mâbedi olmak üzere iki ayrı Bus'tan Tâcü'l-ʿarûs yazarı da söz etmektedir ("bss" md.).

İslâm kaynaklarında Uzzâ kültünün iki ayrı zamanda ortadan kaldırıldığına dair rivayetler vardır. Bir rivayete göre Uzzâ kültü -Gatafân'ın kâbesi diye bilinen Bus kültü- Câhiliye döneminde Züheyr b. Cenâb'ın buraya mâbed inşa eden Zâlim'i öldürmesi ve mâbedi yıkmasıyla sona ermiştir. Diğer rivayete göre ise Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Hâlid b. Velîd, Nahle'ye gidip söz konusu üç ağacı kesmeye başlamış, üçüncü ağaca geldiğinde kendisini vazgeçirmek isteyen çıplak bir kadınla (kadın biçimindeki şeytan) karşılaşmış, onun başını kopardıktan sonra üçüncü ağacı da kesmiş ve ardından mâbed görevlisi Dübeyye es-Sülemî'yi de öldürmüştür. Böylece Uzzâ tapınmasına son verilmiştir (Tâcü'l-ʿarûs, "bss" ve "ʿuzz" md.leri; İbnü'l-Kelbî, s. 25-26; ayrıca bk. GARÂNÎK; LÂT; MENÂT).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1924, s. 17-27; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 98-99; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1972, XXVII, 34-35; J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 37-39, 44-45; C. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London 1923, II, 511; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 235-245; Hashim al-Tawil, Early Arab Icons: Literary and Archaeological Evidence for the Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia (doktora tezi, 1993), University of Iowa; F. V. Winnett, "The Daughters of Allah", MW, XXX (1940), s. 113-130; M. J. Kister, "On a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II, Jerusalem 1980, s. 33-57; T. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", ERE, I, 660; M. C. A. Macdonald - Laila Nehmé, "al-ʿUzzā", EI² (İng.), X, 967-968.

Şevket Yavuz

UZZÂL

(عزّال)

Türk mûsikisinde bir makam.

Hicaz ailesi adı verilen, birbiriyle ilişkili dört makamdan hicaz, uzzâl, zirgüleli hicaz, hümâyun makamları grubuna dahildir ve diğerleri gibi dügâh perdesinde karar eder. İnici-çıkıcı, bazan da çıkıcı bir seyir karakterine sahip olan uzzâl makamı yerinde (dügâh perdesinde) bir hicaz beşlisine hüseynî perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelmiştir:

Pestten tize doğru diziyi meydana getiren sesler dügâh, dik kürdî, nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, eviç, gerdâniye ve muhayyerdir. Makamın güçlüsü hicaz beşlisiyle uşşak dörtlüsünün birleştiği perde olan hüseynî perdesidir ki bu perdede makamın yarım kararı uşşak çeşnisiyle yapılır. Uzzâl makamı diğer hicaz ailesi makamlarında olduğu gibi asma karar bakımından zengindir. Hicaz dörtlüsünün bir tanini altında rast perdesinde bir nikriz beşlisi yer alır. Uzzâl seyri sırasında bu perdeye düşülüp nikrizli asma karar yapılabilir.

Bunun dışında nîm hicaz ve dik kürdî perdelerinde çeşnisiz asma kararlar da karakteristiktir.

Hicaz ailesi makamları, kendi seyirleri sırasında aileyi meydana getiren diğer hicaz çeşitlerine geçki yapar ve onların yarım kararları (güçlüleri) kullanılan hicaz çeşidi için birer asma karar perdesi olur. Uzzâl makamında da bu sebeple nevâda bûselikli (hümâyun makamına geçki), nevâda rastlı (hicaz makamına geçki) ve hüseynîde hicazlı (zirgüleli hicaza geçki) asma kararlar yapılır.

Nota yazımında donanımına si için bakiye bemolü, fa ve do için bakiye diyezi konulan uzzâl makamının yedeni rast perdesidir (ender de olsa bazı klasik eserlerde bakiye diyezli sol [nîm-zirgüle] perdesinin de kullanıldığı

görülür). Makam tiz taraftan genişler. Güçlü hüseynî perdesi üzerindeki uşşak dörtlüsü muhayyer perdesine bir bûselik beşlisi getirilerek hüseynîde uşşak dizisi halinde uzatılır. Fakat muhayyer perdesinde asla asma karar yapılamaz.

Uzzâl makamı tiz taraftan bir başka şekilde de genişletilebilir. Bu genişleme durak üzerindeki hicaz beşlisi simetrik olarak aynen tiz durak muhayyer perdesi üzerine göçürülür. Bu takdirde hüseynî perdesi üzerinde bir karcığar makamı dizisi meydana gelir.

Bu genişlemelerin dışında uzzâl makamı nadiren olarak pest taraftan da, yegâh perdesine bir nikriz beşlisi getirilerek genişletilmiştir. Bu takdirde yegâhta nikrizli ve hüseynî-aşiran perdesinde hicazlı asma karar yapılabilir.

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü gibi bu tarzdaki pestten genişlemede yegâh perdesinde bir nikriz makamı dizisi meydana gelmektedir. Uzzâl makamı seyri sırasında ve özellikle inici nağmeler esnasında eviç perdesi yerine acem perdesi kullanılır. Bunun sonucunda yeni bir hicaz çeşidi ortaya çıkar. Bu dizi hicaz beşlisi+hüseynîde kürdî dörtlüsü tarzındadır: Başlı başına kullanılmamakla beraber eserlerde zaman zaman kullanılan bu diziye “acemli uzzâl dizisi” denilebilir. Bütün bunların dışında uzzâl makamında da diğer hicaz ailesi makamlarında olduğu gibi ortalama hicaz dizisi kullanılabilir.

Uzzâl makamının seyrine güçlü veya karar perdeleri civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü hüseynî perdesinde uzzâl çeşnili yarım karar yapılır. Bu arada daha önce veya sonra gereken yerlerde gerekli asma kararlar ve diğer özelliklerle öteki hicaz çeşitlerine geçkiler yapılır; yine bütün dizide ve gerekiyorsa genişlemiş bölgede de dolaşılıp dügâh perdesinde hicaz çeşnisiyle tam karar edilir.

Nâyî Râşid Efendi’nin devr-i kebîr, Nâyî Ali Dede’nin aksak semâi usulündeki peşrevleri; Mûsî ve Muallim İsmâil Hakkı Bey’in saz semâileri, Süleyman Erguner’in (ö. 1953) sofyan usulündeki sirtosu, Zaharya’nın, “Terk eyledi gerçi beni ol mâh-cemâlim” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin semâi usulünde, “Ey büt-i nevedâ olmuşum müptelâ”, Hacı Ârif Bey’in müsemmen usulünde, “Kamer-çehre

perî-rû tende cânım", Şevki Bey'in yürük semâi usulünde, "Affeyle suçum ey gül-i ter başıma kakma" ve aksak usulünde, "Dil yâresini andıracak yâre bulunmaz", Sadettin Kaynak'ın Türk aksağı usulünde, "Yâd eller aldı beni" mısralarıyla başlayan şarkıları ile Ali Rıza Şengel'in düyek usulünde, "Sana ey şâh-ı rusül uymayanın bitmez işi" mısraıyla başlayan tevşîhi bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 17a; Kantemiroğlu, Kitâbü ʿİlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 79-81; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 47; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 68-70; IV, 215-216; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 54-55, 130-131; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 169-173.

İsmail Hakkı Özkan

ÜBBÎ

(الأبّي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî (ö. 828/1425)

Tunuslu muhaddis ve müfessir, Mâlikî kadısı.

745 (1344-45) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Berberî asıllı Veştât kabilesinden ve Tunus'un kuzeybatısında yer alan Kâf bölgesindeki Übbe köyündendir. En önemli hocası kendisinden naklî ve aklî ilimler sahasında çok faydalandığı İbn Arafe'dir. Küçük yaşlardan itibaren İbn Arafe'nin derslerine devam etti. Kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvufa dair birçok konuda onunla tartıştı, kendisine itirazlarda bulundu ve zamanla hocasının önde gelen talebelerinden biri oldu. Talebesinin itirazlarına cevap yetiştirmek için geceleri dahi çalışmak zorunda kaldığını belirten İbn Arafe'nin, "Bir yanımda Übbî, bir yanımda Burzülî gibi iki aslan varken beni uyku tutar mı?" dediği nakledilmektedir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 488). Übbî'nin diğer hocaları arasında Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Bicâvî, Kādî Ebü'l-Abbas Ahmed b. Haydere, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kassâr, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs el-Muhâsibî ve Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Batranî'nin adları anılır.

Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Übbî'nin birçok ilmî seyahat (rihle) yaptığını ve hacca gittiğini zikretmekle birlikte bir dönem bulunduğu Mehdiye dışında (Abdurrahman Avn, s. 121) nerelere seyahat ettiği bilinmemektedir. Übbî'nin hacca gitmiş olması ihtimali sonraki bazı kaynaklar tarafından zayıf görülmekle birlikte (a.g.e., s. 127-128) onun Ahmed b. Abdullah el-Gazzî ile Hicaz'da görüştüğüne dair kayıtlar vardır (DİA, XIII, 536). Erken yaşlarda Medresetü't-Tevfîk'te (bugün Câmiatü'z-Zeytûne'ye bağlı el-Ma'hedü'l-âlî li'l-hadâreti'l-İslâmiyye) ilim tahsiline başlayan Übbî, tahsilinden sonra aynı medresenin yakınlarındaki Câmiu'l-hevâ, el-Câmiu'l-kebîr ve el-Câmiu'l-a'zam'da imamlık yaptı. Bu görevleri sırasında kendisinden pek çok talebe fıkıh, hadis ve tefsir okudu. İbn Nâcî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Bâcî, Ebû İshak İbrâhim b. Fâid ez-

Zevâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Kuheyl et-Tûnisî, Ebû Zeyd es-Seâlibî onun talebelerinden bazılarıdır. 808'de (1405) Cezîre-i Kıbeliyye (Kuzeydoğu Tunus) kadılığına tayin edilen Übbî, Ebû Fâris Azzûz'un idareciliği döneminde Tunus şehri müftülüğüne getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Übbî hem naklî hem aklî ilimlere vâkıf çok yönlü bir âlim olup kaynaklarda "Mağrib âlimi, hâfız, müdekkik ve muhakkik" gibi nitelikleriyle zikredilmiştir. Daha çok hadis yönü ön plana çıkmakla birlikte aynı zamanda hocasının tefsirine notlar ilâve edecek derecede tefsir bilgisine ve kadılık yapacak derecede fıkıh ilmine sahipti. Şiirle uğraşmışsa da bu alandaki eserleri başarılı bulunmamıştır.

Eserleri. 1. İkmâlü İkmâli'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim. Übbî'nin en meşhur telifi olan bu eser Müslim'in ilk şerhlerinden ve fıkhü'l-hadîs literatürünün en güzel örneklerinden biri olan Mâzerî'nin el-Muʿlim'i üzerine Kādî İyâz tarafından yazılan İkmâlü'l-Muʿlim'in şerhi olup Ṣaḥîḥu Müslim ile birlikte neşredilmiştir (I-VII, Kahire 1327-1328/1909-1910; nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, I-IX, Beyrut 1415/1994). Übbî İkmâlü'l-İkmâl'i telif ederken Mâzerî, Kādî İyâz, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ve Nevevî'nin şerhlerini esas almış, ayrıca hocası İbn Arafe'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunmuştur. Yararlandığı müelliflerin görüşlerini nakletmekle kalmayıp onları eleştirmiş, özellikle hadis usulüne dair konulara yer vermiş, dini doğru anlayabilmek için sünnete önem vermenin gerekliliği üzerinde durmuştur. Eserde Übbî'nin kendi dönemi ve çevresi hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler de yer almaktadır. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, İkmâlü'l-İkmâl üzerine Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl adıyla bir muhtasar yazmış ve bu iki eser birlikte neşredilmiştir (Riyad, ts. [Mektebetü't-Taberiyye]; nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut 1415/ 1994). Übbî'ye ve bu eserine dair Abdurrahman Avn tarafından hazırlanan doktora tezi yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. et-Taḳyîdü'l-kebîr. Bazı kaynaklarda Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm şeklinde kaydedilen eser Übbî'nin, hocası İbn Arafe'nin tefsir derslerinde kaydettiği notlardan meydana gelmektedir. Nitekim esere Tefsîru İbn ʿArafe bi-rivâyeti'l-Übbî veya Taḳyîdü'l-Übbî ʿalâ Tefsîri İbn ʿArafe şeklinde atıf yapıldığı gibi (Abdurrahman Avn, s. 154) eserin çoğunun İbn Arafe'ye ait olduğu da zikredilmektedir (Sa'd Gurâb, s. 107). Kitabın iki cüzü Hasan Mennâî tarafından Tefsîrü'l-İmâm İbni ʿArafe bi-rivâyeti'l-Übbî adıyla yayımlanmıştır (Tunus 1986, 1987, 1990). 3. Şerḥu Fürûʿi İbni'l-Ḥâcib.

Übbî’ye nisbet edilen eserin (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1256) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 4. Şerḥu’l-Müdevvene. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî tarafından müellife izafe edilmektedir (Neylü’l-ibtihâc, s. 487). 5. ed-Dürretü’l-vüsṭâ fî müşkili’l-Muvaṭṭaʾ. İkmâlü İkmâli’l-Muʿlim’in nâşiri M. Sâlim Hâşim eseri Übbî’ye nisbet etmekle birlikte (neşredenin girişi, s. 8) aslında eserin Ebû Abdullah Muhammed b. Halef el-İlbîrî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır (el-Fihrisü’ş-şâmil, II, 781).

BİBLİYOGRAFYA

Übbî, İkmâlü İkmâli’l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim (nşr. M. Sâlim Hâşim), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 7-8; İbn Hacer, Tebṣîrü’l-müntebih, I, 21; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 487-488; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 557-558; II, 1256; Sezgin, GAS (Ar.), I, 265-266; Abdurrahman Avn, Ebû ʿAbdillâh el-Übbî ve kitâbühû el-İkmâl, Tunus 1983, s. 121, 127-128, 154; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 330-335; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1991, II, 781; Sa‘d Gurâb, İbn ʿArafe ve’l-menzeʿu’l-ʿaḳlî, Tunus 1993, s. 99-109; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 279-280; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 126; Ahmet Akgündüz, “Gazzî, Ahmed b. Abdullah”, a.e., XIII, 536; Hasan el-Mennâî, “el-Übbî”, Mv.AU, I, 222-224.

İbrahim Hatiboğlu

ÜBEY b. HALEF

(أبي بن خلف)

Übey b. Halef b. Vehb el-Cumahî (ö. 3/625)

Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarından biri.

Kureyş'in önemli kollarından olan Benî Cumah'a mensuptur. İslâmiyet'in zuhuru sırasında Mekke'nin ileri gelenleri arasında yer alıyordu. Nüfuzunu güçsüz ve himayesiz kimselere karşı haksızlık yolunda kullandığı, son Ficâr savaşının ardından Mekke'ye hac ve ticaret için gelenlere yapılan haksızlıkların yaygınlaştığı yıllarda Süleym kabilesinden bir kişinin mallarını satın aldığı, ancak parasını ödemediği, bu kişinin Mekkeliler'den yardım istemesi üzerine Ebû Süfyân ile Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın araya girip parasını Übey'den aldıkları kaydedilmektedir.

Kardeşi Ümeyye ile birlikte Übey, İslâmiyet'in doğuşunun ardından Resûl-i Ekrem'e karşı her türlü kötülüğü yapan Kureyş eşrafının yanında yer aldı. Çürümeye yüz tutmuş bir kemiği eline alıp ufaladıktan sonra Resûlullah'a doğru savurarak, "Toz olup gittikten sonra bu kemiğin diriltileceğini mi iddia ediyorsun?" dediği, bunun üzerine, "Kendi yaratılışını unutup bize karşı misal vermeye kalkışıyor ve şu çürüyüp un ufak olmuş kemikleri kim diriltecek diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltir; çünkü O her türlü yaratmayı gayet iyi bilendir" meâlindeki âyetlerin (Yâsîn 36/78-79) indiği rivayet edilir. Meryem sûresinde, "İnsan ben öldükten sonra diri olarak mı çıkarılacağım diyor" meâlindeki 66. âyetin de Übey b. Halef'in eline bir kemik parçası alıp ufaladıktan sonra, "Muhammed, öldükten sonra dirileceğimizi zannediyor" demesi üzerine nâzil olduğu belirtilmektedir (Vâhidî, s. 173). Hz. Peygamber'den kendisiyle beraber bir meleğin gelmesini, gözlerine görünüp peygamberliğini tasdik etmek için kendileriyle konuşmasını isteyen ve bu sebeple haklarında, "Muhammed'e bir melek gönderilmeliydi dediler. Eğer biz bir melek gönderseydik elbette onların işi bitirilmiş olurdu. Sonra kendilerine göz bile açtırılmazdı" âyetinin indirildiği (el-En'âm 6/8) müşrikler arasında Übey de vardı. İnfitâr

sûresinin, “Ey insan! Seni kerem sahibi rabbine karşı aldatan nedir?” meâlindeki âyetlerin de (82/6-8) Übey b. Halef veya Velîd b. Mugīre hakkında nâzil olduğu nakledilir (Kurtubî, XIX, 245).

Übey b. Halef, kendisi gibi İslâm’ın azılı düşmanlarından olan yakın dostu Ukbe b. Ebû Muayt’ın Resûl-i Ekrem’le oturup konuştuğu, bazı rivayetlere göre ise onu yemeğe davet ettiği ve Resûlullah’ın şehadet getirmedikçe yemeğinden yemeyeceğini söylemesi üzerine şehadet getirdiği yolunda bir haber duyunca çok öfkelenmiş, “Eğer gidip Muhammed’i açıkça inkâr etmez ve onu yüzüne karşı aşağılamazsan seninle asla konuşmayacağım” diyerek kendisini tehdit etmişti. Ukbe’nin de Übeyy’in istediğini yaptığı, Furkān sûresinin 27-29. âyetlerinin bu olay sebebiyle indiği nakledilir. Hicret öncesinde Dârünnedve’de alınan Muhammed’i öldürme kararının ardından geceleyin onun evini kuşatanlar arasında Übey de bulunuyordu. Onun müslümanlara düşmanlığı hicretten sonra da sürdü. Bedir Gazvesi’nde esir düştüğüne ve fidye karşılığında serbest bırakıldığına dair rivayetler mevcutsa da kendisinin değil oğlu Abdullah’ın esir alındığını, Übeyy’in fidyesini ödeyip oğlunu kurtarmak üzere Medine’ye geldiğini bildiren rivayetler daha kuvvetli görünmektedir. Bazı rivayetlere göre hicretten önce, bazılarına göre ise oğlunu kurtarmak için Medine’ye geldiği sırada Hz. Peygamber’e kendisini öldürmek niyetiyle bir at beslediğini ve bu atın üzerinde onu öldüreceğini söyleyince Resûlullah, “İnşallah sen o at üzerinde iken ben seni öldürürüm” demiştir.

Übey, Bedir’de müslümanlara esir düşen ve bir daha onlara düşmanlık yapmama şartıyla serbest bırakılan şair Ebû Azze’nin Uhud Gazvesi’ne katılması ve şiirleriyle müşrikleri teşvik etmesi hususunda önemli rol oynadı. Uhud’da bazı sahâbîleri şehid etti. Mus‘ab b. Umeyr’i onun öldürdüğü nakledilir. Savaşın ikinci safhasında müslümanların dağılıp kayalıklara doğru çekildiği esnada atının üzerinde, “Neredesin ey Muhammed, sen kurtulursan ben kurtulmayayım!” diye bağırarak Hz. Peygamber’e saldırdı. Resûlullah kendisini korumak isteyen arkadaşlarına, “Siz onu bana bırakın” dedi ve Hâris b. Sımme’nin veya Zübeyr b. Avvâm’ın mızrağını alarak Übeyy’e doğru fırlatıp onu ağır şekilde yaraladı. Bazı rivayetlere göre ise mızrak boynunu sıyırıp geçmiş, Übey hafif şekilde yaralanmıştı. Atından düşen ve kaburga kemikleri kırılan Übey, “Eyvah, Muhammed beni öldürdü!” diye feryat etti. Yanındakiler yarasının önemsiz

olduğunu belirtince, “Muhammed beni öldüreceğini söylemişti, onun sözü gerçekleşir” dedi. Übey, Kureyş ordusu Mekke yakınlarına geldiği sırada Serif veya Merrüzzahrân mevkiinde öldü. “Attığın zaman sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı” meâlindeki âyet (el-Enfâl 8/17) bir görüşe göre Resûl-i Ekrem’in Übeyy’i yaralaması hakkında inmiştir. Übey b. Halef, Hz. Peygamber’in hanımlarından Meymûne’nin kız kardeşi Esmâ ile evliydi. Oğlu Abdullah’ın soyundan gelen Muhammed b. Abdurrahman b. Safvân Medine kadılığı yapmış, onun oğlu Ubeydullah b. Muhammed, Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde Bağdat, Mehdî-Billâh döneminde de Medine kadılığı görevinde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 125, 310; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 130, 142, 243-244, 250-252, 300, 308; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 361-362, 395, 445; II, 84-85, 129, 149; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 200, 228; II, 42, 46; IV, 125; V, 475; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 386-387; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 108, 140, 161, 174, 271; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 54, 281, 388-389, 408-409, 419-420; Belâzürî, Ensâb, I, 137-138, 319, 323-324, 328, 335, 448; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 184, 518-519, 520; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 128-129; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. M. Revvâs Kal‘acî - Abdülber Abbas), Beyrut 1991, s. 352, 482-483; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 159-161; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, II, 333; III, 103-104, 211-212, 237-238, 259; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1316, s. 173; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi’l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 85; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 479; II, 69, 72, 154-155, 157; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 385; XIX, 245; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 104-105; IV, 20, 23, 32, 35; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 275-276; Sa‘d Yûsuf Mahmûd Ebû Azîz, Ricâl ve nisâʾ mübeşşerûne bi’n-nâr:

Enzelallāhü fîhim Ḳurʾânen, Kahire, ts. (Mektebetü’t-Tevfîkıyye), s. 243-249.

Ahmet Önkal

ÜBEY b. KÂ‘B

(أبي بن كعب)

Ebü’l-Münzir (Ebü’t-Tufeyl) Übey b. Kâ‘b b. Kays el-Ensârî (ö. 33/654 [?])

Hz. Peygamber’e kâtiplik yapan ve Kur’an’a hizmetleriyle tanınan sahâbî.

Yesrib’de doğdu. Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. Annesi Suheyle bint Esved’dir. Müslüman olmadan önce okuma yazma öğrendi; Medineli yahudilerle görüşüp Tevrat’ı inceledi ve yeni bir peygamberin geleceğini öğrendi.

Birinci Akabe Biatı’nın ardından İslâm’ı tebliğ etmek üzere Medine’ye gönderilen Mus‘ab b. Umeyr vasıtasıyla İslâmiyet’i kabul etti. Ertesi yıl İkinci Akabe Biatı’na katıldı. Hicretten sonra Talha b. Ubeydullah veya Saîd b. Zeyd ile kardeş ilân edildi. Hz. Peygamber’e vahiy kâtipliği yapan ilk Medineli müslümandır. Aynı zamanda Resûl-i Ekrem’in sır kâtibi olduğu için ona gelen mektupları okur, gönderilecek mektupları yazardı. Bunların sonuna, “Übey b. Kâ‘b tarafından yazılmıştır” cümlesini eklemek suretiyle kâtiplerin mektuplara imza atma geleneğini başlatmıştır (Muhammed Hamîdullah, s. 152-153, 162, 238-239). Resûlullah tarafından zekât toplamakla görevlendirilen Übey bütün gazvelere ve bazı seriyyelere katıldı, Hendek Gazvesi’nde yaralandı. Vahiy kâtibi oluşu dolayısıyla Kur’an sahasında büyük bir yetkinlik kazandı. Yeni nâzil olan âyetleri yazıp ezberler ve Hz. Peygamber’e okurdu. Ashabın sayılı hâfızları arasında yer alıyordu. Resûl-i Ekrem’in emriyle hem Medineli müslümanlara hem de şehre gelen yabancı heyet mensuplarına Mescidi Nebevî’de Kur’an öğretirdi. Resûlullah kendisini “seyyidü’l-kurrâ” ve “seyyidü’l-ensâr” gibi lakaplarla övmüş, sahâbîlere Kur’an’ı Übey’den öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber bir gün Übeyy’i çağırarak, “Allah sana Beyyine sûresini okumamı emretti” demiş, Übey heyecanla, “Allah size benim adımı mı andı yâ Resûlellah?” diye sormuş, “Evet” cevabını alınca da sevinçten ağlamıştır (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 16; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 122). Bu şeref sahâbîlerden sadece Übeyy’e nasip olmuştur.

Übey b. Kâ‘b, Hz. Peygamber’in belirttiğine göre ümmeti içinde Kur’an’ı en iyi okuyan kişi (Tirmizî, “Menâḳıb”, 33), aynı zamanda Resûl-i Ekrem hayatta iken Kur’an’ın tamamını ezberleyip ona arzeden sahâbîlerden biridir. Resûlullah ondan namazda âyetleri karıştırdığında kendisini uyarmasını istemiştir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 158). Kurrânın ilk tabakasını teşkil eden yedi sahâbîden biri olan ve Hz. Peygamber’in vefatından sonra müslümanların eğitiminde büyük hizmetler ifa eden Übeyy’in özellikle Kur’an öğretimi konusundaki faaliyetleri önemlidir. Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Ayyâş gibi sahâbîler ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî ile Ebü’l-Âliye er-Riyâhî gibi tâbiîler ondan kıraat öğrendi. Kırâat-i aşerenin çoğunun isnadında Übey b. Kâ‘b yer alır. Aynı zamanda tefsirde de öne çıkan Übeyy’in bu sahadaki görüş ve rivayetleri Medine tefsir ekolünün temelini oluşturur.

Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen Yemâme Savaşı’ndan sonra Kur’an’ı cemetmekle görevlendirilen Zeyd b. Sâbit’e yardım edecek heyette Übey de bulunuyordu. Hz. Ömer, daha önce herkesin kendi başına veya küçük cemaatler halinde kıldığı teravih namazını topluca kıldırması için Übeyy’i 14 (635) yılında imam tayin etti. Übey ramazanda yirmi gece teravih kıldırır, son on gece evine çekilir ve ibadetle meşgul olurdu. Bu dönemde kâtiplik görevi de yapan Übey, Hz. Ömer’in Kudüs halkıyla yaptığı antlaşmayı kaleme aldı. Hz. Osman döneminde Kur’an öğretmenliğinin yanı sıra mushafın çoğaltılmasıyla ilgili komisyonda yer aldı. Onun kıraatiyle diğer bazı sahâbîlerin kıraatleri arasındaki farklılıklar karışıklığa yol açınca Hz. Osman, Ebû Bekir zamanında derlenen mushafı çoğalttırıp İslâm ülkesinin belli başlı merkezlerine gönderdi ve bunların esas alınmasını emretti. Übeyy’in kıraati özellikle Şam bölgesinde meşhur oldu.

Hayatı boyunca sıtma hastalığından mustarip olan Übey yüksek ateşli bir sıtma nöbeti sırasında Medine’de vefat etti. Bazı kaynaklarda Dımaşk’ta öldüğü ve kabrinin orada bulunduğu söylenirse de (Ahmed Fâiz Hımsî, s. 292) ilk görüş daha meşhurdur. Vefat tarihi ihtilâflı olup bu konuda 19 (640), 20 (641), 22 (643), 23 (644), 30 (651), 32 (653), 33 (654), 35 (656) ve 36 (657) yılları verilmekle birlikte Hz. Osman devrinde mushafların çoğaltılması, Mescidi Nebevî’nin genişletilmesi gibi faaliyetler ve hayatının

çeşitli safhalarıyla ilgili diğer bazı rivayetler onun Osman döneminin son yıllarına kadar yaşadığını göstermektedir. Âl-i İmrân sûresinin 92. âyeti nâzil olunca Ebû Talha'nın Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine en kıymetli bahçesini yakın akrabalarına paylaştırdığında Übeyy'e de pay vermesi (Buhârî, "Vekâle", 15; "Veṣâyâ", 10), Resûl-i Ekrem döneminde onun maddî durumunun çok iyi olmadığını gösterir. İki evlilik yaptığı bilinen Übeyy'in Devs kabilesinden olan ilk hanımı Ümmü't-Tufeyl'den Tufeyl ve Muhammed, diğer eşi Habîbe bint Sehl'den Abdullah, Rebî', Hazm ve Ümmü Amr adlı çocukları dünyaya gelmiştir.

Bazı kimseler Übeyy'in Kur'an'ı iyi bilen sahâbîlerden oluşunu istismar etmiş ve onun adına Kur'an'daki sûrelerin faziletine dair birçok hadis rivayet edilmiştir. Übey'den bu konuda gelen bazı rivayetler güvenilir olmakla birlikte bunların çoğu uydurulmuştur. Kendisine Feżâʾilü'l-Ḳurʾân adlı bir eser nisbet edilmiş (İbnü'n-Nedîm, s. 56), hatta bu konuda ilk eser yazan kişi olduğu söylenmiştir. Ancak muhtemelen bu eser onun adına rivayet edilen, Kur'an'daki bütün sûrelerin faziletlerinin sayıldığı ve İbnü'l-Cevzî tarafından uydurma kabul edilen (el-Mevżûʿât, I, 240) nakillerden meydana gelmektedir. Öte yandan Übeyy'in mushafında Kunut dualarının yer aldığı belirtilmekte (İbnü'n-Nedîm, s. 45), bazı rivayetlerde ise yalnız Übeyy'in mushafında bulunan âyetlerden söz edilmektedir. Kunut dualarıyla ilgili husus, Übeyy'in diğer sahâbîlerin bilgisine aykırı yanlış bir kanaatinden doğmuş olabileceği gibi bunları mushafının sonuna dua niyetiyle yazmış olması da mümkündür. Nitekim konu hakkındaki araştırmalar, Kunut dualarının ve rivayetlerde sadece onun mushafında bulunduğu zikredilen âyetlerin gerek dil ve üslûp gerekse sıhhat açısından Kur'an'dan sayılamayacağını göstermektedir. Ayrıca söz konusu âyetler sahih kabul edilen kıraatlerde ve sahih hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Übeyy'in bir kısım şâz kıraatleri sonraki dönemlerde tartışmalara yol açmış, bazı kıraat âlimleri şâz kıraatleri okuyanları engellerken bazıları da bu kıraatleri okudukları için sorgulanmıştır (DİA, XX, 214, 376).

Übey aynı zamanda fetva ehli altı sahâbîden biri olup Resûlullah'ın sağlığında fetva verdiği zikredilmektedir. İbn Abbas'ın, Hz. Ömer ve Ali'den sonraki en önemli hocası Übey'dir. İlmî birikimi sebebiyle Hz. Ebû Bekir ile Ömer dönemlerinde Medine'deki danışma meclisinde yer alan

Übey zaman zaman kadılık görevi de yapmıştır. Hz. Ömer halledemediği meselelerin çözümünde sık sık onun görüşüne başvururdu. Hz. Peygamber'den 164 rivayeti bulunan Übey'den birçok sahâbînin yanı sıra Süveyd b. Gafele, Zir b. Hubeyş, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Ebû Osman en-Nehdî, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi tâbiîn âlimleri hadis nakletmiştir. Kendisinden hadis öğrenmek isteyenler bazan büyük kalabalıklara ulaştığı için sesini duyurabilmek amacıyla evinin damına çıkarak konuştuğu bildirilir.

Übey b. Kâ'b hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Durak Pusmaz, Übey İbn Kâ'b'ın Tefsirdeki Yeri (doktora tezi, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Safvân Adnân Dâvûdî, Übey b. Kâʿb: Ṣâḥibü Resûlillâh ve seyyidü'l-ḳurrâ fî zemânih (Dımaşk 1994); Abdülkadir Karakuş, Übey b. Kâ'b, İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 1999, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Şahhât Seyyid Zağlûl, Übey b. Kâʿb:

er-Recül ve'l-muṣḥaf (İskenderiye 2003); Meş'ân Suûd Abdülîsâvî, Übey b. Kâʿb ve mekânetühû beyne müfessiri'ṣ-ṣaḥâbe (Beyrut 2006); Havle Ubeyd Halef Düleymî, Ḳırâʾatü Übey b. Kâʿb: Dirâse naḥviyye ve luġaviyye (Beyrut 2007); M. Kemal Atik, "Übey b. Kâ'b ve Kur'an İlmindeki Yeri" (Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4 [1987], s. 149-177).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 261; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 498-501; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal'acî), s. 40-43; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1997, s. 44-45, 56; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 47-52; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, VII, 308-348; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), I, 240; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 61-63; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 389-402; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 19-20; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 187; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 42-43; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1407/1987, s.

152-153, 162, 238-239; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 420-441; Ahmed Fâiz Hımsî, "el-ʿUẓamâʾü'lleẕîne düfinû fî Dımaşḳ ev mâtû fîhâ", el-Ḥavliyyâtü'l-es̱eriyyetü'l-ʿArabiyyetü's-Sûriyye, XXXV, Dımaşk 1985, s. 292; Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", DİA, XX, 214; a.mlf., "İbn Şenebûz", a.e., XX, 376; A. Rippin, "Ubayy b. Kaʿb", EI² (İng.), X, 764-765.

Bünyamin Erul

ÜCHÛRÎ

(الأجهوري)

Ebü'l-İrşâd Nûrüddîn Alî b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Üchûrî el-Mısrî (ö. 1066/1656)

Mâlikî fakihi, muhaddis ve mutasavvıf.

967 (1560) veya 975 (1567-68) yılında Mısır'ın Kalyûbiye vilâyetine bağlı Üchûrülverd köyünde doğdu. Dedesi Abdurrahman dönemin önde gelen âlimlerindendi, özellikle Muḫtaṣaru Ḫalîl dersleriyle tanınırdı. Osmanlı döneminde Kahire'de yetişen Üchûrî, aralarında Şemseddin er-Remlî, İbn Kāsım el-Abbâdî, Nûreddin Ali b. Ebû Bekir el-Karâfî, Bedreddin el-Karâfî, Sâlih b. Ahmed el-Bulkīnî, Osman b. Ali b. Muhammed el-Gazzî, Sâlim b. Abdullah es-Senhûrî ve Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin de bulunduğu, birçoğu Câmiu'l-Ezher'de ders veren otuza yakın hocadan Arap dili, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir, belâgat, mantık ve tasavvuf dersleri aldı. Bu ilimlerde kendini yetiştirdi ve devrin sayılı âlimleri arasına girdi. Mısırlılar'ın yanı sıra Kahire'ye ilim öğrenmeye gelen talebeler özellikle onun fıkıh, hadis ve tasavvuf derslerine büyük ilgi gösterdiler. Yaklaşık 100 yıl yaşadığı için çağdaşlarının yetişemediği hocalardan ders alıp âlî isnad sahibi olması bu ilgiyi daha da arttırdı. Tanınmış öğrencileri arasında ilk Ezher şeyhi Haraşî, Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, İbrâhim b. Mer'î eş-Şübrâhîtî, Ebû İmrân Mûsâ el-Kalyûbî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî, Şehâbeddin Ahmed el-Acemî, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Abdülâl b. Abdülmelik b. Ömer el-Ca'ferî el-Bûtîcî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ve Rûdânî sayılabilir. Kaynaklarda açıkça belirtilmese de Üchûrî'nin muhtemelen Câmiu'l-Ezher'de bir ders halkası vardı ve ömrünün son yıllarına kadar burada ders verdi. Şahsıyla ilgili fetvasını beğenmeyen bir öğrencisinin saldırısına uğrayıp yaralandıktan sonra evine çekildiği ve ölümüne kadar derslerini evinde sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Ayyâşî, kendisiyle Özbekiye semtindeki evinde iki defa görüşüp 13 Şevval 1065'te (16 Ağustos 1655) icâzet aldığını nakleder (İḳtifâʾü'l-eṡer, s. 119-120, 149).

Hiç evlenmemiş olan Üchûrî 2 Cemâziyelevvel 1066'da (27 Şubat 1656) Kahire'de vefat etti ve İhvetü seyyidinâ Yûsuf adıyla bilinen meşhed civarındaki aile kabristanına defnedildi.

Yaşadığı dönemde Kahire ve dışında Mâlikîler'in şeyhi (fetva reisi) diye tanınan Üchûrî'nin Mâlikî fıkhına dair çalışmaları, özellikle de Muḫtaṣaru Ḫalîl şerhi mezhebin daha sonraki gelişiminde etkili olmuştur. IX. (XV.) yüzyıldan itibaren Muḫtaṣaru Ḫalîl merkezli bir gelişme kaydeden Mâlikî fıkıh literatürü içerisinde Üchûrî'nin şerhiyle başlayıp öğrencileri Abdülbâkī ez-Zürkānî, Haraşî ve Şübrâhîtî'nin şerhleriyle devam eden bir şerh geleneği ortaya çıkmıştır. Bu şerhler muhteva ve üslûp açısından el-Muḫtaṣar şerhleri içinde ayrı bir grup teşkil etmekte, bu geleneğe bağlı çoğu Mısırlı Mâlikî fakihlerine de Ecâhire adı verilmektedir. XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren Mısır Mâlikîliği için şerhler mezhebin kaynak metinleri, Ecâhire'nin şerhlerde ortaya koyduğu tahrîc ve tercihler de mezhebin râcih görüşleri haline gelmiştir. Mezhebin yaşayan diğer ekolü durumundaki Mağribliler ise hem Üchûrî ve takipçilerinin şerhlerine hem mezhep içi rivayet ve tercihlerine daha eleştirel yaklaşırlar. Onlara göre çok yararlı katkılar (fevâid) içermekle birlikte özellikle mezhebin erken dönem kaynaklarındaki görüşlerin nakil ve değerlendirilmesi bakımından ciddi hatalar ihtiva eden söz konusu şerhler dikkatle okunmalı ve ileri sürdükleri şâz tercihlere itibar edilmemelidir. Bu sebeple geç dönem Mağrib Mâlikîleri'nin çalışmalarını yoğunlaştırdığı başlıca sahalardan biri Ecâhire'nin eserlerinde gördükleri hatalar ve eksikler olmuştur. Bu çalışmalar arasında İbn Sûde et-Tâvüdî, Bennânî, Muhammed b. Ahmed er-Ruhûnî ve Muhammed b. Medenî Cennûn'un (Kennûn) Zürkānî şerhi üzerine yazdıkları hâşiyeler önemlidir. Mâlikî fıkhına dair silsilesini verirken Mağribli hocalarını esas alan Ayyâşî, hocası Üchûrî'nin kesintisiz bir silsile oluşturma çabasına rağmen Mısırlılar'ın mezhep içi rivayet silsilesinin zayıf kaldığını belirtir (a.g.e., s. 213).

Tütün kullanımının İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde yaşayan Üchûrî, Mısırlı çağdaşı İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî'nin tütünün haramlığını savunan Naṣîḥatü'l-iḫvân fî şürbi'd-duḫân adlı risâlesine reddiye mahiyetinde Ġāyetü'l-beyân adıyla bir risâle yazmış ve insan sağlığına zarar vermediği sürece tütünün helâl olduğunu ileri sürmüştür (iki ayrı risâle yazdığı da söylenir, bk. Mahlûf, I, 291). Tütünün mubahlığı

konusunda ilk müelliflerden sayılan Üchûrî’nin bu risâlesi çok tanınmış ve daha sonraki tütün savunucularının temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Mubahlığını savunanların çoğunun aksine kendisinin de tütün içtiği kaydedilen Üchûrî’nin (Yûsî, I, 181-182) bu görüşünden vazgeçerek tütünün haramlığına fetva verdiğine dair öğrencisi Ahmed et-Türkî’den nakledilen bir rivayet bulunmakla birlikte (Kādirî, Neşrü’l-meşânî, II, 81) onun tütünü mubah gören âlimler arasında anılmaya devam etmesi, bu yeni görüşünün yayılmadığını ya da bu rivayete kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Aynı zamanda bir tasavvuf şeyhi olan Üchûrî, Sühreverdiyye tarikatının Büzgaşiyye (Necîbiyye) koluna mensuptur. Şeyhi Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mutavviî el-Hımmisânî’dir (silsilesi için bk. Ayyâşî, s. 151-152; Abdülhay el-Kettânî, I, 452). Ebû Sâlim el-Ayyâşî kendisinden Sühreverdî zikri alan öğrencilerindendir (Ayyâşî, s. 120, 149).

Eserleri. Fıkıh. 1. Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl. Üchûrî el-Muḫtaṣar üzerine üç ayrı şerh yazmıştır (on iki ciltlik eş-Şerḥu’l-kebîr, beş ciltlik eş-Şerḥu’l-vasîṭ, iki ciltlik eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr). Tamamlanmadığı söylenen Mevâhibü’l-celîl fî taḥrîri mâ havâhü Muḫtaṣarü’ş-Şeyḫ Ḫalîl adlı büyük

şerh (yazmaları için bk. Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde, II, 417; Fihrisü maḫṭûṭâti’l-Mektebeti’l-Ḳāsımiyye, s. 430-431; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1605) Mısırlılar’ca çok tutulmuş ve Ecâhire geleneğini başlatmış, öğrencisi Abdülbâkī ez-Zürkānî’nin Üchûrî’nin eserini telhis ederek kaleme aldığı Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣarı Ḫalîl bu geleneği temsil eden en yaygın şerh durumuna gelmiştir. Hizânetü’l-Karaviyyîn’deki nüsha (nr. 444) manzum bir eser olduğu anlaşılan eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr’e ait olmalıdır (M. Âbid el-Fâsî, I, 421). 2. Ḥâşiye (Şerḥ) ʿalâ Şerḥi Nâṣıriddîn el-Leḳānî ʿalâ (Ḫuṭbeti) Muḫtaṣarı Ḫalîl (yazmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1601; Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde, II, 319, 349-350). 3. Şerḥu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî. Kayrevânî’nin Mâlikî fıkhının ilk muhtasarlarından ve temel metinlerinden sayılan eserinin şerhidir (yazmaları için bk. a.g.e., II, 349). 4. Ḥâşiye ʿalâ Tenvîri’l-maḳāle fî/bi-ḥalli elfâẓi’r-Risâle. Kayrevânî’nin aynı eseri üzerine Tetâî’nin yazdığı şerhin en tanınmış hâşiyelerindendir (yazmaları için bk. Sezgin, I, 480; Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 956). 5. Ġāyetü’l-beyân li-ḥılli şürbi mâ lâ yüġayyibü’l-ʿaḳle mine’d-duḫân. Üchûrî’nin tütüne dair meşhur risâlesidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2154; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr.

1974). 14 Ramazan 1025'te (25 Eylül 1616) kaleme alınan risâle, öğrencisi Abdülâl b. Abdülmelik el-Bûtîcî'nin ez-Zehrâtü'l-verdiyye adlı fetva derlemesi içerisinde nakledilmektedir (vr. 6b-15a). 6. Menâsikü'l-ḥac ve'l-ʿumre (Risâle fî aḥkâmi'l-ḥac ve'l-ʿumre) (yazması için bk. Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde, II, 408; VII, 65). 7. Şerḥu Urcûzeti'l-Muġārese. Üchûrî'nin tarla ortaklığı (mugārese) konusundaki manzum risâlesinin (Brockelmann, II, 437) kendisi tarafından yapılan şerhidir (yazması için bk. Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde, VII, 66). 8. Fetâva'l-Üchûrî. Üchûrî'nin fetvaları öğrencisi Abdülâl b. Abdülmelik el-Bûtîcî tarafından ez-Zehrâtü'l-verdiyye fi'l-fetâva'l-Üchûriyye adıyla derlenmiştir. Bûtîcî, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği ve sık sık ilgili mesele hakkında başka âlimlerin fetvalarını da aktardığı bu eserinde Üchûrî'nin bazı risâlelerini de nakleder (yazmaları için bk. a.g.e., II, 347-348; Brockelmann, II, 437).

Hadis ve Siyer. 1. en-Nûrü'l-vehhâc fi'l-kelâm ʿale'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc (nşr. Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî, Beyrut 1424/2003). Delâilü'n-nübüvve literatürü içinde önemli eserlerden olup Ca'fer b. İsmâil el-Berzencî tarafından Tâcü'l-ibtihâc ʿale'n-Nûri'l-vehhâc fi'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc adıyla şerhedilmiştir (baskı yeri yok, 1314 [el-Matbaatü'l-Hamîdiyyeti'l-Mısriyye]). 2. Şerḥu'd-Düreri's-seniyye fî naẓmi's-sîreti'n-nebeviyye. Zeynüddin el-Irâkī'nin Elfiyye fi's-siyer olarak da bilinen manzum siyer ve şemâil kitabının şerhidir (nşr. İbrâhim b. Rebî' - Minâ Şihâta, Kahire 1422/2001). 3. Şerḥu Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī. Irâkī'nin manzum hadis usulü eserinin tanınmış şerhlerindendir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 267). 4. Şerḥu Muḫtaṣarı İbn Ebî Cemre. İbn Ebû Cemre'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inden derlediği, Cemʿu'n-nihâye adıyla da bilinen muhtasar hadis kitabının şerhidir. Şerḥu İḫtiṣâri'l-Buḫârî ve Taʿlîḳa ʿalâ Muḫtaṣari'l-Buḫârî adlarıyla da anılır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 127; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 352; yazmaları için ayrıca bk. Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde, I, 503; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 425). 5. Şerḥu'ş-Şemâʾil li't-Tirmiẕî. Tamamlanmamış bir eserdir (a.g.e., II, 1108). 6. Ḥâşiye (Taʿlîḳāt) ʿalâ (Nüzheti'n-naẓar fî tavżîḥi) Nuḫbeti'l-fiker. İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usulüne dair Nuḫbetü'l-fiker üzerine kendisi tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 1365 [13]; Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 326; İzmir Millî Ktp., nr. 193/3; ayrıca bk. Sezgin, I, 127; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2014).

Kelâm (Akaid). 1. ʿAḳīdetü’l-Üchûrî (Manẓûmetü’l-Üchûrî). Bûtîcî tarafından ez-Zehrâtü’l-verdiyye içinde nakledilen manzumenin (vr. 23a-25b) çok sayıda müstakil yazması mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3693; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6155/10; ayrıca bk. Brockelmann, II, 437; Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde, III, 278). 2. Şerḥu Manẓûmeti’l-ʿaḳāʾid. Müellife ait akaid metninin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1163, Lâleli, nr. 2245; yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., III, 231). 3. Şerḥu ʿAḳīdeti’r-Risâle (el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâle ʿalâ ʿaḳīdeti’r-Risâle). İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’ye ait eserinin akîde kısmı üzerine yazılmış müstakil şerhlerdendir (yazmaları için bk. a.g.e., III, 231; Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 956).

Diğer Eserleri. 1. Şerḥu Tehẕîbi’l-manṭıḳ. Teftâzânî’ye ait eserin şerhidir (a.g.e., a.y.). 2. Şerḥu Îsâġūcî (a.g.e., I, 357). 3. Şerḥu Urcûzetihî fi’r-resm (metni için bk. ez-Zehrâtü’l-verdiyye, vr. 28b-33b). 4. Manẓûme fî evzâni buḥûri’ş-şiʿr (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3872; metni için ayrıca bk. a.g.e., vr. 19a-b). 5. Şerḥu Ḳaṣîdeti Mecnûni Leylâ (yazması için bk. İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, VII, 103). 6. el-Ferâʾidü’l-ḥisân fî feżâʾili şehri ramażân. Oruç âyetinin tefsiri mahiyetinde yaklaşık 100 varaklık bir eserdir (Fihrisü’l-kütübi’l-mevcûde, VII, 507). Burhâneddin İbrâhim b. Ali es-Sekkā’nın şerhiyle birlikte Feżâʾilü şehri ramażân adıyla yayımlanan eserin (Kahire 1277) aynı adla bir neşri daha yapılmıştır (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Abdullah Ferec Dervîş, Kahire 1996). Üchûrî’nin ayrıca Feżâʾilü ramażân adlı bir manzumesi bulunmaktadır (a.g.e., VII, 507). Muḳaddime fî feżâʾili ramażân adıyla yayımlanan eser (Kahire 1277/1860) muhtemelen el-Ferâʾidü’l-ḥisân’ın mukaddimesi mahiyetindeki bu manzumedir. 7. Hidâyetü’l-mennân fî feżâiʾli (Risâle fî) leyleti’n-nıṣf min şaʿbân (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1368; yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., III, 692). 8. Risâle (Muḳaddime) fî feżâʾili yevmi’l-ʿâşûrâʾ (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3981; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1509, 7917; yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., III, 691; VII, 507). 9. Risâle fî fażli inşâʾi’l-mesâcid ve ʿimârâtihâ (nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1971). Aynı eser Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ “İnnemâ yeʾmüru mesâcidellāh” adıyla da neşredilmiştir (nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, XXV [Dübey 1424/2003], s. 275-340). 10. Şerḥu Manẓûmetihî fi’ş-şühedâʾ

(metni için bk. ez-Zehrâtü'l-verdiyye, vr. 16b-19a). 11. Risâle fî medḥi'l-ʿadl ve ẕemmi'l-cevr (metni için bk. a.g.e., vr. 19b-23a). Bunların dışında Ürcûze fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı bir manzum eseri de olan Üchûrî'nin (metni için bk. a.g.e., vr. 25b-28b) kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: el-İlticâ ile'l-mennân fî esbâbi ḥıfẓi'l-îmân, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, el-Ecvibetü'l-muḥarrere li-esʾileti'l-berere, Risâle fîmâ yecûzü ṭarḥuhû mine's-sefîne ʿinde ḫavfi'l-ġarḳ, Risâle fî feżâʾili'l-ḳahve ve menâfiʿihâ, Miʿrâcü'l-ʿamel.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1190-1191, 1628-1629; Abdülâl b. Abdülmelik b. Ömer el-Bûtîcî, ez-Zehrâtü'l-verdiyye fi'l-fetâva'l-Üchûriyye, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 3039 [397], vr. 6b-33b; Ayyâşî, İḳtifâʾü'l-es̱er baʿde ẕehâbi ehli'l-es̱er (nşr. Nüfeyse ez-Zehebî), Rabat 1996, s. 119-123, 149, 151-152, 177, 185, 196, 213; Yûsî, el-Muḥâḍarât fi'l-edeb ve'l-luġa (nşr. Muhammed Haccî -

Ahmed Şerkāvî İkbâl), Beyrut 1402/1982, I, 181-182; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 157-160, 176, 241; IV, 40, 152, 205; Ali b. Huleyfe el-Mesâkînî, Fehrese (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1992, s. 43, 45, 47-50, 55; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, II, 80-81; a.mlf., el-İklîl ve't-tâc fî teẕyîli Kifâyeti'l-muḥtâc (nşr. Mâriye Dâdî), Rabat 2009, s. 481-482; a.mlf., İltiḳāṭü'd-dürer (nşr. Hâşim el-Alevî el-Kāsımî), Beyrut 1403/1983, s. 138; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-tevfîḳıyye, Kahire 1422/ 2001, VIII, 104-109, 302, 311; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 115, 452; II, 782-784, 888; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 281, 289, 291, 303-304, 305, 317, 334; Brockelmann, GAL Suppl., II, 437; Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Matbaatü'l-Ezher), I, 311, 503; II, 319, 347-350, 408, 417; III, 231, 278, 680, 691, 692; VII, 65, 66, 507; Îżâḥu'l-meknûn, I, 27, 607; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 758; Sezgin, GAS, I, 127, 480; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 279, 399; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 421; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-meẕheb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 519-520,

526, 530, 532, 542-545, 559-560, 575-581; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, VII, 103; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 266, 357, 425; II, 956, 1108; III, 1601, 1605, 2014; Fihrisü maḫṭûṭâti'l-Mektebeti'l-Ḳāsımiyye (el-Cezâʾir), Beyrut 2006, s. 430-431.

Ali Hakan Çavuşoğlu

ÜCRET

(bk. İCÂRE).

ÜÇ AYLAR

Receb, şâban ve ramazan aylarını birlikte ifade eden bir tabir.

Üç ayların faziletine dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin yanı sıra dinî kültürde mübarek sayılıp kutlanan Regaib, Mi'rac, Berat ve Kadir gecelerinin bu aylarda yer alması üç aylara ayrı bir önem verilmesine, ibadet, dua, zikir ve hayırlı işlerle daha fazla meşgul olunarak dinî duyarlılığın daha yoğun olarak yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Ancak hadis âlimleri receb ve şâban aylarının fazileti hakkında kaynaklarda mevcut rivayetlerin çoğunun uydurma, önemli bir kısmının zayıf olduğunu ifade etmektedir. Resûl-i Ekrem'in receb ayı girdiğinde, "Allahım, receb ve şâbanı bize mübarek kıl ve bizi ramazana ulaştır!" şeklinde dua ettiği yolundaki rivayet (Müsned, I, 259; Ebû Nuaym, VI, 269) zayıf kabul edilmektedir. Resûlullah'a isnat edilen, "Receb Allah'ın ayıdır, şâban benim ayımdır, ramazan ise ümmetimin ayıdır" rivayetinin ise aslı bulunamamıştır (Süyûtî, s. 114).

Üç aylarda yerine getirilmesi gelenek halini almış nâfile ibadetlerden biri oruçtur. Receb ve şâban aylarının tamamının oruçlu geçirilerek ramazanla birleştirilmesi "üç aylar orucu" şeklinde adlandırılır. Ramazan ayında kasten bozulan oruçtan dolayı yerine getirilmesi gereken iki aylık kefâret orucunun receb ve şâban aylarında tutularak böylece üç ayların oruçlu geçirildiği de görülmektedir. Üç aylar orucunun âdet haline gelmesinde, bu ayların faziletine dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere dayanıp ramazan ayını dinî duyarlılık ve ibadet yoğunluğu içinde karşılama niyetinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Resûl-i Ekrem'in şâban ayında diğer aylara oranla daha fazla oruç tuttuğu, bazan da tamamını oruçlu geçirdiği hadis kaynaklarında yer almaktadır (Buhârî, "Ṣavm", 52; Müslim, "Ṣıyâm", 175, 176). Ancak Resûlullah'ın receb ve şâban aylarını birleştirerek aralıksız oruç tuttuğuna, böylece üç ayları oruçlu geçirdiğine dair sahih kaynaklarda herhangi bir rivayet mevcut değildir. Belirli günler dışında her zaman nâfile oruç tutulması mümkündür; ancak fazileti hakkında hadis bulunan ya da belirli zamanlarda tutulması tavsiye edilen nâfile oruçlar arasında üç aylar orucu mevcut değildir.

Receb ayının fazileti ve bu ayda oruç tutulmasıyla ilgili rivayetlerin zayıf olması dolayısıyla bu orucun hükmü hakkında âlimler değişik görüşler ileri sürmüştür. Bazı âlimler receb ayında oruç tutmayı müstehap kabul ederken bazıları, receb ayına özel bir kutsiyet atfedilmesi ve halkın bunu zorunlu bir ibadet şeklinde algılaması endişesiyle bu ayda oruç tutmayı sakıncalı görmüştür. Bir kısım âlimler de özellikle receb ayının tamamını oruçlu geçirmeyi hoş karşılamamıştır. Şâban ayının büyük kısmını ya da tamamını oruçlu geçiren Hz. Peygamber ramazan dışındaki en faziletli orucun şâbanda tutulan oruç olduğunu ifade etmiştir (Tirmizî, "Zekât", 28). Bundan dolayı şâban ayında oruç tutulması çoğunluk tarafından mendup sayılmakla birlikte Resûl-i Ekrem'in ramazan ayından başka hiçbir ayın bütününü oruçlu geçirmediğine dair hadislere (Buhârî, "Ṣavm", 52; Müslim, "Ṣıyâm", 175, 178) ve şâbanın on beşinden sonra orucun terkedilmesine yönelik rivayetlere dayanan bazı âlimler, orucu farz olan ramazan ayına şevkle girmeyi zorlaştıracağı düşüncesiyle bu ayın ikinci yarısında oruç tutmayı mekruh görmüştür.

Dinî gelenekte üç aylara önem verilmesinin sebeplerinden biri de bu aylarda bulunan kandil geceleridir. Receb ayının ilk cuma gecesi Regaib, aynı ayın yirmi yedinci gecesi Mi'rac, şâban ayının on beşinci gecesi Berat ve ramazan ayının yirmi yedinci gecesi Kadir gecesidir. Regaib ile Berat'ın kutsallığı kesin olmadığı gibi bu gecelerde ifa edilecek ibadetler hakkında kaynaklarda sahih hadislere rastlanmamaktadır. Kandil gecelerinin en önemlisi Kadir gecesidir. Aynı adı taşıyan sûrede Kur'an'ın inmeye başladığı bu gecenin bin aydan daha hayırlı olduğu bildirilmektedir (el-Kadr 97/1-3). Kadir gecesinin ramazan ayının yirmi yedinci gecesine rastladığı görüşü âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Üç aylarda nâfile namaz kılınması, itikâfa girilmesi, bu aylarda yedi sene oruç tutulduktan sonra kurban kesilmesi gibi özel ibadet şekilleri kaynaklarda yer almamaktadır. Üç aylarda vefat eden kimsenin sorgusunun yapılmayacağı yolundaki inanışın da aslı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 259; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1405, VI, 269; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXV, 290-291; Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), s. 114; Süleyman Ateş, "Üç Aylar", Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi, sy. 10-12, İstanbul 1998, s. 44-48; Faruk Beşer, "Üç Aylar", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 2077-2078; Hacı Mehmet Günay, "Ramazan", DİA, XXXIV, 433-435; a.mlf., "Receb", a.e., XXXIV, 506-507; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Şâban", a.e., XXXVIII, 207.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ÜÇ KÜMBETLER

Erzurum’da Emîr Saltuk Kümbeti çevresinde yer alan mezar anıtları topluluğu.

Çifte Minareli Medrese’nin güneyindeki alanda dört kümbet bulunmaktadır. Bunlardan biri Emîr Saltuk Kümbeti adıyla tanınmakta, diğerleri ise anonim kümbetler diye adlandırılmaktadır. Eski resimlerden anlaşıldığına göre kümbetlerin çevresinde zamanla meydana gelen bir mezarlık vardı. Mezarlık yıllar içinde yok olmuş, kümbetler de günümüzde park şeklinde düzenlenmiş bu alan içinde kalmıştır.

Emîr Saltuk Kümbeti sekizgen gövdeye sahiptir ve her cephesi üç kattan oluşan düz silmelerle sınırlanmış üçgen alınlıklarla

sonlanmaktadır. Silindirik kasnak kenarlardan yaklaşık 0,50 m. kadar içeriden başlamaktadır. Kasnağı altta dilimli, ortada halat örgülü, en üstte yaprak dilimli üç kattan meydana gelen silmeler çevrelemektedir. Kümbetin taş külâhı koni biçiminde yükselirken ortada sivri kubbeye dönüşmüştür. İki renkli taşın alternatif olarak kullanıldığı kümbet gövdesinin her cephesinde ortada çokgen kesitli sade bir sütun başlığına sahip sütunçenin ayırdığı yuvarlak kemerli ikiz pencereler yer almaktadır. Bunlardan kuzey, doğu, batı ve güney yöndekilerde dehliz şeklinde açıklıklar görülürken diğerleri sağır nişler şeklindedir. Pencerelerin kemerlerini çevreleyen iki katlı silme kesilmeyip devam etmekte ve kümbetin bütün cephelerini pencerelerin alt hizasından devam ederek dolaşmaktadır. Kümbetin kapısı kuzey cephesindedir; silmelerle çevrelenmiş yuvarlak kemerinin aynasında altı köşeli yıldızlardan oluşan geometrik düzenleme ve düz lentosu üzerinde geometrik geçmelerden meydana gelen süsleme yer almıştır. Silindirik kasnakta kümbetin sekizgen gövdesinin köşelerine gelecek biçimde üçgen kesitli, dikdörtgen açıklıklı ve yuvarlak kemerli nişler yerleştirilmiştir. Nişlerin üçgen dilim şeklindeki örtülerinde ışınsal düzenleme üzerinde her birinde farklı hayvan figürleri ve bitkisel figürler yer almaktadır. Kuzey yönündeki kapının sağındaki ilk nişte gövdeleri birbirine dolanmış bir çift ejder, ikinci nişte bir hayvan (yarasa [?]) figürü, üçüncüsünde kanatları iki

yana açık bir kartal, dördüncüsünde uzun kulaklı bir tavşan (?), beşincisinde bir boğa başı ve boynuzları arasında bir insan başı, altıncı ve yedinci nişlerde bitkisel motifler, sekizinci nişte kartal başlı, insan vücutlu bir figür tasvir edilmiştir. On iki hayvanlı Türk takvimine ait hayvan figürlerinden bazılarının seçilerek burada uygulanmış olması muhtemeldir. Kümbet içten kubbeyle örtülüdür ve sekizgen gövdeden kubbeye istiridye kabuğu biçiminde öğelerle geçilmiştir. Yapının beşik tonozla örtülü, dikdörtgen planlı kriptasında bir sanduka bulunmaktadır. Kümbetin ne zaman ve kimin için yapıldığı kesin şekilde bilinmemektedir. Araştırmacılar, Saltuklu Emîri İzzeddin Saltuk zamanında XII. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında inşa edilmiş olabileceği görüşünde birleşmektedir.

Emîr Saltuk Kümbeti'nin güneydoğusunda yer alan ikinci kümbet Anonim Kümbet I olarak adlandırılmaktadır. Dört köşesi pahlı kare kaide üzerinde üç katlı silmeden sonra onikigen gövde yer almaktadır. Cephelerdeki kemerli düzenlemenin ardından silindirik gövdeli devam eden kümbet taş bir külâhla örtülüdür. Yapının cephelerinde köşelerde sade sütunçe başlıklarına sahip ince uzun çift sütunçeler silmeli sivri kemerlerle bağlanmıştır. Kümbete giriş batı yönündeki kapıyla sağlanmakta, kuzey ve güney cephelerinde köşeleri sütunçeli ve mukarnas kavsaralı pencereler bulunmaktadır. Silindirik kasnak kısmında kırmızı taş üzerine işlenmiş zencerek motifi bordür halinde dolanmaktadır. Yapının gövdesi içten silindirik olup kubbeyle örtülüdür. Altta kripta katının varlığı da bilinmektedir. İnşa tarihi kesin bilinmeyen yapı XIV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilmektedir. Anonim Kümbet I'in hemen yanındaki üçüncü kümbet (Emîr Saltuk Kümbeti'nin güneybatısında) yine onikigen gövdeli ve taş külâhla örtülüdür. Kümbetin gövdesi her cephede silmelerle oluşturulmuş sivri kemerli düzenlemeyle hareketlendirilmiştir. Silindirik gövde burmalı bir halat silmeyle sonlanmaktadır. İnşa tarihi bilinmeyen bu yapı da XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Aynı alanda yer alan dördüncü kümbet Emîr Saltuk Kümbeti'nin batısında olup kare planlıdır. Dört yana eğimli taş kaplama bir çatıyla örtülen yapının doğu cephesinde bir pencere, kuzey cephesinde kapısı bulunmaktadır. İnşa tarihi belli olmayan yapı Saltuklu dönemi sonrasında belki de XIII. yüzyılda yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 86-91; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 418-422; Rahmi Hüseyin Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa region, Paris 1968, s. 102-115; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 121-128; a.mlf., Anadolu Kümbetleri: II Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, s. 191-194; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 251; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 19-23, 200-203, 247-249; Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 81.

Ayşe Denknalbant

ÜÇ ŞEREFELİ CAMİ ve KÜLLİYESİ

Edirne’de XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen külliye.

II. Murad tarafından inşa ettirilen cami, saatli medrese, mektep, sebil, çeşme ve hazîreden meydana gelen küçük bir külliyedir. Camiyi 841-851 (1437-1447) yılları arasında Mimar Muslihuddin ve Şehâbeddin Usta’nın yaptığı kabul edilmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısında Peykler Medresesi külliyeye eklenmiştir. 1176 (1762) depreminde hasar gören cami 1177’de (1763-64) III. Mustafa tarafından onartılmıştır. Bu onarıma ilişkin kitâbe son cemaat yeri

revakında, taçkapı eksenindeki kemerin aynalarında iki beyzî madalyon içinde yer almaktadır. Yakın zamanda da cami esaslı bir tamir geçirmiştir. Kareye yakın dikdörtgen planlı cami enine dikdörtgen planlı harim (60,41 × 23,90 m.) ve revaklı avludan (60,70 × 35,50 m.) meydana gelmektedir. Revaklı avlunun dört köşesine minare yerleştirilmiştir. Osmanlı mimarisinin merkezî planlı camilerinin ilk örneğini oluşturan yapı şadırvanlı-revaklı avlusuyla son derece önemlidir.

Batı, kuzey ve güneyde üç kapısı bulunan avlunun batı kapısı gösterişlidir. Yapıyla çarşı ilişkisinin dikkati çektiği bu kapıya eğimli araziden dolayı basamaklarla ulaşılmaktadır; beyaz mermerle örülü dikdörtgen kitlesi cepheden öne çıkıntılıdır. Kapıyı kuşatan nişin köşelerindeki sütunçeler kum saatleri ve örgü motifleriyle donatılmış olup nişin sivri kemeri tersyüz dizilmiş kırmızı-beyaz palmetlerle bezelidir. Aynı şekilde önü basamaklı kuzey kapısı batı girişine göre daha yalındır. Mermer yerine küfeki taşıyla örülen kapının basık kemeriyle bunu çevreleyen nişin sivri kemerinde iki renkli örgü dışında herhangi bir bezeme görülmemektedir. Doğu yönüne açılan avlu kapısı en mütevazi olanıdır. Yirmi iki birimden meydana gelen revaklı avluda harim duvarı boyunca uzanan yedi birimli son cemaat yeri bulunmaktadır. Güneydoğu köşesindeki tekne tonozlu birim hariç diğerleri kubbe örtülü, çokgen kasnaklı ve pandantiflidir. Revaklarda kuzey

kanadında yeşil Eğriboz taşından ve granitten yontulanlar dışındaki bütün sütunlar mermerdendir. Avlu duvarları iki sıra pencere düzenine sahiptir. Avluda giriş revaklarının geniş ve yüksek tutularak vurgulanması ve revak cephelerinin hareketlendirilmesi dikkat çekicidir. Son cemaat yerinin ortasında yer alan ve oldukça yüksek tutulan taçkapının dikdörtgen cephesini iç içe yerleştirilmiş silmeler kuşatır. Girişi barındıran nişin köşeleri mukarnas çerçeveli sütunçelerle yumuşatılmış, yan yüzeyleri mukarnas kavsaralı yarım sekizgen planlı küçük nişlerle hareketlendirilmiştir. Bunların üzerinde sülüs ve reyhanî hatlarla yazılmış istifli âyet ve hadis levhaları mevcuttur. Ayrıca girişin üzerinde sülüs ve kûfî hatlı inşa kitâbesi bulunmaktadır. Mukarnas dolgulu kavsara püsküllü sarkıtlarıyla son derece gösterişlidir. Taçkapının yanlarına birer adet tâli girişle üçer adet ikili pencere yerleştirilmiştir. Alt sıradaki pencerelerden taçkapıya en yakın olan ikisi aynı zamanda mihrâbiye olarak tasarlanmıştır. Basık kemerli tâli girişlerin üzerinde kitâbe levhaları görülmektedir.

Enine gelişmiş dikdörtgen biçimindeki harim mekânı merkezde 24,10 m. çapında ana kubbe, yanlarda 10,50 m. çapında ikişerden dört kubbe ile örtülüdür. Ana kubbe ile yan kubbeler arasındaki üçgen alanlarda mukarnaslı dört küçük kubbecik yer almıştır. Dıştan yirmi dört köşeli kasnağa oturan ana kubbe kesme taşla örülmüş altı adet geniş kemerle taşınmaktadır; kemerlerin doğuda ve batıdaki iki tanesi serbesttir, güney ve kuzeydeki dört tanesi duvarlara gömülmüş kesme taş örgülü altı pâyeye oturmaktadır. Mukarnaslı kubbe eteğinde prizmatik üçgenlerden meydana gelen bir kuşak yer almaktadır. Güneybatıdaki içten yirmi dört dilimli, yirmi kenarlı kasnağa oturan kubbe güney yönündeki kubbelerden olup kubbeye mukarnaslarla, güneydoğu köşesindeki kubbeye ise pandantiflerle; sekizgen kasnaklara oturan kuzeydeki kubbelerden kuzeybatıdakine mukarnas dolgulu ve beşer dilimli tromplar, kuzeydoğudakine ise sade tromplarla geçilmektedir. Kubbelerin kasnaklarında sivri kemerli alçı pencereler bulunmaktadır.

Mermer mihrap silmelerle çevrelenmiştir ve oldukça sade görünümlüdür. Mihrapta dilimli kemerli kavsaraya sahip yedi kenarlı nişin köşelerinde yeşil konglemera taşından sütunçeler yer almaktadır. Taç kısmında dilimli tepeliklerden meydana gelen bir düzenleme görülmektedir. Mermer minber alışılmışın dışında yarım kemerli bir geçiş açıklığına sahiptir ve

süslemesizdir. İki satır halinde kelime-i tevhidin yazılı olduğu kapı üzerinde iri palmet motifli bir tepelik vardır. Köşk kısmı dilimli kemerli düzenlenmiş olup prizmatik üçgenlerle külâha geçiş sağlanmıştır. Ahşap vaaz kürsüsü altta dilimli kemerli küçük açıklıklara sahiptir. Gövdede yıldızdan gelişen geometrik kompozisyonlu bir düzenleme bulunmaktadır. Harimin kuzeyinde cümle kapısının iki yanında mermer korkuluklu birer mahfil mevcuttur.

Harimin güneydoğu köşesinde 1759 tarihli onarım defterlerinde "mahfili hümâyun" diye belirtilen ve 1935'te ortadan kaldırılan fevkanî bir hünkâr mahfili yer almaktaydı. Mahfilin XVII. yüzyılda eklendiği tahmin edilmektedir.

Üç Şerefeli Cami'nin dört minaresi birbirinden farklı süsleme özelliklerine sahiptir. Camiye adını veren üç şerefeli minare harimin kuzeybatısındadır ve 6 m. çapında, 67,75 m. boyunda olup külâhla beraber yüksekliği 76 metredir. Birinci merdivenle birinci ve ikinci şerefeye, ikinci merdivenle ikinci ve üçüncü şerefeye, üçüncü merdivenle yalnız üçüncü şerefeye çıkılmaktadır. Zamanında en yüksek minare olması bakımından ayrıca çok önemlidir. On iki köşeli kaidesinin yüzleri silme çerçeveler içine alınmıştır ve Bursa kemerleriyle bezelidir. Kemerlerle çerçeveler arasında kalan yüzeylere kırmızı taş kakılmıştır. Daireye yakın çokgen gövde kırmızı taştan birbirine değen zikzaklarla bezelidir. Harimin kuzeydoğu köşesinde bulunan ve süsleme düzeninden dolayı "baklavalı minare" diye anılan minarenin Peykler Medresesi'nin yapımı sırasında Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirildiği bilinmektedir. Kare kaideli ve iki şerefeli minarenin gövdesinde kırmızı ve küfeki taşından meydana gelen verev konumda kareler yer almaktadır. Gövdesini helezon biçiminde saran kırmızı-beyaz iri kaval silmelerden dolayı "burmalı minare" diye adlandırılan tek şerefeli minare revaklı avlunun kuzeybatı köşesindedir. 1176 (1762) depreminde hasar gören caminin Sultan III. Mustafa tarafından tamir ettirilmesi sırasında yaptırıldığı bilinen minarenin sekizgen kaidesinin beş kenarında mukarnaslı başlıklı mermer sütunçeler yer almaktadır. Üzerinde yüksek sivri kemerler bulunan ve ortalarında, kaş kemerli, içleri kırmızı taş dolgulu birer pano vardır. Kaidesine 1278 (1861) yılında Şâkir Ağa tarafından bir çeşme yaptırıldığı bilinmektedir. Avlunun kuzeydoğu köşesinde "yivli minare" diye bilinen minare yer almaktadır. "Şeşhaneli",

“kaval”, keşif belgelerinde ise “çubuklu minare” denilen tek şerefeli minare plan ve süsleme bakımından burmalı minareye benzerse de burada kaide köşelerindeki sütunçeler arasında kemerlere ve panolara yer verilmemiştir. Son cemaat yeriyle avlu revaklarının kubbelerinde ve geçiş elemanlarında görülen özgün kalem işleri 1177 (1763-64) tamirinde desenlerin çizgilerine sadık kalınarak XVIII. yüzyılın zevk ve tekniğine uygun biçiminde yenilenmiştir. Büyük orta kubbede sağdaki iki kubbeden kıble duvarına yakın olanında ve soldaki kubbelerden son cemaat yeri tarafındakinde özgün kalem işleri bulunmuştur.

Caminin doğusunda iki medrese yer almaktadır. II. Murad tarafından yaptırılan ilk medrese saatli medresedir. Dikdörtgen planlı yapı revaklı avlu etrafında on yedi kubbeli öğrenci odası, bir yazlık ve bir kışlık dershane odasından meydana gelmektedir. Üzerleri kubbe ile örtülü birimlerde bir ocak, bazılarında dört olmak üzere dolap nişi ile biri revaklı avluya, üçü dışarıya açılan pencereleri bulunmaktadır. Tamamen kesme taştan inşa edilen medrese günümüzde restore edilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed’in yaptırdığı ikinci medrese Peykler Medresesi adıyla tanınmaktadır. Bu yapı da dikdörtgen planlıdır; revaklı avlu etrafında on beşi öğrenci odası on dokuz birim ve biri açık eyvanlı, diğeri kapalı iki dershanesi vardır. Bu birimlerde bir ocak, iki dolap nişi ile biri revaklı avluya, ikisi dışarıya açılan pencereleri mevcuttur ve üzerleri kubbe ile örtülüdür. Edirne Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün imareti olarak kullanılan medrese yaz aylarında Edirne Yeni Saray kazısı için kazıevi görevi yapmaktadır. Günümüze ulaşmayan Üç Şerefeli Mektebi’nin kesin yeri bilinmemekle birlikte yapının saatli medrese ile caminin doğu kapısı arasında kaldığı tahmin edilmektedir. Mihrap cephesinde dönemin ileri gelen ulemâ ve devlet adamlarının defnedildiği hazîre yer almaktadır. Yapılan araştırmalarda elli beşi kadınlara, 139’u erkeklere ait toplam 194 mezar taşından en erken tarihlisi 1077 (1666), en geç tarihlisi 1331 (1913) yılına ait olduğu tesbit edilmiştir. Hazîre duvarlarında Hekimbaşı Yûsuf Efendi Sebili (1106/1694-95) ve Filibeli Çelebi Ağa Sebili (1216/1801) bulunmaktadır. Evliya Çelebi cami etrafının çiçek bahçeleriyle çevrilmiş olduğunu, mevsimine göre saflar arasında vazolar içinde çiçekler sıralandığını ve açık pencerelerden gelen çiçek kokularıyla namaz kılındığını bildirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650 (trc. Ratip Kazancıgil), Edirne 1996, s. 23-24; Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi

(haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman), İstanbul 2006, III/2, s. 562-565; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 46-47; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, Edirne 1939, s. 55-58; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 14-31; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1993, s. 225-226; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 234-238; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964, s. 54-56; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 422-462; a.e. III, s. 225-231; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 58, 111-117; a.mlf., Edirne Minareleri, Edirne 1972, s. 38-47; F. Th. Dijkema, The Ottoman Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 26-31, 116-117, 129-131, 151-152, 162-163; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s.153-156; M. Baha Tanman, "Edirne'de Erken Dönem Osmanlı Camileri ve Özellikle Üç Şerefeli Cami Hakkında", Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, s. 339-352; Yıldız Demiriz, "Edirne Camilerinde Kalemişleri", a.e., s. 378; Ayşegül Arslan, Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları (yüksek lisans tezi, 2007), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ayda Arel, "Üç Şerefeli Cami ve Osmanlı Mimarisinde Tipolojik Sınıflandırma Sorunu", Mimarlık, XI/6, İstanbul 1973, s. 17-19.

N. Çiçek Akçıl

ÜÇLEME

(bk. TESLÎS).

ÜÇOKLAR

Yirmi dört Oğuz boyundan sol kolu teşkil eden on iki boyun ortak adı.

XIV. yüzyılın başlarında yazılan Oğuz Kağan destanına göre Üçok ve diğer on iki Oğuz boyunun genel ismi olan Bozok, Oğuz Kağan'ın oğullarına dayanır. Destanda Oğuz Kağan'ın avlanmak için gönderdiği üç büyük oğlunun (Gün, Ay, Yıldız) bir altın yay bulup getirdiği, batıya giden diğer üç oğlunun ise (Gök, Dağ, Deniz) üç gümüş okla döndüğü, yapılan şölende sağ yanına Bozoklar'ın (üç büyük oğlu), sol yanına Üçoklar'ın (üç küçük oğlu) oturduğu ve ülkenin oğulları arasında paylaştırıldığı bildirilir. Oğuz Kağan destanının Câmiʿu't-tevârîḫ'teki İslâmî rivayetinde de Üçok'un üç oktan geldiği belirtilir. Bu bilgilerden hareketle Oğuzlar'ın Bozok kolunun alâmetinin yay, Üçok kolunun üç ok olduğu, yayın hâkimiyeti ve okun tâbiiyeti ifade ettiği anlaşılır. 1038'de Büyük Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nîşâbur'a girerken kolunda gerilmiş bir yay, belinde de üç ok olduğu, böylece onun Bozok ve Üçok'un başı, yani bütün Oğuzeli'nin hükümdarı kabul edildiği düşünülür. Ayrıca Üçok İç Oğuz sayılır, Bozoklar ise Taş Oğuz / Dış Oğuz olarak bilinir.

Oğuzeli'ni teşkil eden iki kolun okla ilgili adlar taşıması Batı Göktürk devrinden kalma hâtıralara dayanır. Çünkü Batı Göktürk kağanlığının dayandığı on boya On Ok deniliyordu. Onların ok adıyla anılmalarının da kağanlardan birinin beylerine birer ok vermesinden ileri geldiği bilinmektedir. Bu On Oklar, Oğuzeli gibi eşit sayıda boyları olan iki kola ayrılmıştı. Çinliler, Isık Göl'ün batısı ve kuzeybatısında yaşayan beş boyu Tulu, Isık Göl'ün batısında Çu ve Talas ırmakları boylarında oturan diğer beş boyu da Nuşepi (Nu-şe-pi) diye anıyorlardı. Yine Çin kaynaklarına bu Nuşepi kolunu oluşturan boylardan ikisi Asikie (A-si-kie), ikisi koşu, biri de Pasaykan (Pa-say-kan) adını taşıyordu. Bunlardan koşu boyu Kültigin kitâbesinde geçmektedir. Oğuzlar'ın Üçok kolunun her birinin ok adıyla anılan Batı Göktürkleri'nin bu beş boyunun üçünden çıktığı düşünülebilir. Oğuz Kağan destanında Üçoklar'ın Oğuz Kağan'ın üç oğlundan türediğinin söylenmesi de bu ihtimali kuvvetlendirir. Kalan iki boydan da (A-si-kie'ler ?) Bozoklar çıkmış olabilir.

Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihleri hakkında destanî hâtıralara göre Bozoklar'dan Kayı, Yazır, Avşar ve Beydili gibi dört boy, yabgu unvanını taşıyan ve kışın Seyhun'un ağzına yakın yerdeki Yenikent'te yaşayan Oğuz hükümdarlarını çıkardığı halde Üçoklar'dan ancak Eymir boyu yabgu çıkarabilmiştir. Fakat yine Seyhun boylarında muhtemelen XI. yüzyılın ikinci yarısına ait Dede Korkut destanlarındaki "kalın" (güçlü) Oğuz elinde iktidar Üçoklu Salur Kazan Bey'in elinde olup Bozoklar'ın başı Uruz Koca ve kendisinden sonra torunu Deli Dündar ona tâbi idi. 1153'te Sultan Sencer'i yenip esir alan Oğuzeli'ndeki Üçoklar'ın başında Tutı (Dudu) Bey bulunuyordu. Tutı Bey'in babası İshak olup Dâd Bey unvanıyla anılıyordu. Dâd "adlî işlere bakan emîr" demektir. Tutı Bey'in dedesinin Hızır olduğu bildirilir. Bunlar da onun tanınmış bir aileye mensubiyetini gösterir. Tutı Bey bütün beylerin başı gibi görünüyorsa da Bozoklar'ın başbuğu Abdülhamid oğlu Korkut Bey'in onu metbu tanıdığı söylenemez. Şemseddin Ebû Şücâ', Tutı Bey'in melik (hükümdar) unvanını alarak Belh yöresini, Bozoklar'ın başı Korkut Bey'in de yine melik unvanı ile Merv yöresini ve onun kardeşi Muhammed'in Serahs'ı idare ettiği sanılır.

XIII. yüzyılda Moğol istilâsı üzerine Anadolu'ya kalabalık bir Oğuz kümesi geldi. Moğollar'ın Anadolu'ya da girmesiyle bunlar Memlükler idaresindeki Suriye'ye göç etti. Oğuz kümesi Bozok, Üçok adlarıyla iki kola ayrılıyordu ve söz konusu adları taşıyan son Oğuz kümesiydi. Dede Korkut destanlarına esas teşkil eden hâtıraların da onlardan kaynaklandığı düşünülebilir. Bu Oğuz kümesinden Bozok kolunu başlıca Bayat, Avşar, Beydili, Döğer, Karkın, Kızık boyları teşkil ediyor; Üçoklar'ı da Yüregir, Kınık, Salur, Bayındır boyları meydana getiriyordu. Elbistan çevresinde Dulkadırlı Beyliği'ni kuran Bozoklar (1337) Yozgat bölgesiyle komşu yörelerde de yurt tutarken Üçoklar, Çukurova'nın Memlükler tarafından fethinde önemli rol oynayıp burada yerleştiler ve Üçok adını da uzun süre taşıdılar. Üçok boylarının en kuvvetlisi Yüregirler idi. Reisleri Ramazan Bey, XIV. yüzyılın ikinci yarısının başlarında Memlükler tarafından bütün Türkmenler'in başbuğu ilân edildi. Âşıkpaşazâde, herhalde Ramazan'ın mensup bulunduğu Yüregir boyunun adını hatırlayamadığı için ondan Üçok'un oğlu Ramazan şeklinde bahseder. Ramazan Bey'in oğlu İbrâhim Bey Adana, Misis yöreleriyle diğer bazı yerleri içine alan bir beylik kurdu. Diğer bir Üçoklu boy beyi ailesi de Dörtyol yöresinde Özerli Beyliği'ni

(Özeroğulları) oluşturdu. Bu ailenin Kınık boyundan gelmesi muhtemeldir. XV. yüzyılın ikinci yarısında güneydeki Türkmenler arasında Bozok, Üçok geleneği hâlâ devam ediyordu. 1471'de Halep'teki bir toplantıda Memlük kumandanı Yaş Bek'in sağında Dulkadır oğlu Şah Budak, Eslemes oğlu Mehmed, Bozca oğlu Halil, İnal oğlu Hamza ve Gündüzoğlu gibi Bozoklu beyler, solunda da Ramazan oğlu Ömer Bey ile kardeşi ve diğer Üçoklu beyler oturmuştu.

Câmiʿu't-tevârîḫ'teki listeye göre Üçok boyları şunlardır: Bayındır, Biçene (Becene = Peçenek), Çavundur (Çavuldur), Çepni, Salur (Salgur), Eymür (Eymir), Alayuntlu, Üregir (Yüreğir / Yüreğil), İkdir (İgdir / İğdir), Bükdüz (Bügdüz / Büğdüz), Yıva (İva), Kınık. Söz konusu boylardan meydana gelen Üçoklar özellikle İslâmiyet'ten sonraki devrede büyük bir varlık gösterdiler. Dede Korkut destanlarındaki Oğuzeli gerçek bir el olup Seyhun boylarında, Karaçuk dağlarının eteklerinde, muhtemelen XI. yüzyılın ikinci yarısında veya XII. yüzyılda yaşamıştır. Kınık boyuna mensup Selçuklu hânedanı Üçoklar'ın bütün tarihleri boyunca çıkardıkları

en büyük hânedandır. Bu hânedan parçalandı, tamamen dağılmak üzere olan kavmini Yakındoğu'ya getirdi, bu arada Anadolu'yu ona vatan yaptı. Yine Selçuklular devrinde XII. yüzyılın başında Salur boyundan Karabelli (?) adlı bir bey Hemedan ile Şehrizor arasındaki geniş bölgede küçük bir beylik teşkil etti. Salur boyunun aynı yüzyılın ortalarında Fars'ta kendi adıyla anılan (Salgurlular) çok daha önemli bir devlet kurduğu bilinir. Aynı yıllarda yine Üçoklar'dan Yıvalar, Hemedan-Şehrizor arasındaki bölgede bir beylik oluşturdular. Bunlardan bir kol XIII. yüzyılın birinci yarısının ortalarında Urmiye yöresinde yaşıyordu. Yıvalar daha sonra Anadolu'ya gittiler.

Moğol hâkimiyetinden sonraki devirde Çukurova'da Ramazanoğulları ile Özerliler'in ve yine o bölgede Kara Îsâlı, Kosun (Kusum), Kuştemür (Koştemür), Gökçeli gibi daha küçük ailelerden çoğunun Üçoklar'dan geldiğinde şüphe yoktur. XV. yüzyılda Erzincan'dan Horasan'a kadar uzanan geniş bölgede bir imparatorluk kuran Akkoyunlular, Üçoklar'ın Bayındır boyuna mensuptu. Akkoyunlular'ın selefleri Karakoyunlular'ın da Üçoklar'a mensup bulunmaları kuvvetle muhtemeldir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru kadılıktan hükümdarlık tahtına oturarak Sivas, Kayseri,

Aksaray, Kırşehir, Amasya ve Tokat yörelerini idare eden Kadı Burhâneddin de Salur boyundandı. XIII. yüzyılda Mısır'a gidip Memlük sultanları katında büyük itibar kazanan fakih ve şair Fahreddin Divriğî'nin Salur boyundan olduğu bilinmektedir. Bugünkü Türkmenistan Türkmenleri'nin pek çoğu Salurlar'ın torunlarıdır. XVI. yüzyılda Oğuz boylarıyla ilgili yer adları cetvelinde Üçoklar daha çok yer adı bırakmış görünür.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 56-57; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55-58; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1989, s. 73, 75; Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 22; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿ u't-tevârîḫ, TSMK, Hazine, nr. 1653, vr. 375b-391a (Türkçe tercümesi için bk. A. Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 48-78); a.e. (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 38-43; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 225-226; Oğuz Kağan Destanı (trc. Reşit Rahmeti Arat), İstanbul 1936, s. 28-33; V. L. P. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, Helsingfors 1896, s. 111, 114; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (turcs) occidentaux, Paris 1941, s. 10, 27, 30, 56, 60, 270-271; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", İFM, XI/1-4 (1952), s. 437-508; a.mlf., "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler", DTCFD, XVII/3-4 (1959), s. 359-456.

Faruk Sümer

ÜDFÜVÎ, Ca‘fer b. Sa‘leb

(جعفر بن ثعلب الأدفوي)

Ebü’l-Fazl Kemâlüddîn Ca‘fer b. Sa‘leb (Tağlib) b. Ca‘fer el-Üdfüvî (ö. 748/1347)

Şâfiî fakihi, tarihçi, edip ve şair.

685’te (1286) Yukarı Mısır’da (Saîd) Kūs’a bağlı Üdfüv köyünde doğdu. İlk tahsilini Kūs’ta yaptı. Ardından Kahire’ye giderek eğitimine devam etti. Kahire’de hayatının sonuna kadar dost kalacağı Ebû Hayyân el-Endelüsî ile tanıştı. Burada fıkıh, hadis, edebiyat, tarih ve mûsiki alanlarında pek çok hocadan ders aldı. Hocaları arasında Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Dakīkul‘îd, Alâeddin Konevî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, Kadı Bedreddin İbn Cemâa bulunmaktadır. Örenimini tamamladıktan sonra döndüğü köyünde bir müddet ders verdi. Ardından Kahire’ye gidip Sâlihiyye Medresesi’nde derslere devam etti. Vefatına kadar Kahire’de yaşadı ve ölümünde Sûfî Kabristanı’na defnedildi. Nazım ve nesirde kalemi kuvvetli bir edip olan Üdfüvî tarih, biyografi ve mûsiki alanlarında derin bilgiye sahipti. Devrin kaynaklarınca zeki, cömert, fazilet sahibi, dindar ve güler yüzlü bir âlim olarak tanıtılır.

Eserleri. 1. eṭ-Ṭâliʿu’s-saʿîdü’l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi’ṣ-Ṣaʿîd. Kūs’a dair ilk eserdir. Müellif bölgenin özellikleri, tarihi ve coğrafyası hakkında bilgi aktardıktan sonra Kūs civarında yetişen 594 âlimin biyografisine yer verir. Alfabetik düzenlenen eserde dört hanımdan da bahsedilmektedir. Müellif Ebû Hayyân’ın teşvikiyle yazdığı eserini 738’de (1338) tamamlamış, ardından 748 (1347) yılına kadar gelen bazı ilâveler yapmıştır. eṭ-Ṭâliʿu’s-saʿîd Emîn Abdülazîz (Kahire 1914, 1919) ve Sa‘d Muhammed Hasan (Kahire 1966, 2001) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Mûfî bi-maʿrifeti’t-taṣavvuf ve’ṣ-ṣûfî. Hankahlara vasiyet yoluyla mal ve emlâk vakfedilmesinin doğru olup olmadığına dair bir eserdir (nşr. Muhammed Îsâ Sâlihiyye, Küveyt 1408/1988). 3. el-Bedrü’s-sâfir ve tuḥfetü’l-müsâfir. VII. (XIII.) yüzyıla ait biyografi kitabı olup İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-

aʿyân’ındaki usule göre düzenlenmiştir. İki cilt halinde telif edilen eserin bir cildi Vatikan (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Mus. Borg. L. F. Arabo, nr. 168), diğer cildi Süleymaniye (Fâtih, nr. 4201) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. el-İmtâʿ bi-aḥkâmi’s-semâʿ. Mûsikinin meşruluğunun tartışıldığı, müziğin faydalarının ve müzik aletlerinin anlatıldığı bir eserdir (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 27; Üdfüvî, el-Mûfî, neşredenin girişi, s. 26). 5. Ferâʾiżü’l-fevâʾid ve maḳāṣıdü’l-ḳavâʿid (Brockelmann, GAL, II, 39; Suppl., II, 27).

BİBLİYOGRAFYA

Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu’s-saʿîdü’l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi’ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa‘d M. Hasan), Kahire 1966, neşredenin girişi; a.mlf., el-Mûfî bi-maʿrifeti’t-taṣavvuf ve’ṣ-ṣûfî (nşr. M. Îsâ Sâlihiyye), Küveyt 1408/1988, neşredenin girişi; Safedî, el-Vâfî, XI, 99-100; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 101-102; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 535-537; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 454; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 167, 230; II, 1091; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 263-264; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 182-183; Serkîs, Muʿcem, I, 416-417; Brockelmann, GAL, II, 39; Suppl., II, 27; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 122-123; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 136; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 215; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 189; Ali Behrâmyân, “Üdfüvî”, DMBİ, VII, 353-355; Burhân en-Neffâtî, “Üdfüvî”, Mv.AU, I, 415-417.

Mustafa Kılıç

ÜDFÜVÎ, Muhammed b. Ali

(محمّد بن علي الأدفوي)

Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Üdfüvî el-Mısrî (ö. 388/998)

Mısırlı nahiv, kıraat ve tefsir âlimi.

304 (916) yılında Yukarı Mısır'da Asvan yakınlarındaki Üdfüv'de doğdu. Nisbesini zâl harfiyle Üzfüvî şeklinde zikredenler de vardır (Zehebî, II, 675; İbnü'l-Cezerî, II, 198). Nahivde hocası Ebû Ca'fer en-Nehhâs, kıraatte Ebû Gānim Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân olup Nehhâs'ın eserlerini talebelerine rivayet etmiştir. Dânî, Üdfüvî'nin Nâfi' kıraatinin Verş rivayetinde, Zehebî de Kur'an ilimlerinde döneminin en önde gelen âlimi olduğunu söylemektedir. Ahmed b. İbrâhim el-Mısrî ve İbnü's-Seken gibi şahsiyetler de onun hocaları arasında yer alır. Dindar kişiliğiyle tanınan, nahiv, kıraat ve tefsirin yanı sıra Arap dili ve edebiyatında önemli bir âlim kabul edilen Üdfüvî geçimini Kahire'de odun ticaretiyle sağlıyordu. İtikadda Eş'arî, fıkıhta Mâliki olan Üdfüvî'nin çok sayıdaki öğrencileri arasında Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî, Mekkî b. Ebû Tâlib,

Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî, Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî ve İbnü'l-Hazzâ'nın isimleri sayılabilir. 7 Rebîülevvel 388'de (9 Mart 998) Kahire'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. el-İstiġnâ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân. On iki yılda tamamlanan 300 cüz civarındaki eser Taberî'nin tefsirinden sonra en geniş tefsirlerden biri kabul edilmekte, İbnü'l-Kıftî ise eseri bu sahanın en hacimli çalışması diye görmektedir (İnbâhü'r-ruvât, III, 186). Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye adlı tefsirini büyük ölçüde hocasının bu eserinden derlediğini belirtmektedir. Kitabın tamamına yakın bir nüshası İstanbul'da bulunmaktadır. Tefsirin Bakara sûresinin 165. âyetinden Mâide sûresinin 6. âyetine kadar olan kısmını kapsadığı anlaşılan II. cildi kayıptır. Eserin dört cildi Hacı Selim Ağa (nr. 63, 64, 65, 66), üç cildi de Süleymaniye (Hâfız Ahmed Paşa, nr. 4, 5, 6) kütüphanelerinde kayıtlıdır. el-İstiġnâ'nın en

önemli kaynakları arasında Nehhâs'ın eserleriyle Taberî'nin tefsiri yer alır. Rivayet ve dirayet usullerinin bir arada kullanıldığı tefsir ulûmü'l-Kur'ân'a dair ansiklopedik bir eser olup mushaf tertibine göre ele alınan âyetlerle ilgili Kur'an ilimleri bahisleri genişçe işlenir. Eserde dil tahlilleri ve kıraat meseleleri ağırlıklı bir yere sahiptir. İsrâiliyat türü rivayetlere, fıkıh ve kelâm konularına da işaret edilen tefsirde müellif çoğunlukla görüşler arasında tercih yapmaz, sadece farklı görüşlere işaret etmekle yetinir. Üdfüvî'ye ayrıca Kitâbü Edebi'l-ḳārî ve'l-muḳrî (İbn Hayr, s. 74), el-İḳnâʿ fî aḥkâmi's-semâʿ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 139) adlı eserler nisbet edilmekte, nahve dair geniş hacimde bir kitabı olduğu (Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, s. 554) ve edebiyatla ilgili eserler de kaleme aldığı (Yâkūt, I, 169) belirtilmektedir. Üdfüvî üzerine Abdullah b. Abdülganî Küheylân yüksek lisans tezi hazırlamış (el-Üdfüvî müfessiran ve taḥḳīḳu sûreti'l-Fâtiḥa min tefsîrih, 1405/1985, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Süleyman Mollaibrahimoğlu bir monografi yazmış, M. Suat Mertoğlu da bir inceleme ile birlikte eserin mukaddimesini ve Fâtiha sûresini neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye (nşr. Mustafa Müslim v.dğr.), Şârika 1429/ 2008, I, 74; İbn Hayr, Fehrese, s. 74, 441; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, I, 168-169; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 186-188; Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, s. 552-556; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 675-676; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 198-199; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 139; Brockelmann, GAL, I, 205; Suppl., III, 1202; Sezgin, GAS, I, 46; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Muhammed b. Ali el-Udfuvî ve Tefsirdeki Metodu, İstanbul 1995, tür.yer.; M. Suat Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fatiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 25, İstanbul 2011, s. 51-112.

Mehmet Suat Mertoğlu

ÜFTÂDE

(افتاده)

(ö. 988/1580)

Aziz Mahmud Hüdâyî’nin şeyhi, mutasavvıf-şair.

Bursa’nın Araplar mahallesinde doğdu. Doğum tarihi kaynaklarda 895 (1490) olarak verilmekteyse de müridi Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Vâḳıʿât’ında geçen bir ibareden 900 (1495) yılı civarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Adı Mehmed, lakabı Muhyiddin’dir. Şiirlerinde kullandığı “Üftâde” mahlasıyla tanınır. Babasının Manyas’tan gelip Bursa’ya yerleştiği kaydedilmektedir. Üftâde, çocuk yaşlarında intisap ettiği Bayramî şeyhlerinden Muk‘ad Hızır Dede’nin teşvikiyle ilim tahsiline başladı. Şeyhinin vefat ettiği 918’e (1512) kadar yaklaşık sekiz yıl kendisine hizmet etti. Güzel sesiyle Bursa Ulucamii’nde ve Doğan Bey Mescidi’nde ezan okudu. Birkaç akçelik maaşı kabul ettiği için rüyasında, “Mertebenden üftâde oldun” (düştün) diye uyarıldığının ertesi günü ezan okumayı bıraktı. Bu olayın ardından ipekçilik ve düğmecilik yaparak, kitap istinsah ederek geçimini sağladı. Bir yandan da fahrî imamlık ve müezzinlik görevini sürdürdü. Otuz beş yaşları civarında vaaz ve irşada başladı. Doğan Bey Mescidi, Namazgâh Camii ve diğer camilerdeki vaazlarını halk büyük bir ilgiyle takip ediyordu. Uludağ eteklerindeki Pınarbaşı Kuzgunluk mahallesinde inşa ettirdiği cami ve tekkede irşad faaliyetini sürdürürken 1529-1536 yılları arasında Emîr Sultan Camii hatipliğine tayin edildi. Emîr Sultan’ın mânevî işaretiyle kabul ettiğini söylediği bu görevi vefat ettiği 12 Cemâziyelevvel 988 (25 Haziran 1580) tarihine kadar sürdürdü. En meşhur halifesi Aziz Mahmud Hüdâyî ona hayatının son yıllarında 984’te (1576) intisap etti. Mehmed ve Mustafa adlı iki oğlu tekkesinde onun yerine postnişin oldu.

Kaynakların çoğunda Üftâde’nin Hızır Dede’den hilâfet aldığı belirtilmektedir. Ancak şeyhinin vefatında on sekiz yaşlarında bulunan Üftâde’nin o yaşlarda hilâfet alması pek mâkul görünmemektedir. “Merhum

şeyhim zamanında bana açılmadı, ancak vefatından sonra açıldı” diyen Üftâde’nin Hızır Dede’den başka “şeyhim” dediği bir kimseye de rastlanmamıştır. Bu durum dikkate alındığında onun sülûkünü Üveysî tarikle tamamlamış olması kuvvetli bir ihtimal gibi görünmektedir. Hızır Dede’den başka bir şeyhi yoksa da Üftâde çocuk yaşlarından itibaren bazı sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Bunlardan Bursa’da Irgandı Köprüsü’nün yanındaki Selçuk Hatun Camii’nin imamı Muslihuddin Mustafa Efendi keramet sahibi bir dervişti. Muslihuddin Efendi’nin Zeyniyye Dergâhı şeyhlerinden Muallimzâde Şeyh Mustafa Efendi ile (ö. 930/1524) aynı kişi olması da muhtemeldir. Vâḳıʿât’ta onun bir dönem Bursa’da ikamet eden Şâzelî şeyhi Ali b. Meymûn el-Mağribî (ö. 917/1511) ve halifesi Abdurrahman Efendi’den sıkça söz ettiği görülmektedir. Meşrep itibariyle coşkun bir yapıya sahip bulunduğu anlaşılan Abdurrahman Efendi’nin halifesi Şeyh Abdülmü’min Efendi ile de özel bir yakınlığı vardı. Halvetî-Gülşenî şeyhlerinden Lemezât-ı Hulviyye müellifi Cemâleddin Hulvî ve onu takip eden bazı müellifler, Üftâde’nin Hızır Dede’den önce İstanbul’da Sünbül Sinan’a (ö. 936/1529) intisap ederek ondan icâzet aldığını kaydetmişse de bu doğru değildir. İleri yaşlarında birçok defa İstanbul’a giden Üftâde’nin Sünbül Sinan Efendi ile görüşmesi mümkünse de kendisine intisap etmesi uzak bir ihtimaldir, hilâfet alması ise mümkün değildir.

Üftâde’nin tarikat silsilesi Hızır Dede ve Akbıyık Sultan vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî’ye ulaşır. Celvetiyye tarikatı Aziz Mahmud Hüdâyî’ye nisbet edilmekteyse de seyrüsülûk usulü bakımından celveti esas alan

Üftâde’dir. Bu sebeple onun Celvetiyye’nin pîri olduğu da söylenebilir. Nitekim bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkı Bursevî, Celvetiyye’nin İbrâhim Zâhid-i Geylânî devrinde hilâl, Üftâde zamanında ay, Hüdâyî döneminde dolunay durumunda bulunduğunu söyler (Silsile-i Celvetiyye, s. 63). Üftâde’nin en belirgin özelliklerinden biri zühd ve takvâsıdır; haramlardan kaçınmanın yanında bazı helâllere dahi iltifat etmemiştir. Bir zamanlar vaazlarında Meṡnevî ve Fuṣûṣü’l-ḥikem’den bahsetmesini yasaklayan Kanûnî Sultan Süleyman’ın onu İstanbul’a davet edip hürmet gösterdiği, tekkesine vakfetmek istediği bir iki köyü kabul etmediğini görünce vezirlerine bazı şeyhlerin tâlib-i dünyâ, fakat Üftâde’nin târik-i dünyâ olduğunu söylediği rivayet edilir.

Üftâde’nin keşif ve mârifetle ilgili görüşlerinin özünü, “Mülk ve melekût âleminde bulunan şeylerin tamamı size keşif yoluyla görünse şeriata uygun biçimde izah etmeye gücünüz yetmiyorsa o keşfi terkedin, fakat şeriatı terketmeyin” sözü oluşturur. Ona göre melekût âleminde seyreden bir sâlik, o âlemin meselelerini mülk âleminde bulunan ve bu âlemin kayıtlarıyla mukayyet olan bir kimseye anlatmamalı, hakikati keşfeden sâlik ağzını şeriatın iğne ve ipliğiyle dikmelidir. Eğer sözlerini şeriat libasına sokmadan uluorta konuşursa fesada yol açar; Hallâc-ı Mansûr ve Seyyid Nesîmî’de görüldüğü gibi fitne denizi dalgalanmaya başlar. Ayrıca mücerret taklit yoluyla bu sözleri söyleyenlerin ilhâda düşmelerine sebebiyet verebilirler. İnsanlara anlayış seviyelerine göre hitap etmek gerekir. Nitekim peygamberler de öyle yapmış, insanlarla akıllarının alacağı şekilde konuşmuştur. Bu sebeple Üftâde’nin ağzından şathiye kabilinden tek bir söz bile çıkmamıştır.

Yûnus Emre tarzında sade bir dille ârifane şiirler yazan Üftâde’nin şiirleri tekke çevrelerinde büyük ilgi görmüş, bunlardan bazıları ilâhî şeklinde bestelenerek okunagelmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir’in bastırdığı divanının (İstanbul 1328) Latin harfleriyle üç neşri daha bulunmaktadır (nşr. Mustafa Bahadıroğlu, Celvetiyye’nin Piri Hz. Üftade ve Divanı, Bursa 1995; Üftâde Divanı, Bursa 2000, İstanbul 2011). Üftâde’nin çoğu aruzla, bir kısmı heceyle yazılmış elli parça şiir ihtiva eden eserini Paul Ballanfat Le divan Hazreti Pir Üftâde adıyla Fransızca’ya çevirmiş (Paris 2002), Angelo Culme-Seymour bu Fransızca çeviriyi The Nightingale in the Garden of Lover adıyla İngilizce’ye aktarmıştır (Oxford 2005). Üftâde’nin, “Yine dûş oldu gönül yârin cemâl-i şem‘ine / Götürüp yüzden nikābı gark olup envârına” mısralarıyla başlayan şiirini Ali Örfî Efendi “Şerh-i Nutk-ı Üftâde” adıyla şerhetmiştir.

Aziz Mahmud Hüdâyî, Üftâde’ye intisap ettiği 1 Zilkade 984 (20 Ocak 1577) tarihinden itibaren üç yıl süren seyrüsülûkü boyunca mürşidinin söylediği sözleri Arapça olarak kaydetmiş, hilâfet alıp Bursa’dan ayrılmasına bir ay kala 9 Şevval 987 (29 Kasım 1579) Cuma günü tamamladığı eser Vâḳıʿât-ı Hüdâyî (Vâḳıʿât-ı Üftâde) adıyla tanınmıştır. Baş tarafında, “Sülûk esnasında hazret-i şeyh ve bu fakir arasında geçen, işlenmiş altından kıymetli yüce sözler” anlamına gelen bir ibare

bulunmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî, “Hazreti Hüdâyi’nin derlediği Şeyh Üftâde’nin sözleri ki Vâḳıʿât adıyla ünlenmiştir” dediğine göre esere bu ad sonradan verilmiştir. Üftâde’nin görüşleri ve Celvetiyye tarikatı hakkında temel kaynak sayılan kitabın müellif nüshası her biri 100 varaklık iki cilt halinde Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 249-250). Hüdâyî’nin müridlerinden olduğu tahmin edilen Mehmed Muizzüddin Celvetî eserin bazı kısımlarını şeyhin sağlığında Türkçe’ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 253/ 6). Üftâde’nin tekkesi ve Yerkapı semtinde 985 (1577) yılında tamamladığı camisi çeşitli zamanlarda yapılan tamir ve tâdilâtla günümüze kadar gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüsâmeddin Bursevî, Menâkıb-ı Üftâde, Üftâde Tekkesi Ktp.; Türbedar Şeyh İbrâhim Efendi, Menâkıb-ı Pîr Üftâde, Üftâde Tekkesi Ktp.; Menâkıb-ı Şeyh Üftâde, Üftâde Tekkesi Ktp.; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 377; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1100, vr. 203b; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 44, 63, 77-80; Belîğ, Güldeste, s. 107-109; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 5a-6a; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 227a vd.; Osmanlı Müellifleri, I, 12, 22, 134; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 576-584; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (haz. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976, s. 269; Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 370; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, I, 106; II, 281; III, 248, 396; IV, 281; Irene Beldiceanu-Steinherr, Scheich Üftâde der Begründer des Ğelvetijje Ordens, München 1961; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1980, s. 125, 235, 244, 247, 272; Mustafa Bahadıroğlu, Celvetiye’nin Pîri Hz. Üftâde ve Divan’ı, Bursa 1995; a.mlf., Vâkıât’ın Tahlîl ve Tahkîki (doktora tezi, 2003), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Nihat Azamat

ÜFTÂDE TEKKESİ

Bursa’da XVI. yüzyılda kurulan tekke.

Şeyh Üftâde (ö. 988/1580) tarafından Uludağ’ın eteklerinde güneyden kuzeye doğru dik meyilli bir arazi üzerine toplam 2507 m² üzerine inşa edilen tekke mescid, semâhâne, harem, selâmlık, çilehâne ve çeşmeden meydana gelen bir külliye niteliğindedir. Üftâde’nin torunu dördüncü postnişin Kutub İbrâhim Efendi 1081 (1670) yılında tekkeyi ilâve binalarla yenilemiş ve etrafını müstahkem hale getirmiştir. Onun döneminde maddî bakımdan gayet iyi durumda olduğu anlaşılan tekkenin bugünkü şekli III. Selim ve II. Mahmud dönemi özelliklerini taşımaktadır. 6,88 × 6,56 m. iç ebadındaki mescidin ahşap tavanı, çatısı, mihrap ve minber gibi aksamları ile giriş kapısı yenilenmiştir. Mescidin son

cemaat yeri şeklinde kullanılan semâhâne 9,80 × 9,70 m. iç ebadındadır ve hareme açılan cephesiyle kuzey cephesinde dörder, batı cephesinde bir olmak üzere dokuz pencere ile aydınlatılmaktadır. Semâhânenin içinde merdivenle çıkılan yeni bir ikinci kat teşkil edilmiş, ahşap tavanı ve döşemesi yenilenmiştir. Hareme, üst kata mescid tarafından bir, dışarıdan ve güney tarafından bir, alt katta bahçe tarafından da bir kapı ile girilmektedir. Bahçe girişinde çilehâne yer almaktadır. Mescid tarafından girişte en dikkat çeken yer olan pembe oda Bursa ovasına nâzır bir konumdadır. Kuzey kapısından girişteki tarafta bulunan ve kubbeli oda denilen odanın üstü kündekârî işçiliğiyle ahşap işlemesi ve kalem işlerinin nefis bir örneğidir. Haremin kuzeye bakan avlusunda merdivenle çıkılan çilehâne, altı taş duvarlarla örülü bir giriş katla eski küçük bir kapıdan girilen üst kattaki odadan meydana gelmektedir. Çilehânenin içinde eskiden dergâhta kullanılan ve Üftâde ile Aziz Mahmud Hüdâyî’ye atfedilen birtakım eşyalar sergilenmektedir. Mescidin batı duvarında görülen ve Hû Çeşmesi diye bilinen çeşmenin yenilenmiş parçasının üzerine 974 (1566) tarihi ile Kur’an’da su hakkındaki âyet (el-Enbiyâ 21/30) işlenmiştir. Mescidin batı tarafında bulunan tekkenin selâmlık kısmı günümüzde yıkılmış ve üzerinden yol geçirilmiştir. Son yıllarda harem kısmı, çilehâne ve diğer

bölümlerde kapsamlı restorasyonlar gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bursa Şer‘iyye Sicilleri, Millî Ktp., Yazmalar, nr. B 69, vr. 117b, 120b, 151a; Belîğ, Güldeste, s. 109, 111, 112, 119; Mehmed Râşid, Zübdetü’l-vekāyi‘, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, s. 305, 306, 434, 438, 440, 486; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1089, vr. 113b-114a, 146b-147a; Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 61, 67, 70; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 74; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 395; Mehmet S. Erhan, “M. Muhyiddin Üftâde (K.S.) Hazretleri ve Külliyesi”, Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, 2002 (haz. Ramis Dara), Bursa 2002, s. 266-268; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü (haz. Hüseyin Algül v.dğr.), İstanbul 2009, II, 242; IV, 201.

Hasan Basri Öcalan

ÜFÜRÜKÇÜLÜK

(bk. RUKYE).

ÜHAYDIR SARAYI

(قصر الأخيضر)

Bağdat'ın güneybatısında Kerbelâ yakınlarında VIII. yüzyılın son çeyreğinde yapılan Abbâsî sarayı

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat]).

ÜKAYŞİR

(الأقيشر)

Ebû Mu‘riz Mugīre b. Abdillâh b. Mu‘riz (el-Esved) el-Esedî (ö. 80/699 [?])

Emevî dönemi şairi.

Künyesinin Ebû Mu‘riż (şiirinde de böyle geçer) ve adının Mugīre olduğu hususunda ittifak bulunduğu halde nesep silsilesine dair bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür (İbn Kuteybe, II, 559; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XI, 251). Ükayşir kelimesi “kırmızı yüzlü, derisi soyulmuş, kavlamış kimse” demek olan “akşer”in küçültme ismidir. Alaca (baras) hastalığından dolayı bu lakabı almıştır; ancak kendisini bu lakapla ananlara kızardı (Dîvân, s. 28). Bazı kaynaklarda uzun bir ömür sürdüğü kaydedilen şair Hz. Peygamber'in risâletinden (610) önce dünyaya gelmiştir. Doğduğu yer hakkında bir bilgiye rastlanmamakla beraber onun, bir şehir haline gelmesinden sonra Esed kabilesinin kollarından Benî Mu‘riz b. Amr'ın yerleştiği Kûfe'de yetiştiği bilinmektedir. Eski kaynaklar sadece Ükayşir'in, Abdülmelik b. Mervân (685-705) ile Kûfe valisi olan Bişr b. Mervân'la (691-694) alâkasından söz etmekte ve onların şairleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Divanında Bişr b. Mervân için yazdığı methiyeden 1000 dirhem aldığı (s. 67), Abdülmelik b. Mervân'ın onun şiirlerini kendisinden dinleyip beğendiği (s. 24, 25, 52) kaydedilmektedir. Ükayşir muhtemelen bir ara Mus‘ab b. Zübeyr taraftarı olmuş, 72 (691) yılında vefat edince hakkında bir mersiye yazmıştır.

Ükayşir'in hayatı ve şiirleri hakkında en geniş bilgi Kitâbü'l-Eġānî'de bulunmaktadır. Onun düzensiz, zevk peşinde koşan, içki (nebîz) düşkünü bir kişi olduğunu göstermesi bakımından iki hadise dikkat çekicidir. Bunlardan biri, Abdullah b. Zübeyr'in halifeliği esnasında (683-692) Şamlılar'la savaşmak üzere Kûfe valisi tarafından orduya alınması (a.g.e., s. 103-104), fakat firar etmesi, diğeri de öldürülmesidir. İbn Habîb (Esmâʾü'l-muġtâlîn, s. 249-250) ve Nüveyrî'nin (Nihâyetü'l-ereb, IV, 55-56)

kaydettiğine göre Kûfe’nin ileri gelenlerinden [Kays b.] Muhammed b. Eş‘as el-Kindî’nin adamları tarafından sarhoş bir halde Hîre’den dönerken Kûfe dışında dumanla boğularak öldürülmüştür. Diğer bir rivayete göre ise bu işi yapanlar [Abdullah b.] İshak b. Talha’nın taraftarlarıydı, çünkü Ükayşir onu hicvetmişti. İçki içmek için sık sık Hîre’deki meyhanelere giden şairin (Dîvân, s. 35, 53) divanında nebîz içmekten tövbe ettiğine dair bir kıta mevcuttur (a.g.e., s. 26).

Kümeyt el-Esedî ile (a.g.e., s. 82) Abdülmelik b. Mervân’ın (a.g.e., s. 24, 25, 52) övgüyle söz ettiği Ükayşir’in şiirlerine fasih bir dil, sade bir üslûp hâkimdir. Bununla birlikte yeni (müvelled) kelimeler kullanmak ve dil hataları yapmakla eleştirilmiştir. Şiirlerinin çoğu şarap hakkında olup bu hususta başarı gösterdiği kabul edilir.

Methiye ve hicivler de yazmıştır. Diğer taraftan şiiri bir kazanç vesilesi edinen, övdüğü kimselerden aldığı câizeleri şarap için harcayan, ahlâken düşük ve edep dışı şiirler yazan (mâcin) bir şair olarak tanınmıştır. el-Vaḥşiyyât (Ebû Temmâm), eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (İbn Kuteybe), Kitâbü’l-Eġānî (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî), el-Ḥamâsetü’l-Başriyye (Sadreddin el-Basrî), Lisânü’l-ʿArab (İbn Manzûr) ve Nihâyetü’l-ereb (Nüveyrî) gibi eserlerde yer alan şiirleri (Sezgin, II/3, s. 22) kırk sekiz parçadan ibarettir ve toplam 184 beyit tutmaktadır. Klasik dönemde onun divanının tashih edilmiş iki nüshası mevcuttu. Bunlardan biri ünlü dilci ve nesep âlimi Muhammed b. Habîb’e (ö. 245/860) aittir. İkincisinin kimin tarafından derlendiği bilinmemekle beraber bazı antolojilerde kayıtlar bulunmakta (EI2 [İng.], X, 787), Kādî el-Cürcânî ile Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin bu divandan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Ükayşir’in şiirleri ilk defa Tayyib el-Aşşâş tarafından çeşitli edebî eserlerden derlenerek neşredilmiş (bk. bibl.), daha sonraları Halîl ed-Düveyhî (Beyrut 1411/ 1991) ve Muhammed Ali Dikka (Beyrut 1996) divanını müstakil olarak yayımlamıştır. Düveyhî neşrinde divanın sonuna el-Eġānî’den alınan hayatı ve ahbarıyla ilgili bir bölüm eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ükayşir, Dîvânü'l-Üḳayşir el-Esedî (nşr. Halîl ed-Düveyhî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, tür.yer.; Muhammed b. Habîb, Esmâʾü'l-muġtâlîn (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1422/ 2001, s. 249-250, 255-256; Câhiz, el-Burṣân ve'l-ʿurcân (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1401/1981, s. 68, 74; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/ 1972, s. 525; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 559-562; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir), Beyrut 1407/1986, XI, 251-278; Serî er-Reffâ, el-Muḥib ve'l-maḥbûb (nşr. Mâcid Hasan ez-Zehebî), Dımaşk 1407/1986, IV, 26, 151, 330, 333-334, 336-339; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 369-370; a.mlf., el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 247, 282; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 36, 309; Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye (nşr. Muhtârüddin Ahmed), Haydarâbâd 1383/1964, II, 73, 75, 80, 104, 368, 371, 391; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXV, 182-183; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1929, IV, 52-56; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 560-561; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, IV, 485, 487-492; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Bânet Süʿâd (nşr. Nazif Muharrem Hoca), Beyrut 1400/1980, I, 555-557; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 21-22; Tayyib el-Aşşâş, "el-Üḳayşir el-Esedî, aḫbâruhû ve eşʿâruh", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, VIII, Tunus 1971, s. 29-91; A. Arazi, "al-Uḳayshir", EI² (İng.), X, 787-788.

Süleyman Tülücü

ÜKEYDİR b. ABDÜLMELİK

(أكيدر بن عبد الملك)

Ükeydir b. Abdilmelik b. Abdilcin el-Kindî es-Sekûnî (ö. 12/633)

Dûmetülcendel'in Hz. Peygamber dönemindeki hıristiyan yöneticisi.

Yemenli Kinde kabilesinin Sekûn kolundandır. Kuzey Arabistan'da Hicaz-Suriye kervan yolu üzerinde, günümüzde Cevf bölgesinde yer alan Dûmetülcendel adlı eski bir ticaret merkezinin yöneticisiydi. "Ükeydiru Dûme / Sâhibü Dûme" diye de anılır. Hz. Peygamber diğer yöneticilerle birlikte Ükeydir'e de İslâm'a davet mektubu gönderdi. Abdülmelik b. Ükeydir, babasına Resûl-i Ekrem'in mektup yolladığını, fakat o sıralarda mührü bulunmadığı için mektubu tırnağı ile mühürlediğini söylemiştir (İbnü'l-Esîr, III, 509). Medineli münafıklarla iş birliği yapan ve müslümanlara karşı bir tehdit oluşturan Ükeydir'i etkisiz hale getirmek için 9 (630) yılında Tebük Gazvesi öncesinde Hâlid b. Velîd kumandasında 420 kişilik bir süvari birliği Dûmetülcendel'e gönderildi; Hâlid b. Velîd onu esir alarak Resûlullah'ın huzuruna getirdi.

Ükeydir'in Hz. Peygamber'le görüştükten sonra İslâm'ı kabul edip etmediğine, dolayısıyla sahâbî sayılıp sayılmayacağına dair kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Ebû Abdullah İbn Mende, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimler onun Resûl-i Ekrem'in huzurunda müslüman olduğunu, kendisine ipek elbise / kaftan / cübbe hediye ettiğini, dolayısıyla sahâbeden sayılması gerektiğini söylemektedir. Buna karşılık Ükeydir'in Resûlullah'ın vefatından sonra irtidad ettiği, hatta onun hiçbir zaman İslâm'ı benimsemediği kaydedilmektedir. Belâzürî ile İbn Hacer el-Askalânî ise Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarıldığında İslâmiyet'i kabul ettiğini, isteği üzerine kendisine bir eman mektubu verilerek memleketine geri gönderildiğini, ancak Resûl-i Ekrem'in vefatı üzerine zekât vermeyerek irtidad ettiğini, Hâlid b. Velîd'in Irak seferinden Dımaşk'a dönerken Hz. Ebû Bekir'in emriyle onu öldürdüğünü, bu sebeple Ükeydir'in sahâbeden sayılmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Mecdüddin İbnü'l-Esîr,

Ükeydir’in Müslümanlığı benimsediğine dair bilginin doğru olmadığını söylemekte, bu rivayetin Resûlullah’ın Ükeydir’e verdiği eman mektubunda onun İslâm’ı kabul ettiğini, putlardan vazgeçtiğini, Dûmetülcendel’de Hâlid b. Velîd ile namaz kılıp zekât verdiğini ileri süren Vâkıdî’ye dayandığını söylemektedir (İbn Hacer, I, 127). İzzeddin İbnü’l-Esîr de kardeşi Mecdüddin’in görüşüne katılarak Ükeydir üzerine seriyye gönderildiğini, onun Hz. Peygamber’e hediye vermekle birlikte İslâmiyet’i benimsemediğini, bu konuda siyer âlimleri arasında ihtilâfın bulunmadığını kaydetmekte, Ükeydir’in Resûl-i Ekrem ile barış antlaşması yaptıktan sonra Dûmetülcendel’e döndüğünü, Hz. Ebû Bekir devrinde cizye vermeyince Hâlid b. Velîd’in tekrar oraya yollandığını ve Ükeydir’in öldürüldüğünü belirtmektedir (Üsdü’l-ġābe, I, 135).

Neticede İslâm tarihi kaynakları ve siyer kitaplarında Ükeydir’in Ebû Bekir’in emriyle Hâlid b. Velîd tarafından 12 (633) yılında öldürüldüğü zikredilir. Bununla birlikte onun Resûlullah zamanında yine Hâlid tarafından öldürüldüğüne (Hassân b. Sâbit, II, 78) yahut Hz. Peygamber’le yaptığı antlaşmayı bozması üzerine Hz. Ebû Bekir veya Ömer tarafından Hîre’ye sürgün edildiğine dair şâz rivayetler de vardır (İbn Hacer, I, 125). Muhammed Hamîdullah kaynaklarda nakledilen eman mektubunun sıhhatinden şüphe etmekte, özellikle bu mektupta yer alan eski nesillerin şan ve şerefine dair düzmece cümlelerin asıl metne sonradan katılmış olabileceğini ileri sürmektedir (İslâm Peygamberi, I, 533). Kaynaklarda, Ükeydir’in yakalanması için Resûlullah’ın Hâlid b.Velîd kumandasında 420 kişilik bir seriyyeyi gönderirken Hâlid’e, “Sen onu kalenin dışında yabani sığır avlarken bulacaksın” dediğine ve Ükeydir’in yabani sığır avlarken yakalandığına dair bir rivayet de yer almaktadır (Müttakī el-Hindî, X, 582-584).

Ükeydir’in Resûl-i Ekrem’e altın sırmalı, ipek karışımı bir kaftan hediye ettiği, o sıralarda ipek elbise giymeyi henüz yasaklamamış olan Resûlullah’ın onu giydiği, bunu gören sahâbenin kaftana imrenmesi üzerine Hz. Peygamber’in onlara Sa‘d b. Muâz’ın cennetteki mendillerinin bundan daha güzel olduğunu söylediği, ardından kaftanı Hz. Ali’ye yahut Ömer’e verdiği, onu satarak parasından faydalanmalarını veya hanımlar arasında paylaştırmalarını istediği belirtilmektedir (Müsned, I, 130; III, 111, 121, 122, 133, 206, 207, 234, 238; Buhârî, “Hibe”, 28; Müslim, “Libâs”, 18,

“Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 127; Tirmizî, “Libâs”, 3; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 30; Nesâî, “Zînet”, 88). Ükeydir’in hediye ettiği kaftanı önce Resûl-i Ekrem’in kabul etmediğine, onun

tekrar Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek, “Yâ Resûlellah! Hediyemizin kabul edilmemesi bize pek ağır gelir, lutfen kabul et!” demesi üzerine kaftanı aldığına dair rivayeti değerlendiren âlimler Ükeydir’in Hz. Peygamber’e “Yâ Resûlellah” diye hitap etmesinden onun İslâm’ı benimsediği sonucunu çıkarmışlardır (Müttakī el-Hindî, XV, 477). Ancak Nevevî, çeşitli kaynaklara dayanarak Ükeydir’in İslâmiyet’i kabul ettiğini ileri sürmenin büyük hata olduğunu, onun gibi bir mürtedin sahâbe arasında zikredilmemesi gerektiğini kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 130; III, 111, 121-122, 133, 206, 207, 234, 238; Hassân b. Sâbit, Dîvân (nşr. Velîd Arafât), Beyrut 1974, II, 78; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1025-1030; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 169-170; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân, Kahire 1901, s. 68-70; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. M. Râzî b. Hâc Osman), Medine-Riyad 1408/1988, III, 29-31; İbn Hazm, Cemhere, s. 429; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâʾü’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 23-24; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), IX, 198-204; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 135; III, 509; Nevevî, Tehẕîb, I, 124-125; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: el-Meġāzî, s. 257, 258, 645-647; Safedî, el-Vâfî, IX, 349-350; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 125-127; II, 431; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, X, 582-590; XV, 477; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 345; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 533, 564-574; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983; Ahmet Güner, “Dûmetülcendel”, DİA, X, 1-2; M. Lecker, “Ukaydir b. ʿAbd al-Malik”, EI² (İng.), X, 784.

Mustafa Ertürk

ÜLFET

(الألفة)

İnsanlarla uzlaşma, kaynaşma, barış içinde yaşama anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “alışmak, birleşip kaynaşmak, sevmek” anlamındaki ilf (elf) kökünden türeyen ülfet insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasını, destek olmasını sağlayan, toplumsal uyum, birlik ve beraberliği güçlendiren kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimini ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “elf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “elf” md.; Gazzâlî, II, 157, 158). Aynı yahut yakın mânalarda i’tilâf / teâlüf (uzlaşma), üns / müânese (kaynaşma), ihtilât (birlikte yaşama), muâşere, sıla / tevâsul, mücâlese (bir arada bulunma); bunların karşıtı olarak da teferruk (ayrışma), teferrüd (tek başına yaşama), ihtilâf, tekātu‘ (birbirinden kopma), tedâbür (birbirine sırt çevirme), tebâyün (zıtlaşma) ve hicret gibi kavramlar kullanılır (meselâ bk. Mâverdî, s. 148-150; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa, s. 369). Tasavvuf kitaplarında kişinin insanlar arasına karışması daha çok ihtilât, yalnız yaşaması uzlet terimleriyle, sâlikin kalbinin Allah’la birlikteliği ve sırf O’nunla meşgul olması üns, Allah’tan uzak kalması vahşet kelimeleriyle anlatılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ülfet kavramı sosyal ve ahlâkî anlamıyla iki yerde geçmektedir. Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde müslümanlar Allah’ın dinine ve kitabına sarılıp tefrikadan kaçınmaya çağırıldıktan sonra asırlardan beri birbiriyle çatışma halinde bulunan Arap topluluklarının, özellikle Medineli yerlileri Evs ve Hazrec kabilelerinin Allah’ın kalplerine verdiği ülfet sayesinde kardeş oldukları belirtilmekte, bu değişim, “Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken Allah sizi oradan kurtardı” şeklinde dile getirilmektedir. Enfâl sûresinin 63. âyetinde Hz. Peygamber’e hitaben, “Dünyanın bütün servetlerini harcasaydın onların gönüllerini birleştiremezdin” ifadesiyle aynı çatışmacı kültüre işaret edilmiş ve Allah’ın kalplerine koyduğu ülfetle onları kaynaştırdığı bildirilmiştir. İslâm öncesi çatışma ve savaşlar, İslâm sonrası ise ülfet ve muhabbet dönemidir. Hadislerde de Araplar arasındaki eski düşmanlıklara temas edilerek

İslâm'ın ve Resûlullah'ın birbirine düşman olanları birbiriyle uzlaştırdığına dikkat çekilmektedir (meselâ bk. Müsned, I, 190; III, 76, 104, 253; Buhârî, "Meġāzî", 56). Resûl-i Ekrem'in ashabına öğrettiği bir duada, "Allahım, kalplerimize ülfet ver, aramızı düzelt!" ifadesi de yer alır (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 178). Resûlullah mümini "başkalarıyla ülfet eden kimse" diye tanımlamış, başkalarıyla ülfet etmeyen kimsede hayır bulunmadığını bildirmiş (Müsned, II, 400; V, 335), münafıkların kusurlarını sayarken, "Kibirlidirler, ne onlar başkalarıyla ne başkaları onlarla ilişki kurabilir" demiştir (Müsned, II, 393). Diğer bir hadiste, insanlarla bir arada yaşayıp sıkıntılarına katlananların, müslüman kardeşinin sıkıntılarına katlanmayanlardan daha çok sevap alacakları belirtilmiştir (Müsned, II, 43). Hadislerde ülfet anlamında "muâşeret" ve "muhâlata" gibi kavramlar da geçmektedir. Bazı hadis mecmualarında "Hüsnü'l-muâşere" başlığı altında aile içinde kaynaşmayı teşvik eden hadisler toplanmıştır (Buhârî, "Nikâḥ", 82; İbn Mâce, "Nikâḥ", 50; Dârimî, "Nikâḥ", 55). Hadis kitaplarında, Resûlullah'ın insanlarla bir arada bulunmaktan duyduğu memnuniyeti ve başkalarına karşı güzel davranışlarını anlatan çok sayıda rivayet mevcuttur. Gazzâlî'nin bunlardan derlediğine göre (İḥyâʾ, II, 358-367) Hz. Peygamber insanların en yumuşak huylusu, en müsamahakârı, en cömerti ve en afifiydi. Herkesin davetine icabet eder, insanlarla hediyeleşir, fakirlerle birlikte otururdu. Hastaları ziyaret eder, cenazelere katılırdı. Hiç kimseye sıkıntı vermez, özür dileyenin özrünü kabul eder, insanlarla şakalaşırdı. Herkese karşı güler yüz gösterirdi. İnsanların ihtiyacını karşılar, birinin ihtiyaç için geldiğini hissederse namazını kısa tutup ihtiyacını sorardı.

İslâm ahlâkçıları toplumsal kaynaşmanın, uyum içinde birlikte yaşamanın gerekliliği ve faydaları üzerinde durmuştur. Ebû Bekir er-Râzî aklın insana başkalarıyla iyi ilişkiler ve dostluklar kurmayı öğütlediğini, hayattaki güzelliklerin büyük bir kısmının insanlarla dostça bağlar kurup yardımlaşmaktan doğduğunu belirtir (Resâʾil felsefiyye, s. 80). Fârâbî siyaset felsefesini, insanın kendi yetkinliğini başkalarıyla birlikte yaşayıp yardımlaşmakla kazanabileceği fikri üzerine kurmuştur (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 117). Hiç kimsenin yetkinliğini tek başına yaşayarak kazanamayacağını belirten İbn Miskeveyh'e göre ihtiyaçlardan dolayı farklı insan grupları birleşip kaynaşmakta, bir bedenin organları gibi toplumun fertleri arasında birlik ve ülfete dayalı ortak hayat doğmaktadır. İbn Miskeveyh, bazı ibadetlerin toplu icra edilmesiyle insanlar arasında sevgi,

iyilik ve mutluluğun yaygınlaşmasının hedeflendiğini ifade eder (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 125, 130-131).

İslâm ahlâk düşünürleri arasında sosyal ahlâka büyük önem verdiği bilinen Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserinde geniş bir şekilde incelediği ülfeti (s. 148-208) huzur ve mutluluğa ulaşmanın başlıca şartlarından biri olarak görür. Ülfet insanlar arasında duygu bağını sağlayan bir motiftir. Zira insanların ilkel tabiatları başkalarına eziyet etmeye meyillidir. Fertler arasında ülfet bağı kurulmazsa düşmanlık ve kıskançlık duyguları hayatı çekilmez duruma getirir. Mâverdî ülfet sebeplerini beş başlık altında inceler: Din, akrabalık, hısımlık, sevgi, iyilik etme. Din toplumda dayanışmayı sağlar, fertlerin birbirinden uzaklaşmasını önleyen ahlâkî bir işleve sahiptir. Hz. Peygamber'in müslümanları birbirine sırt çevirmekten, birbirini kıskanmaktan sakındıran, küskünlüğü üç günden fazla sürdürmeyi doğru bulmayan hadisi (Müsned, I, 3, 5, 7; Müslim, "Birr", 24; Tirmizî, "Birr", 24) dinin bu işlevine işaret eder. Resûlullah'ın Araplar arasında çok derin kopmaların, ayrılık ve düşmanlıkların yaşandığı bir dönemde

gönderildiğini söyleyen Mâverdî, onun tebliğ ettiği din sayesinde düşmanlıkların güçlü kardeşliğe dönüştüğünü ve aralarında dayanışma ruhu oluştuğunu belirtir. Bu arada mezhep farklılıklarının tefrika, düşmanlık ve çatışmaya sebebiyet verdiğine dikkat çeker. Soy birliği aile ve akrabalar arasında dayanışma duygusunu besler. Hûd sûresinin 80. âyetindeki "sağlam bir destek" ifadesini "koruyucu aşiret" diye açıklayan Mâverdî'ye göre dinde sıla-i rahime önem verilmesinin sebebi de insanlar arasında ülfetin güçlendirilmesidir. Ülfetin önemli bir aracı da hısımlıktır. Mâverdî evlilikle ilgili bazı âyetleri (en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21) ülfet amaçlı olarak yorumlamaktadır. Sevgi duygusunun ülfeti güçlendirdiğine dair bazı hadisler ve ahlâkî sözler aktaran Mâverdî'ye göre dostluğun gelişme sürecinde psikolojik uyumdan ünsiyet, ünsiyetten halis niyet, bundan da sadakat ve muhabbet doğar. Muhabbetin asıl sebebi kişinin sevdiğini güzel görmesidir. Bu güzellik ruhun erdemlerindeki güzellikse bundan saygı, görünüş güzelliğiyse bundan da aşk doğar. Aşk sevginin, dolayısıyla ülfetin en yüksek derecesidir. Sevginin bu derecesinde insanların ruhları birbiriyle kaynaşıp bütünleşir. Gerçek dost insan için en değerli hazine, en büyük servettir. İyilik gönülleri sevgi ve şefkate yöneltir. Mâverdî, "İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın" meâlindeki âyeti (el-Mâide 5/ 2) yorumlayarak

Allah’ın hoşnutluğunun takvâda, insanların hoşnutluğunun iyilikte olduğunu, ikisini kazananın en ileri seviyede mutluluğa kavuşacağını ifade eder. Ayrıca âyet ve hadislerle zengin edebî literatürden yararlanıp, hayırların özellikle sosyal barış ve kaynaşmaya yapacağı katkılar üzerinde durur.

Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inin on beşinci bölümü “Ülfet, Kardeşlik, Sohbet ve Farklı İnsan Kesimleriyle Muaşeretin Âdâbı” başlığını taşır (II, 157-221). Gazzâlî’ye göre ülfet güzel ahlâkın, ayrışma kötü ahlâkın ürünüdür. Güzel ahlâk karşılıklı sevgiyi, kötü ahlâk nefretleşmeyi, kıskançlığı doğurur. Bu arada ülfet ve kardeşliğe dair âyet ve hadislerle İslâm büyüklerinin sözlerinden örnekler veren Gazzâlî birlikte yaşamanın sosyal, psikolojik ve ahlâkî sebeplerini incelerken insanlar arasındaki karakter uyumunun sevgi ve ülfet üzerindeki etkisine dikkat çeker. Ruhları ordu birliklerine benzeten, tanışıp uyuşanların aralarında ülfet kurduklarını, uyuşmayanların birbirinden uzaklaştıklarını bildiren hadiste de (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 2; Müslim, “Birr”, 159, 160; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16) buna işaret edildiğini belirtir. Sevgi duygusunun geniş bir tahlilini yaparak gerçek sevginin Allah için ve Allah’tan dolayı olması gerektiğini söyler; kardeşlik ve dostluğun yüklediği ödevleri, birlikte yaşamanın sorumluluklarını geniş biçimde inceler. Eserin “Uzletin Âdâbı” başlığını taşıyan on altıncı bölümünde uzlete ve birlikte yaşamaya dair farklı görüşler açıklanır. Gerek Gazzâlî gerekse diğer âlimler birlikte yaşamanın gerekliliği üzerinde dururken kişinin dinî ve ahlâkî hayatı için zararlı olan bir çevreyi terketmek gerektiğini de hatırlatmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “elf” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “elf” md.; Müsned, I, 3, 5, 7, 190; II, 43, 393, 400; III, 76, 104, 253; V, 335; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 80; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 117; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 125, 130-131; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut

1978, s. 148-208; Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 369; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 157-221, 358-367; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 164; XV, 189-190; Hasan eş-Şerkāvî, Muʿcemü elfâẓi’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 282-283.

Mustafa Çağrıcı

ÜLGEN, Ali Saim

(1913-1963)

Onarım ve restorasyon konularında uzmanlaşmış ilk Türk yüksek mimarlarından.

İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini İstanbul Erkek Lisesi'nde gördükten sonra 1938'de Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Bölümü'nü bitirdi; aynı okulun Mimarlık Tarihi ve Şehircilik Kürsüsü'nde asistanlığa başladı. Bu sırada Maarif Vekâleti'nin açtığı imtihanı kazanarak Almanya'ya gönderildi. 1939'da II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Fransa'ya geçti ve Paris Notre Dame Kilisesi'nin restorasyonunda çalıştı. Fransa'da geçirdiği kısa staj döneminin ardından yurda dönüp Maarif Vekâleti'ne bağlı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nde göreve başladı. Bir mimar olarak yeni binalar yapma yerine eski eserlerin restorasyonu ile uğraştı. Bir yandan Güzel Sanatlar Akademisi'nde mimarlık tarihi dersleri verirken bir yandan da İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nde mimarlık görevi yapıyor, kazı ve yüzey araştırmalarına katılıyordu. Bunun yanı sıra İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni'nin mimarlıkla ilgili çalışmalarını yürütüyordu. 1946 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nde Anıtlar Şubesi müdürlüğüne tayin edildi. 1949'da kendi çabasıyla kurulan Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu üyeliğine getirildi. 1953'te Vakıflar Genel Müdürlüğü Âbide ve Yapı İşleri Dairesi'ne uzman danışman olarak kadroya geçti. Burada vakıf yapılarının restorasyonuyla ilgilendi; Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sanat Tarihi Kürsüsü'nde öğretim görevlisi sıfatıyla Türk sanatı dersleri verdi.

Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki görevi sırasında yurdun büyük bir bölümündeki yapılarla ilgilenme fırsatı bulan Ülgen çalışmalarını özellikle yurt içindeki İslâmî eserlerin tesbiti ve onarımına hasretti, ayrıca yurt dışında bazı Türk eserleriyle ilgilendi. Trablusgarp'taki Turgut Reis Türbesi ve Kudüs'te Kubbetü's-Sahre'nin restorasyonlarına katkı sağladı. Konya Alâeddin Camii, Siirt Ulucamii, Aksaray Sultan Hanı, Nevşehir Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi, Divriği Ulucamii ve Dârüşşifâsı, Kayseri Huand

Hatun Külliyesi, Bursa Yeşiltürbe'nin restorasyonu gerçekleştirdiği pek çok restorasyon çalışmasından birkaçıdır. Bunların içinde Süleymaniye Külliyesi'nin restorasyonu Ülgen'in meslekî hayatında farklı bir yere sahiptir. Ancak bu restorasyon zaman zaman haksız saldırı ve eleştirilere uğradı; hatta Millî Birlik Komitesi tarafından hakkında kovuşturma açıldı. Uygulama sırasında kullandığı yöntemlerle ilgili gazetelerde çıkan eleştiriler, polemik haberleri ve hücumlar onu fazlasıyla yordu. Buna yoğun çalışması sebebiyle beden yorgunluğu da eklenince kalp krizi geçirdi. Bu kritik dönemde evinde dinlenirken evinin üstünde iki uçağın çarpışması ve bunlardan birinin evine çok yakın bir alışveriş merkezine düşmesi yüzünden durumu tekrar kötüleşti. Kazanın yol açtığı gürültü ve şok etkisi sebebiyle 8 Şubat 1963'te öldü. Ölümü üzerine pek çok yazı yazılmıştır, ancak bunlardan en etkileyici olanı Semavi Eyice'nin yazısında yer verdiği şu cümledir: "Meriç boylarından Karaköse'ye kadar memleketimizin her tarafına serpilmiş yüzlerce, binlerce Türk-İslâm mâbedini ve âbidesini de boynu bükük bıraktı gitti."

Eserleri. Restorasyon faaliyetleri yanında bilimsel çalışmalar da yapan Ali Saim Ülgen kitaplarını ve çeşitli konulardaki makalelerini fotoğraflar ve rölöveler eşliğinde yayımlamıştır. Daha lisede genç bir öğrenci iken ilk kitabını hazırlamış, İstanbul ve Eski Eserleri başlığını taşıyan 200 sayfalık çalışması 1933 yılında basılmıştır. Bu

kitap fazla bilimsel değer taşımasa da içinde önemli küçük notlara rastlanması açısından dikkate değerdir. Tarihî eserlerin korunması ve onarımıyla ilgili prensipleri ortaya koyan çalışmasının ilk cildi Anıtların Korunması ve Onarılması adını taşır. 1943'te Ankara'da basılan kitapta anıtın ne olduğu, hangi amaçla korunması gerektiği, Türkiye ve Avrupa'daki korunma hukukları, günümüz şartlarıyla koruma ve onarım esasları işlenmiş, eserin son bölümünde resimli örnekler üzerinde yapılması gerekenler ve daha önce yapılan yanlış uygulamalar fotoğraflarla örneklemelerde bulunulmuş, bunların tahlil ve tenkidi yapılmıştır. Ancak kitabın diğer üç cildi müsvedde halinde kalmıştır.

Atatürk'ün isteği üzerine planlanan ve iki cilt olarak basılması tasarlanan Mimar Sinan monografisinde kullanılacak plan ve rölöveleri toplamayı başarmış, bu proje o gün için gerçekleşmemişse de son derece değerli olan

bu doküman daha sonra Türk Tarih Kurumu tarafından iki albüm halinde basılmıştır (Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları, haz. Filiz Yenişehirlioğlu - Emre Madran, Ankara 1989). Bu çalışmada yer alan bazı yapıların günümüzde ortadan kalkmış olması sebebiyle rölövelerin ve restitüsyonların büyük önemi vardır. Beşiktaş Sinan Paşa Hamamı, Fındıklı Molla Çelebi Hamamı, Sapanca Rüstem Paşa Kervansarayı ve İmareti, Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Kervansarayı, İzmit Pertev Mehmed Paşa İmareti, Hanı ve Kervansarayı, İstanbul Ebülfazl Mehmed Efendi Camii, Kapı Ağası Câfer Ağa Medresesi, Fındıklı Kaptan Arap Ahmed Türbesi, Haseki Hürrem Sultan Hamamı (Yahudiler Hamamı) bu yapılardan bazılarıdır.

Ali Saim Ülgen'in Halim Baki Kunter ile birlikte hazırladıkları bir makalede ("Fatih Camii", VD, I [1938], s. 91-101) K. Wulzinger'in iddiasının aksine, Fâtih Camii'nin On İki Havâri Kilisesi'nin temelleri üzerine inşa edilmediği ispatlanmaktadır. Bu makale Fatih'teki bir sarnıcın rölövesi ve kısa bir notun eklenmesiyle kitap haline getirilmiştir (Fatih Camii ve Bizans Sarnıcı, İstanbul 1939). Bir başka eseri aynı yılın içinde Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanmıştır (Fatih Devrinde İstanbul, 1453-1481: Haritası, İzahatı-İndeksler, Ankara 1939; Constantinople during the Era of Mohammed the Conqueror, 1453-1481: Maps, Explanations-Indices). Kitap, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1938'de neşredilen Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri adlı eserin tamamlanması amacıyla düşünülmüştür. Bunların dışında Ülgen'in çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda bilimsel makalesi bulunmaktadır (Eyice, TK, I/6 [1983], s. 26-28; Ülgen, s. XIII-XIV).

BİBLİYOGRAFYA

Rıfkı Melûl Meriç, "Kaybettiklerimiz: Ali Saim Ülgen", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 787-788; Erdem Yücel, "Mimar Kemalettin ve Mimar Vedat Beylerin Üslûbunu Sürdüren Restoratör Mimarlar", Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, Tebliğler, İstanbul 1980, s. 478-480; a.mlf., "Cumhuriyet'ten Günümüze

Restoratör Mimarlar”, 60. Yaşına Sinan Genim’e Armağan, Makaleler, İstanbul 2005, s. 736-737; a.mlf., “XX. Yüzyılda Klasik Türk Mimarisi Üzerine Eğilmiş Türk Mimarları: Ali Saim Ülgen (1914-1963)”, Bizim Anadolu Gazetesi, İstanbul 05.07.1971; a.mlf., “Vakıflarda Onarım Çalışmaları Yürüten Mimarlar”, VD, sy. 27 (1998), s. 234; a.mlf., “Restoratör Mimarlardan Y. Mimar Ali Saim Ülgen”, Yapı, sy. 270, İstanbul 2004, s. 55-58; Üstün Alsaç, Türkiye’de Restorasyon, İstanbul 1992, s. 98-99; Ebru Karakaya, Türk Mimarlığı’nda Sanayii Nefise Mektebi / Güzel Sanatlar Akademisi’nin Yeri ve Restorasyon Alanına Katkıları (1883-1960), (yüksek lisans tezi, 2006), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 144-152; Hasan Rıza Ergezen, “Kaybettiğimiz Değerler: Y. Mimar Ali Saim Ülgen”, Arkitekt, sy. 311, İstanbul 1963, s. 87-88; Semavi Eyice, “Ali Saim Ülgen (1913-1963)”, TK, I/6 (1983), s. 24-28; a.mlf., “Ülgen, Ali Saim”, DBİst.A, VII, 335-336; M. Kazmaoğlu, “Ülgen, Ali Saim”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 1855.

Ebru Karakaya

ÜLGENER, Mehmet Fehmi

(1864-1943)

Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü.

Safranbolu'da dünyaya geldi. Babası Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin halifelerinden İsmâil Necâti Efendi, annesi Cemile Hanım'dır. Babasının İslâmî ilimlerde derinleşmek istemesi üzerine aile İstanbul'a göç etti. Çocukluğunun ilk yılları dışında Mehmet Fehmi'nin de hayatı İstanbul'da geçti. Kur'an'ı ezberledikten sonra 1876'da Beyazıt Camii dersiâmı olan babasının derslerini takip etti ve 30 Aralık 1892'de icâzet aldı. 1899'da Vefa İdâdîsi'nde akaid, ertesi yıl bunun yanında Arapça muallimliğine tayin edildi. Ruûs imtihanını kazanarak 1902'de Beyazıt Camii'nde dersiâmlık görevine başladı. Bu arada Sultan Abdülaziz'in oğlu Şehzade Şevket Efendi'ye hocalık yaptı. Beyazıt Camii'ndeki görevi sürerken derecesi mûsıle-i Sahn, mûsıle-i Süleymâniyye, ibtidâ-i hâriç ve 2 Mayıs 1910'da hareketi hârice yükseltildi. 1906'da Mercan İdâdîsi'nde Arapça, 1909'da İstanbul Erkek Lisesi ile (İstanbul Leylî İdâdîsi) 1910'da Dârülfünûn-i Osmânî Ulûm-i Şer'iyye ve Edebiyat şubelerine fıkıh ve ardından Arap edebiyatı muallimliğine getirildi. Bir ay sonra Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde Arapça muallimliği de kendisine verildi. Burada ayrıca kelâm dersi okuttu. 1910'da Geyvân Bey Medresesi'n-de kısm-ı âlî edebiyyât-ı Arabiyye müderrisliğine, 1911'de Dârülfünun Ulûm-i Hukūkıyye Şubesi'nde Mecelle muallimliğine tayin edildi. Mektebi Mülkiyye'de fıkıh, hikmeti hukūk-ı İslâmiyye ve Mecelle hocalığında bulundu (1909-1914).

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kurulduğunda 5 Ekim 1914 tarihinde Meclisi Mesâlih-i Talebe âzalığıyla birlikte buranın tâli kısm-ı sânî umum müdürlüğüne tayin edildi, bu kısmın talebelerine Arap edebiyatı dersleri verdi. Medreselerin ıslahı ile yeniden düzenlenen ders programı çerçevesinde Medresetü'l-vâizîn üçüncü sınıf talebesine Arap edebiyatı okuttu. Ardından Meşîhat-ı İslâmiyye ders vekâleti âzalığına getirildi. 10 Cemâziyelâhir 1335 (3 Nisan 1917) tarihli kanunla tâli kısm-ı sânî İbtidâ-i Dâhil Medresesi'ne çevrilince buranın müdürlüğü uhdesinde kalmak üzere

Süleymaniye Medresesi fıkıh usulü müderrisliğine tayin edildi. 1916’da başladığı huzur dersleri muhataplığı vazifesini 1919 yılına kadar sürdürdü. Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’ndeki görevi yanında

1918’de buranın umumi müfettişliğine getirildi. 1919’da Defteri Hâkānî-i Şer‘î memurluğuna nakledildi, arkasından tekrar umum müfettişlik görevine döndü. 1922’de üçüncü rütbeden Mecidî nişanıyla taltif edildi. Cumhuriyet’in ilânı ile Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’ndeki görevi sona erdi. 1924 yılında seçimle Cumhuriyet devrinin ilk İstanbul müftüsü oldu. 20 Nisan 1943’te İstanbul’da vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği’ndeki aile sofasına defnedildi. Mezar taşındaki “Hüve’l-hallâku’l-bâkī” ibaresini son asır Türk hattatlarından Abdülkadir Efendi (Saynaç) yazmıştır. Mehmet Fehmi Ülgener’in Emine Behice Hanım’la 1892 yılında yaptığı evlilikten iki çocuğu olmuştur. Tanınmış iktisat profesörü Sabri Fehmi Ülgener onun oğludur. İslâmî ilimlerde babası İsmâil Necâti Efendi’nin iyi bir takipçisi olan Mehmet Fehmi Ülgener onun gibi zâhirî ve bâtınî ilimlerde derinleşmiştir. Arapça ve Farsça’ya vâkıf, ayrıca hüsn-i hatta meraklı idi. Ünlü hattat Sâmi Efendi’den meşkettiği ta‘lik yazıda maharet sahibiydi. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olan babası vasıtasıyla Nakşibendîliğe intisap eden birçok insanla tanışmış, tarikat âdâb ve erkânını öğrenmiştir. Oğlu Sabri Ülgener’in belirttiğine göre tasavvufa olan meylini gizlemiş bir tarikat ehlidir.

Eserleri. 1. Hikmeti Hukūk-ı İslâmiyye (İstanbul 1329). Mektebi Mülkiyye’de okuttuğu İslâm hukuku felsefesi derslerinin kitap haline getirilmiş şekli olup sadeleştirilerek İslâm Hukuk Felsefesi adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Niyazi Kahveci, Ankara 1994). 2. Medeniyet İslâmiyet’le Olur (İstanbul 1332). 3. Dîn-i İslâm’ın Esasları İnsanların Refah ve Saadetleridir (İstanbul 1340). 4. Dinî, İdarî Mâlûmat Mecmuası ve İmtihan Rehberi (İstanbul 1940, 1958, 1962). İstanbul müftülüğü sırasında camilerde görev yapacak kimseler için kaleme alınmış bir imtihan rehberidir.

BİBLİYOGRAFYA

İlmiyye Salnâmesi, s. 126, 176; Yaşar Okur, Atatürk'le Onbeş Yıl: Dini Hatıralar, İstanbul 1962, s. 36-39; a.mlf., "Atatürk ve Türk Musikisine Ait Bilinmeyen Hatıralar", 20. Asır, sy. 177 (1956), s. 13; sy. 178 (1957), s. 13; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 365-367; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, I, 332; II, 1038, 1039; IV, 1258, 1331, 1363, 1475, 1526, 1595; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, III, 224-225; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı, İstanbul 1984, s. 147-148; Ahmet Güner Sayar, A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 2004, s. 154; a.mlf., Ülgener Yazıları, İstanbul 2006, s. 247-249; a.mlf., Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener, İstanbul 2007, s. 37-43; a.mlf., "İsmâil Necâti Efendi", DİA, XXIII, 115; Kazım Karabekir, Günlükler: 1906-1948 (haz. Budak Kayabek - Yücel Demirel), İstanbul 2009, II, 1308, 1309; Fahri Güven, "İlk İstanbul Müftüsü Mehmed Fehmi Efendi'den Fıkralar", Millî Gazete, İstanbul 23 Mayıs 2010; Kâmil Yaşaroğlu, "Ülgener, Mehmed Fehmi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 645-646.

Ahmet Güner Sayar

ÜLGENER, Sabri Fehmi

(1911-1983)

Türk iktisatçısı, sosyolog.

8 Mayıs 1911’de İstanbul Cağaloğlu’nda Gümüşhânevî Dergâhı’nda dünyaya geldi. Baba tarafından dedesi olan Safranbolu’lu İsmâil Necâti Efendi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin halifelerindendir. Babası Cumhuriyet döneminin ilk İstanbul müftüsü Mehmet Fehmi Ülgener’dir. Anne tarafından soy ağacının İstanbul’da kök saldığı görülmektedir. Annesi Emine Behice Hanım’ın babası Hasan Sabri Paşa’dır. Ülgener’in ailesi tam bir Osmanlı terkibidir. Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Nazım Hikmet Ran, Mehmet Ali Aybar ve Oktay Rifat Horozcu onun kuzenleridir. Ailesi, dedesi İsmâil Necâti Efendi’nin vefat yılı olan 1919’a kadar dergâhtaki şeyh meşrutasında ikamet etti. İlkokula Divanyolu’nda başladı, ardından İstanbul Sultânîsi’nin (İstanbul Erkek Lisesi) ibtidâî kısmına geçti. Ortaöğretimini bu okulda tamamladı. Tahsili sürerken evde babasından şer‘î ilimleri öğrendi, tasavvufa yakınlık duydu. Arapça ve Farsça yanında yine babasından ta‘lik yazısını meşketti. Babasının ilmiye mensubu arkadaşlarıyla yaptığı sohbetlere katıldı. Kendi gayretiyle Almanca öğrendi. 1932’de İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi’ne girdi. 1935’te mezun olunca Hukuk Fakültesi İktisadiyat ve İçtimaiyat Kürsüsü’nde asistanlığa başladı. Aralık 1936’da kurulan İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi’ne geçti. Burada Alman hocalarının derslerini, kitap ve makalelerini tercüme etti. Bunlardan Alexander Rüstow’un, Ülgener’in Alman tarihçi okuluna yönelmesinde ve Werner Sombart ile Max Weber’i tanımasındaki etkisi büyüktür. Weber sosyolojisini benimsemesi, Ülgener gibi Osmanlı-Türk kültür değerleriyle yoğrulmuş bir genç için ufuk açıcı oldu; onun bilhassa iktisat zihniyeti sahasında özgün eserler vermesine zemin hazırladı. Farklı kültürel ortamlarda aynı ekonomik uygulamanın benzer sonuçlar vermemesinin ardında yatan gerçeğin ancak zihniyet araştırmalarıyla ortaya konulabileceği hususu onun çalışmalarının çıkış noktasını teşkil etti. Bu noktadan hareketle dinin ekonomi üzerindeki belirleyiciliğini gözardı etmeden Osmanlı iktisadî zihniyet dünyasına açıldı ve 1937’de Yakın Şark

Türk İslâm Dünyasının İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti başlıklı teziyle doktorasını verdi. 1940'ların başında yayımlanan makaleleriyle kendini gösterdi. İktisat Fakültesi'n-de İbrahim Fazıl Pelin, Şükrü Baban, Ömer Lutfi Barkan, Ömer Celal Sarc, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Refii Şükrü Suvla ve Orhan Tuna'dan oluşan kadro içinde yer aldı. Özellikle "İktisadî Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri" başlıklı makalesi hem İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri adlı baş eserinin, hem de Türk ekonomik düşünce dünyasını anlamaya dayalı zihniyet boyutunu getirecek diğer çalışmalarının habercisi oldu. Sabri Ülgener, bu çalışmalarında iktisat ahlâkı ile (norm) iktisat zihniyeti (reel) arasındaki uyum veya uyumsuzluğu Weber'den aldığı bakış açısıyla sorguladı. Özellikle belli bir yerde ve sınırları az çok bilinen bir zaman aralığında teorik Batı kaynaklarını kullanarak prekapitalist Osmanlı ekonomisinin Ortaçağ sürecini tahlil etti. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinden İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin Ma'rifetnâme'sine, fütüvvetnâmelerden divan şairlerinin dizelerine kadar iktisadî zihniyet dünyasına tanıklık edebilecek kaynaklara nüfuz edip 1951'de İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri adlı önemli eserini neşretti. Aynı yıllarda "İslâm Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri", "Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlet ve İktisada Dair Düşünceleri", "Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış" ve "İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti" başlıklı makalelerini yazdı.

1947-1948 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde bulunan Ülgener burada Joseph Alois Schumpeter ve Alvin H. Hansen gibi iktisatçıların seminerlerine katıldı. Schumpeter'den ekonomik analiz tarihi, Hansen'den Keynes iktisadının esaslarını inceleme imkânına kavuştu. 1951'de profesör oldu. Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meseleleri adlı profesörlük takdim tezi aynı yıl basıldı. 1954-1956 yılları arasında İktisat Fakültesi dekanlığı yaptı. Dış ülkelerde kongrelere katıldı. 1958'de Yeni Delhi'de sunduğu "İslâm'ın İktisadî Gelişmede Para ve Kredi Meseleleri Karşısında Durumu" başlıklı

tebliğinde İslâmiyet'in faizi niçin haram kıldığını irdeledi. 1958-1959 akademik yılında Münih Üniversitesi'nde bulundu. 1964-1965 yıllarında misafir profesör olarak Columbia Üniversitesi'nde ders verdi. Türkiye'ye girişine ön ayak olduğu Keynesçi iktisadı, Alman tarihçi okulunun

görüşünde yorumladığı az gelişmişlik olgusuyla birleştiren Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme adlı kitabını 1962'de yayımladı. Çeşitli makaleler yanında AK İktisat Ansiklopedisi'nde elliden fazla madde yazdı. 1960'larda Türkiye'de baş gösteren olaylar münasebetiyle kaleme aldığı "Aydınlar Sosyolojisi" başlıklı yazısında Marksizm'e karşı eleştirel bir çıkış yaptı. 1981'de emekliye ayrıldı. 1 Temmuz 1983'te İstanbul Erenköy'de öldü ve Edirnekapı Şehitliği'ndeki aile sofasına defnedildi.

Sabri Ülgener'in sosyolog kimliğinin en değerli ürünü İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri adlı eseridir. Daha sonra yayımlanan Zihniyet ve Din ile tamamlanan eserde, Batı Avrupa'da ortaya çıkan kapitalistleşme süreci karşısında Osmanlı ekonomisinin çözülmeye girdiği bir dönemde iktisadî zihniyet dünyasının bir tahlilini yapmıştır. Weber'in, kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın üstlendiği role dair düşüncelerinden hareketle Ülgener, farklı bir yerde ve farklı bir zamanda Osmanlı ekonomisinin kapitalizme geçememesinin sebeplerini göstermeye çalışmış; İslâmiyet'in belirlediği iktisat ahlâkı (norm) ile yaşanan hayatı şekillendiren iktisadî zihniyetin (reel) Osmanlı gerçeğindeki muhasebesini yaparken özellikle bâtınî tasavvufun rasyonel bir ekonomik bireyin oluşmasını engellediğini ileri sürmüştür. Ülgener'e göre lonca anlayışıyla üretimde içe kapanan ve katılaşan, en küçük bir yeniliğe sert tepki gösteren bir meslek ve sanat taassubunun teşkil ettiği gelenekçiliğin sağlıklı ve uzun soluklu bir iş organizasyonu ortaya çıkaramayacağı bir gerçektir. Ancak bu zihniyet tüketimi teşvik etmekten geri kalmamıştır. Kendini gündelik iktisadî telâş ve kaygının üstünde tutan Osmanlı bireyi bu davranış biçimiyle ekonominin rasyonalizasyonuna mani olmuştur. Osmanlı fertleri zühd küresinin müntesipleridir; maddenin ekonomik yaptırım gücünün farkına varamayan bu insanlar arasında potansiyel olarak maddeyle hesaplaşmaya hazır kişiler de vardır. Ancak bâtınî tasavvufu reddeden Melâmîler'in meydana getirdiği bu kesim de Osmanlı ekonomisinin kapitalistleşmesini gerçekleştirecek güçten yoksundu. Zira Melâmîler şehirli ve orta sınıfa mensup olmadıkları için zühd küresinden riyâzet küresine geçişi gerçekleştirememiştir.

Ülgener'in Melâmîler'le ilgili fikirlerinin arkasında Weber'in İslâm toplumlarında kapitalizmin oluşmamasına ilişkin görüşlerinin eleştirisi vardır. Weber'e göre önce İslâm'ın ilk taşıyıcılarının savaşçılar olması onun

püriten bir ahlâk geliştirmesini engellemiştir. Öte yandan İslâm toplumlarında gelişen iktâ, timar ve zeâmet sistemi (prebendal feodalizm) ataerkil (patrimonyal) yönetim ve bürokrasidir. Dolayısıyla ortaya çıkan zihniyet dünyevî bir riyâzet olmayıp bâtınî mistisizmdir. Sabri Ülgener'e göre ise İslâm Weber'in tahlilinde zincirin en zayıf halkasıdır. Varılan sonuçların çoğu -dağınıklılığı bir yana-acele ve tek yanlı hükümlerden öteye geçmez. Ülgener, Weber'in statik, tek boyutlu ve tek aktörlü bir İslâm tablosu ortaya koyduğunu, İslâm tarihinin ilk yıllarına damgasını vuran İslâm'ın saf ve öz çehresiyle ileriki yılların mahallî çehresi arasındaki ayırıma dikkat etmediğini, ayrıca yaptığı mukayeselerde yeri ve zamanı tam olarak belirtmediğini ileri sürmüştür. Weber'in genellikle "katı ve dört köşe" tesbitler yaptığını vurgulayan Ülgener, İslâm'ın mala mal varlığından ötürü değil kibir ve gurura yol açmasından dolayı mesafeli yaklaştığını söyler. Bu noktada Weber'in İslâm'ı feodal bir din şeklinde gösterirken düştüğü hataya dikkat çeker, İslâm'ın feodalizm ve feodal değerlere karşı mücadelesinin önemini belirtir.

Bu tahlilleri yaparken Sabri Ülgener, alışılagelmiş ultra-amprisist anlayışın dışında bir yol izleyerek Osmanlı iktisadî zihniyet dünyasını aksettiren kayıtları dönemin edebiyat ve sanat ürünlerinde bulmuştur. Onun gerçekleştirdiği zihniyet araştırmalarının ışığında bakılacak olursa Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ulaşan iktisadî mirasın, sergilediği atâlet ve hantal yapıdan kurtulup sağlam ve tutarlı bir iktisadî insan modelinin inşasını Cumhuriyet yıllarına bıraktığı görülür. Sabri Ülgener'in iktisatçı kimliğiyle çağdaş Türk düşüncesinde dikkate değer bir yeri vardır. Keynesçi iktisat politikasının sistemli biçimde Türkiye'ye girişinin öncülüğünü yapmış, Alvin H. Hansen'in etkisiyle makro iktisadın entelektüel bir tabana ulaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu alanda yayımladığı eserinde Keynesçi modeli az gelişmiş ekonomiler bağlamında sorguladığı için onun duyduğu rahatsızlığın gerisinde akademik hayata intisabıyla birlikte benimsediği Weber'in etkisi yer alır. Hiçbir zaman kolay yola sapmayan Sabri Ülgener'in akademik titizliği eserlerine yansımıştır. Mutedil Türkçe'nin en güzel üslûbuyla kaleme aldığı çalışmalarında siyasal kaygı ve ekonomik çıkardan uzak, Türkiye'nin meseleleri konusunda sorumlu bir aydın tipini ortaya koymuştur. Eserlerindeki bu dikkat ve hassasiyet kendisine çağdaş Türk iktisat düşüncesinde uzun soluklu bir yer kazandırmıştır.

Eserleri. 1. İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri (İstanbul 1951; bazı değişiklerle birlikte İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası adıyla, İstanbul 1981, 2006). 2. Tarihte Darlık Buhranları (İstanbul 1951, 2006; Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti adıyla, Ankara 1984). 3. İktisat Dersleri (I, İstanbul 1952; II/1, İstanbul 1952). 4. Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme (İstanbul 1962, 1966, 1974, 1976, 1980). 5. Zihniyet ve Din (İstanbul 1981, 2006). 6. Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler (Ankara 1983). Ülgener'in ayrıca çeşitli bilimsel dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri toplu olarak A. Güner Sayar tarafından Makaleler: Sabri F. Ülgener (İstanbul 2006) adıyla neşredilmiştir (yayınlarının toplu listesi için bk. Sayar, Makaleler [İstanbul 2006], s. 676-682).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Güner Sayar, Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener, İstanbul 1998; a.mlf., Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri, İstanbul 2000, s. 183-210; a.mlf., Ülgener Yazıları, İstanbul 2006; Ahmet Özkiraz, Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi, Ankara 2000; Ömer Lütfi Barkan, "Kitap Tahlili: Sabri F. Ülgener, İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri", İFM, XII/3-4 (1951), s. 162-173; Hilmi Ziya Ülken, "Sabri F. Ülgener: İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri", Sosyoloji Dergisi, sy. 8, İstanbul 1953, s. 142-145; Selim İleri, "Büyük Çözülmenin Sorunları", Gösteri, sy. 8, İstanbul 1981, s. 57; a.mlf., "Bir Zenaat Ahlakçısı", Gergedan, sy. 14, İstanbul 1988, s. 84-85; Erol Güngör, "Ufkumuzda Bir Aydınlık", Türk Edebiyatı, sy. 104, İstanbul 1982,

s. 14-15; Toktamış Ateş, "Son Büyük Hocalardandı", İktisat Dergisi, sy. 224-225, İstanbul 1983, s. 6-8; Aydın Uğur, "XIX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener", Toplum ve Bilim, sy. 23, İstanbul 1983, s. 127-132; Şerif Mardin, "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi / Professor Ülgener and Turkish Intellectuals", a.e., sy. 24 (1984), s. 9-16; Orhan Tuna, "Tarihte Darlık

Buhranları ve İktisadi Muvazenesizlik Meselesi", Yeni Gözlem, sy. 12 (1984), s. 9-10; Ercan Eren, "Prof. Dr. Sabri Ülgener ve Yöntem Sorunları", İktisat Dergisi, sy. 252, İstanbul 1985, s. 3-12; İFM (Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan), XLIII/1-4 (1987), tür.yer.; Hacı Bayram Kaçmazoğlu, "İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, sy. 21, Erzurum 1995, s. 205-212; Kadir Koçdemir, "İlmiyle Alim, İrfanıyla Arif: Ülgener", Türkiye Günlüğü, sy. 51 (1998), s. 107-116; Dursun Ayan, "Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri", Doğu Batı, sy. 12, Ankara 2000, s. 157-191.

Ahmet Güner Sayar

ÜLKEN, Hilmi Ziya

(1901-1974)

Son dönem Türk bilim ve fikir adamı.

İstanbul'da doğdu. Babası kimyager Mehmed Ziya, annesi Müşfike Hanım'dır. Orta öğrenimini İstanbul Sultânîsi'nde (İstanbul Erkek Lisesi) tamamladı. 1921'de Mülkiye'den mezun oldu. Çeşitli şehirlerde öğretmenlik ve memurluk yaptı. 1933'te yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne Türk medeniyeti doçentliğine tayin edildi; ardından araştırma yapmak üzere Berlin'e gönderildi. Döndüğünde üniversitede Türk tefekkür tarihi, mantık, değerler teorisi, İslâm felsefesi, ahlâk, sistematik felsefe ve sosyoloji okuttu. 1941'de profesörlüğe yükseltildi. 1949'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne geçti; bu fakültede emekli oluncaya kadar mantık ve sistematik felsefe kürsüsünde ders verdi. 1957'de kendisine ordinaryüs profesörlük unvanı verildi. 1968'de açılan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde eğitim ve ilim felsefesi okuttu. 1971'de yaş haddinden emekli oldu, ancak İlâhiyat Fakültesi'ndeki görevini 1973 yılına kadar sürdürdü. 5 Haziran 1974'te İstanbul'da vefat etti. İlmî faaliyetlerinin yanı sıra edebiyat, resim ve hat çalışmaları da yapan Hilmi Ziya Ülken Fransızca, İngilizce, Almanca ve Arapça biliyordu. 1923-1924 yıllarında bir grup arkadaşıyla birlikte Mihrab ve Anadolu Mecmuası'nı çıkarmış; Dergâh, Türk Yurdu, Ülkü, Hareket, İstanbul, Kültür Haftası, Millî Mecmua, Şarkiyat Mecmuası, Türk Düşüncesi, Türk Folklor Araştırmaları, Türkiyat Mecmuası ve imtiyaz sahibi olduğu Galatasaray dergisiyle Mülkiye dergisinde yazılar yazmıştır. 1927'de Felsefe ve İçtimaiyat dergisini çıkarmış, İnsan dergisini 1938'den 1943'e, Sosyoloji Dergisi adlı yıllığı 1960 yılına kadar yayımlamıştır. 1937'den sonra çok sayıda ulusal ve uluslar arası bilimsel toplantıya katılmıştır. 1918-1920 yılları arasında karakalem, 1940-1945 arasında yağlı boya, 1967-1970 arasında kompozisyon çalışmaları yapmış ve bunları sergilemiştir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre felsefenin temel konusu varlıktır; hakikat ve düşünce problemleri varlık probleminden doğar. Fenomenolojinin tasvir

metodundan hareket eden Ülken, olayları tek bir köke indirmeksizin her birini kendi orijinalliği içinde ele alma imkânının fenomenolojik yöntemde olduğu görüşündedir. Böylece varlığı, insanı, insandaki bilgi ve değeri bu yolla açıklamaya çalışır ve karmaşığı basite indirgemekten kaçınır. Felsefe tarihinde Saint Augustine, Pascal, Heidegger, Max Scheler geleneğine bağlıdır. Ona göre felsefe bilmeyle başlar; fakat bilme bütün problemlerin çözümüne yetmez, çünkü bilgi sınırlıdır. Bu sınırlı oluş, vasıta ve araştırmaların yetersizliğinden değil söz konusu problemlerin niteliği gereği araştırmacıya mukavemet etmesinden ileri gelir. Bilmenin bittiği yerde düşünme başlar. Düşünme varlık âlemine olabildiğince açılmak demektir. Âlem var olanlarla sınırlıdır. İnsan var olanların bütün basamaklarında yükselse bile sınırlarda kalır ve onları ancak âlem kavramıyla kuşatır. Mutlak hakikate ulaşmak için özne-nesne ikiliğini aşmak gerekir. Fakat bu ikiliği âlem kavramıyla aşmak mümkün değildir. Bu durumda aşkın varlık yani mutlak hakikat (Tanrı) bilme ve düşünme güçlerini aşar. Aşkın varlığa ancak inanmayla nüfuz edilebilir. İnanmak varlığın birliğine ulaşmaktır. Sonuçta hakikate ilimle imanı birleştirerek ulaşılır (Bilgi ve Değer, s. 66-67, 211-213; Varlık ve Oluş, s. 106). Böylece Ülken, bilginin değişken tavrı ve düşüncenin yetersizliği karşısında varlıkların çift kutupluluğundan aşkın varlık sayesinde kurtulmanın mümkün olduğu, aşkın varlıkla da ancak iman yoluyla temas kurulabileceği sonucuna varır. Hilmi Ziya Ülken'in felsefesinde orijinal sayılabilecek yan burasıdır.

Bilgi ve Değer adlı eserindeki fikirlerine göre bilgi izâfî, sınırlı ve sonludur; mutlak ve aşkın varlığa çarparak kırılmaya mahkûmdur. Fakat bilgi aşkın varlığa yönelmekten de vazgeçemez. Mutlak ve sonsuzun inkârı bir bakıma izâfî ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla büsbütün alâkasını kesen bir felsefe kendi temelini yıkan salt şüphecilikten başka bir şey değildir. Genellikle bu konudaki yanılgı bilginin çift kutuplu oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bilgiyi ya özne veya nesne olarak kavrıyor, evreni ya zaman ya da mekân içinde görüyor. Halbuki varlık zaman-mekân, bilgi özne-nesne bütünüdür. Bilgiyi hem özne hem nesne olarak kavramanın imkânsızlığı beşerî bir aczdir; bu yüzden bilgi teorisi varlığı kavrama çabasında insanı çıkmaza götürmektedir. Değer problemini irdelemeden bu çıkmazdan kurtulmak mümkün değildir. İnsan değerler dünyasında yaşamakta ve değerler hiyerarşisi kurmaktadır. Bütün değerler toplum içinde gelişir. İnsan, iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen

faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça bu değerler temelsiz kalır. Sonuçta her içkin değer bir aşkın değer tarafından kuşatılır. Başkasının varlığı olmadan ve başkasının varlığına dayanmadan hiçbir değerlendirme yapılamaz. Bu da değer bilgisinin değer inancı halini alması demektir. Teknik, ahlâk, hukuk gibi alanlara dair bütün değerlendirmeler inançla tamamlanır. Değer, insanî varlık ve aşkın özneyle ilişkili olduğu için bilginin çift görünümlü (dikatomik) açılışından kurtulur. Şuurda bilgi insanı varlık önünde alternatiflerle karşı karşıya bıraktığı halde değer, bilgi ve sanat onu varlığa nüfuz eden diyalektik senteze götürür. Kısacası değer, varlığın çift kutupluluğunu çözemeyen bilgiyi senteze ulaştırarak bilginin karşı karşıya bıraktığı alternatifleri birleştirmeyi sağlar (Bilgi ve Değer, s. 165-166).

Ülken'in felsefesinde hâkim düşünce özne-nesne ikiliğidir. Ülken bilme, düşünme ve inanmaya dair fikirlerinin sonucu olarak inançtan başka bir yolla aşkın varlığa nüfuz edilemeyeceğine inanır. Ona göre Gazzâlî'nin kalp gözü, Pascal'ın kalp mantığı ve ince görüş, Bergson'un sezgi dediği

güçler imanın keskinleştirdiği yeni görüş yollarıdır. İnsan kimliği bakımından sonludur, sonsuz varlığı yaşayamaz, ancak onu düşünür. Bu düşünce insanî varlığın kendini aşmak için gösterdiği en büyük çabadır. Sonsuza ait düşünceye inanma denir. Sonsuz varlık hakkındaki düşünce bir seçme değildir; aksine sonlu olan varlığın var olanlar üzerindeki düşüncesinden çıkardığı mantık kişiyi sonsuz varlık üzerinde düşünmeye zorlar. İnsanın nesnelerden ibaret dünyası âdeta bu aşkın varlık tarafından her yönden kuşatılmıştır. Aşkın varlık olduğu içindir ki insanî varlık şuurlu ve mânevî olabilmektedir. Ahlâkı ve dini mümkün kılan, ruhlar arası iştiraki doğuran aşkın ilişki bulunmasa insanlık ortadan kalkar. Âlem aşkın varlığın tecelli alanıdır. Allah'a iman bilginin tamlığını ve bütünlüğünü sağlar. Bu imanın sağladığı bilgi dengesi dışında yalnızca mekanizm, akıl dışı varlık, kör tabiat ve karmaşa vardır. Düşünceden Tanrı kaldırılırsa bilinç, özgürlük ve sorumluluk anlamsız kalır. İnsan aşkın varlığa karşı sorumlu olduğundan kendi kendine ve başka insanlara karşı da sorumludur. İnsanın aşkın varlık önündeki sorumluluğu ona gerçek âleminde kendisini varlıklardan ayıran vicdan özgürlüğünü verir. "İnsan özgürdür" demek, "Sonsuz varlığı düşünebiliyor ve kendi zamanî oluşuna bu şuurla bakabiliyor" demektir (Felsefeye Giriş, II, 226-235; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, s. 51; Bilgi ve

Değer, s. 390; Varlık ve Oluş, s. 415-416). İman sayesinde insan hem güç kazanır hem de başka insanlar ve tabiat üzerindeki egemenliğini sürdürür. Bu egemenliğin ilk adımı arzularına gem vurma şeklinde dinî yasaklarla başlar. Toplumların her döneminde ve her yerde emirler ve yasaklar sisteminin bulunması bundandır. İman insanın kendi kendini aşmasını sağlar, bu da onun özgürlüğünü kazanması demektir. Sonuçta insan inkâr ettiği için değil kabul ettiği için özgür ve büyüktür. Sanat, ahlâk ve din alanında değerlerin yaratıcılığı iman gücünün eseridir. Ancak iman gücü verimliliğini koruyabilmesi için hoşgörüyle beraber yürümelidir; hoşgörüsüzlük insan, toplum ve tabiat üzerindeki egemenliği tahakküme dönüştürür. Gerçek ideal maddeden ve hayattan çok mânevî değerlere yönelik ideallerdir.

İnsan ve ruh üzerine çözümlemeler yapılmadan sosyoloji ve felsefe meselelerini açıklamak imkânsızdır. Zira ruhun yokluğunu savunmak bütün gerçekleri inkâr etmek demektir (Umumi Ruhiyat, s. 51-55). Ülken, her şeyin maddeden ibaret olduğu görüşüne karşı fizikçi Heissenberg'den yararlanarak insanlığın bütün başarılarının ruhtan kaynaklandığını savunur. Maddeye değer veren ruhun ona olan aşkıdır. Bedenle ruh birbirinin hem tamamlayıcısı hem karşıtıdır. Bedensiz ruh hayal, maddesiz mâna vehimdir. Felsefenin en büyük problemi ruh-beden ilişkisidir. Ahlâk bu ilişki üzerine kurulabilir. İnsan ruhu ve bedeniyle somut, bölünmez bir bütündür. Bedenle ruhtan sadece birinin eğitimini ön planda tutmak kişilik bütünlüğünün bozulmasına sebep olur. Ruhu ihmal ederek yalnız bedeni eğitenler insan yerine makine meydana getirirler (Aşk Ahlâkı, s. 13-14). İnsan bir yandan kendi nesnesini tekrarlayıp soyutlaştırır ve fikir haline koyar, diğer yandan kendi benini nesne gibi alıp gözünü kendine çevirir ve iç âlemini kurar. Böylece hayatî, iktisadî, estetik, ahlâkî ve fikrî değerleri oluşturur. Buna içtimaî-ruhî hayatın doğuşu denir. Her şahsiyet dışa dönük yönüyle toplum, içe dönük yönüyle bireydir. Bu sebeple sosyolojinin konusu karşılıklı insan ilişkilerinden ortaya çıkan olaylardır. Fert ve toplum çatışması karşısında ne sosyolojiyi psikolojiye ne psikolojiyi sosyolojiye indirgemek mümkündür. Çünkü fert-toplum ikilisinden kurtulmanın imkânı yoktur. Bedenî değişmelerle ilgili ferdî benlik ve şuura sahip olunduğu gibi sosyal olaylarla ilgili de bir içtimaî bünye ve şuura sahip olunabilir. Toplumda değişen hiçbir şey bulunmasaydı sosyal hâfıza teşekkül etmezdi; aksine toplum sadece değişmelerden ibaret olsaydı çeşitli değişmeler arasında bağlantı

kurulamaz, onların aynı topluma ait olduklarını söyleyecek bir benlik bulunmazdı. Her iki halde de toplumun teşekkülü imkânsız kalırdı. Kısacası sosyal bilinç değişmeler arasında sabit kalan kolektif bir varlığın bilincidir. Sosyal bilincin iki özelliği vardır: Hâfıza ve sosyal mantık. Hâfıza mitolojiler, destanlar, tarihler, hâtıralar şeklinde ortaya çıkar. Sosyal mantık ise toplumun dış âleme çevrilmiş objektif görünümü, pratik davranışlarıdır. Buna toplumun teorik ve pratik aklı denebilir. Ülken, bütün toplumların temelinde şuur, irade ve otoritenin bulunduğu görüşünden hareketle toplumu, "aynı otoriteye itaat eden ve bundan dolayı aynı âdetlere sahip olan insanların meydana getirdiği topluluk" diye tanımlar. Diğer bir tanıma göre toplum maddî ve mânevî olarak insanı kuşatan fiiller, karakterler, inançlar ve değerler sistemidir. Geleneksel görüşün iddia ettiği gibi toplum sözleşmeden doğmamıştır, sözleşme toplumun eseridir. Marx ve arkadaşlarının tezlerinin aksine sosyal yapının esası alt yapı olayları değildir; çünkü bir ekonomik olay mutlaka bir sosyal kurum içerisinde, yani belirli bir şekil ve siyasî özellik aldığı zaman sosyal bir rol oynar. Toplumda iktisadî, hukukî ve ahlâkî hadiseler birbirinden bağımsız gerçekleşmez; ancak sosyal bir determinizmden ve bunu hazırlayan karşılıklı etkiler silsilesinden söz edilebilir (Felsefeye Giriş, II, 48-49; Sosyoloji Problemleri, s. 199-201).

Hilmi Ziya Ülken ilk çalışmalarında Aristo'nun varlık tabakaları görüşünün etkisinde kalmış olup sosyolojisinde de bu etki görülür. Ona göre toplumda sosyal işlevler ne kadar farklılaşırsa sınıflar o derece birbirinden ayrılır ve birbirini o ölçüde tamamlar. Sınıflar arasında çatışma kadar bağlanma ve yardımlaşma da vardır. Bu bakımdan toplum sınıftan doğmamıştır, nitekim ilkel toplumlarda sınıf yoktur, ilkel toplumların karmaşıklaşmasından sınıf doğmuştur. İnsanları servet, asalet ve bilgi derecesine göre değil ruhun ve ahlâkın kudretine göre mertebelere ayırmak lâzımdır. Gerçek özgürlük ve demokrasi ihtiras ve aşk üzerine kurulmuş mertebeler toplumundan geçer. Amerikanizm ve Bolşevizm'le çocukluk devrini idrak eden medeniyet mertebeler devletiyle olgunluğunu tamamlayacak ve şahsiyetine kavuşacaktır (Felsefeye Giriş, II, 48-49). Ülken Veraset ve Cemiyet adlı kitabında kalıtımla toplumun etkileşimini tartışır. Marazî Şuur ve diğer eserlerinde aynı konu üzerinde durarak toplumdan alınan etkilerin sonraki kuşaklara geçtiğini, çocuğun daha ana karnındayken biyolojik, sosyolojik ve fizyolojik etkilerle karşı karşıya kaldığını ileri sürer; bu etkilerin ortaya

çıkardığı ırka da içtimaî ırk adını verir. Milletler, asırlarca bağımsızlıklarını ve toprak bütünlüklerini kaybetmiş olsalar bile güçlü bir temele dayanmaktadır, bu temel içtimaî verasettir. Toplumlar, yalnız eğitimle değil aynı zamanda verasetle de bütün yetenekleri nakleden sağlam ve devamlı bir temele sahiptir. Ülken buna potansiyel şahsiyet adını verir (İçtimaî Doktrinler Tarihi, s. 246; Tarihî Maddeciliğe Reddiye, s. 228).

Ahlâkı meselelerin meselesi olarak gören Hilmi Ziya Ülken'e göre ruhun kudreti olgunlaşıp taşmaya başlayınca ahlâk durumunu alır. Ahlâkın gücü kültürleri hükmü altına alıp toplumlara yön verdiği zaman siyaset doğar. Ruh ancak ahlâkla fiile yönelir ve ahlâk siyasetle tamamlanır. Ahlâklı olmak imanını dünyaya yaymak,

irfanını fiil haline koymak demektir; bu ise ruhun kudreti sayesinde mümkündür. Ruhunda kudret, aşk ve cesaret bulunmayanın irfanı da olmaz. Ahlâkın son hedefi insanlıktır. Fakat henüz ahlâkın bu yönü her yerde fiile geçmemiştir, insanlık bu hakikatin kabul edilmesiyle gerçekleşecektir. Hakiki siyaset ahlâka, hakiki ahlâk ruhun mertebelerine dayanmalıdır. Ruhun mertebelerinden geçmek psikolojik ve sosyal gelişme demektir. Aşk ahlâkının zaruri sonucu mertebeler toplumudur. Ahlâka dayanmadan ne ilim ne de siyaset meseleleri doğru değerlendirilebilir. Hiçbir meslek erbabını şahsî yeteneklerinden, ahlâkından ayırarak sadece bir işlevi yerine getiren araç gibi düşünmek doğru değildir (Aşk Ahlâkı, s. 133-148). Türk-İslâm kültürü ve düşüncesi üzerinde de çalışan Ülken'e göre Türk kültürü deyince, Orta Asya'da temelleri atılmakla beraber X. yüzyıldan beri Türkiye'de gelişmekte olan kültür anlaşılmalıdır. Türk düşünce hayatı Uzakdoğu'dan Avrupa içlerine kadar yayılmış, üç medeniyet çevresinden geçmiştir. Bu kültür, Orta Asya'dan Anadolu ve Rumeli'ye doğru aralıklarla birkaç yüzyıl süren Türkmen göçlerinden sonra İslâm medeniyeti içinde teşekkül etmiş ve son yüzyılda Batı medeniyetinin etkisiyle hayli değişmiştir. Bu sebeple Türk kültürü İslâm ve Avrupa medeniyetleriyle ilişkisi bakımından incelenebilir (İnsanî Vatanperverlik, s. 18).

Hilmi Ziya Ülken, İslâm felsefesi ve genel olarak İslâm düşüncesi üzerine daha çok Batılı kaynaklardan istifadeyle geniş kapsamlı çalışmalar yapmıştır. Onun La pensée de l'Islam adlı kitabı İsmâilîlik, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve İslâm felsefesini içine alan genel bir İslâm düşüncesi tarihidir.

İslâm Düşüncesi I: İslâm Düşüncesine Giriş başlıklı kitabında Batılı bilim ve fikir adamlarının İslâm dini hakkında değerlendirmeleri, İslâm, Kur'an, İslâm'da inanç ve ibadet esasları, İslâm'da hikmet, ahlâk gibi konular incelenmiş; bazı şarkiyatçıların İslâm diniyle ilgili eleştirileri cevaplandırılmıştır. Ülken'in İslâm Düşüncesi II: İslâm Felsefesi Tarihi adlı eseri, ikinci el kaynaklardan yararlanmak suretiyle başlangıçtan Gazzâlî'ye kadar İslâm felsefesi ve filozoflarına dair bilgiler içermektedir. Daha sonra yayımladığı İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru başlıklı eserinin büyük kısmı yukarıdaki kitaptan faydalanılarak yazılmış olup oradaki konulara Endülüs'te Meşşâî felsefesi, İslâm âleminde yahudi filozofları, İşrâkīlik, bağımsız filozoflar, tasavvufî felsefe, İslâm âleminde müsbet ilimler, İslâm ilim ve felsefesinin Batı'ya etkisi konuları eklenmiştir. Türkçe'de İslâm felsefesi tarihiyle ilgili kaynakların oldukça kıt olduğu bir dönemde eser özellikle ilâhiyat çevrelerinde geniş ilgi görmüş, uzun yıllar İlâhiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eserleri. Hilmi Ziya Ülken'in 1350'nin üzerinde telif ve tercüme kitap ve makalesi yayımlanmış olup ayrıca henüz yayımlanamayan eserleri de bulunmaktadır (eserlerinin tam listesi için bk. Sanay, tür.yer.; Vergili, tür.yer.). Kitapları: Umumi Ruhiyat (İstanbul 1928), Felsefe Dersleri (Metafizik): Bilgi ve Vücud Nazariyeleri (İstanbul 1928), Umumî İçtimaiyat (İstanbul 1931), Aşk Ahlâkı (İstanbul 1931, 1958; gözden geçirilmiş ilâveli ve sadeleştirilmiş baskısı, Ankara 1971, İstanbul 1981), Türk Tefekkür Tarihi (I-II, İstanbul 1932-1933), Türk Filozofları Antolojisi (I, İstanbul 1935), Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (İstanbul 1935), Yirminci Asır Filozofları (İstanbul 1936), İçtimaî Doktrinler Tarihi (İstanbul 1941), İbn Haldun (İstanbul 1940, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile birlikte), Ziya Gökalp (İstanbul 1942), Mantık Tarihi (İstanbul 1942), Dinî Sosyoloji (İstanbul 1943), Sosyoloji (Umumi İçtimaiyat'ın 2. baskısı, İstanbul 1943), Yahudi Meselesi (İstanbul 1944), İslâm Düşüncesi (İstanbul 1946), Ahlâk (İstanbul 1946), İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri (Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü adlı kitabın genişletilmiş baskısı, İstanbul 1947), Millet ve Tarih Şuuru (İstanbul 1948, 1976), Tarihî Maddeciliğe Reddiye (İstanbul 1951, 1963, 1981), İslâm Düşüncesi I: İslâm Düşüncesine Giriş (İstanbul 1954), Sosyoloji Problemleri (İstanbul 1955), Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları (İstanbul

1956), Veraset ve Cemiyet (İstanbul 1957), Felsefeye Giriş I (Ankara 1957, 1963), İslâm Düşüncesi II: İslâm Felsefesi Tarihi (İstanbul 1957), Felsefeye Giriş II (Ankara 1958), Siyasî Partiler ve Sosyalizm (İstanbul 1963), Bilgi ve Değer (Ankara 1965), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (II, İstanbul 1966), Eğitim Felsefesi (Ankara 1967), İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri: Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru (Ankara 1967; Konya, ts. [Selçuk Yayını]), Varlık ve Oluş (Ankara 1968), İlim Felsefesi I (Ankara 1969), Sosyoloji Sözlüğü (İstanbul 1970), Toplum Yapısı ve Soya Çekme (Veraset ve Cemiyet'in değişik baskısı, İstanbul 1972), Genel Felsefe Dersleri (Ankara 1972), İnsanî Vatanperverlik (İstanbul 1933, İnsanî Vatanseverlik adıyla, İstanbul 2007). Makaleleri: "Heyecan Hakkında" (Felsefe ve İçtimaiyat Dergisi, I/2 [İstanbul 1927], s. 81-101); "Cemiyet ve Marazi Şuur" (Felsefe Yıllığı, I [İstanbul 1932], s. 23-128); "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü" (Sosyoloji Dergisi, I/1 [İstanbul 1942], s. 3-168); "İçtimai Araştırmalar" (a.g.e., I/1, s. 271-321); "Hukuk Sosyolojisinin Unsurları" (G. Gurwitch'den tercüme, a.g.e., I/1, s. 105-170); "İktisadi Sosyoloji" (a.g.e., III [İstanbul 1945-1946], s. 3-103); "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye" (a.g.e., XIII-XIV [İstanbul 1959], s.1-35); "İptidailerde İçtimai Bünye ve Din" (a.g.e., s. 26-57). Bazı romanlar da yazan Hilmi Ziya Ülken, Kıvâmüddin Burslan ile birlikte Fârâbî'nin birçok risâlesini Türkçe'ye çevirmiştir (DİA, XII, 158-159).

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Umumi Ruhiyat, İstanbul 1928; a.mlf., İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933; a.mlf., Türk Tefekkür Tarihi, İstanbul 1933-34, I-II; a.mlf., İçtimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul 1941; a.mlf., Sosyoloji, İstanbul 1943; a.mlf., İslâm Düşüncesi I: İslâm Düşüncesine Giriş, İstanbul 1954; a.mlf., Sosyoloji Problemleri, İstanbul 1955; a.mlf., Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957; a.mlf., İslâm Düşüncesi II: İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul 1957; a.mlf., Felsefeye Giriş II, Ankara 1958; a.mlf., Felsefeye Giriş I, Ankara 1963; a.mlf., Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1963; a.mlf., Bilgi ve Değer, Ankara 1965; a.mlf., Varlık ve Oluş, Ankara 1968; a.mlf., Aşk Ahlâkı, Ankara 1971; a.mlf., Genel Felsefe Dersleri, Ankara

1972; Eyyüp Sanay, Hilmi Ziya Ülken, Ankara 1991; Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, İstanbul 2006; S. Hayri Bolay, "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken", Diyanet Gazetesi, Ankara 1 Aralık 1974; Gülseren Artunkal, "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", Sosyoloji Konferansları, sy. 17, İstanbul 1979, s. 1-8; Erol Güngör, "Hilmi Ziya Ülken İçin", a.e., s. 153-155; Mehmet Kaplan, "Hilmi Ziya Ülken", a.e., s. 162-164; Görsel Büyük Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul 1987, XIV, 8836-8837; Büyük Ansiklopedi, İstanbul 1990, XV, 5657-5658; ABr., XXI, 466-467; İsmail Kara, "Ülken, Hilmi Ziya", TDEA, VIII, 485-486.

Eyyüp Sanay

ÜLKÜ

1933-1950 yılları arasında Ankara'da yayımlanan halkevleri dergisi.

Ankara Halkevi tarafından Şubat 1933 - Ağustos 1950 tarihleri arasında üç dönem halinde toplam 272 sayı çıkarılmıştır. Bu süreç içinde sayıları yetmişi aşan halkevi

dergileri arasında genel merkez yayını olması, dönemin önde gelen yazarlarını sayfalarında bir araya getirmesi ve taşra halkevlerine yön vermesiyle ayrı bir işlev yüklenmiştir. Dergi Ağustos 1941'e kadar süren ilk döneminde Nusret Kemal Köymen ve Necip Ali Küçüka yönetiminde yayımlanmış, Temmuz 1936'da 41. sayıdan itibaren yayın direktörlüğüne M. Fuad Köprülü getirilmiştir. Aylık olarak 102 sayı çıkmış, ayrıca yarım kalan seri makaleleri tamamlamak üzere otuz iki sayfalık bir ek sayı çıkarılmıştır. 1 Ekim 1941'de yeni bir biçim ve boyutta Ahmet Kutsi Tecer'in yönetiminde tekrar yayımlanmaya başlanmış, her ayın birinde ve on altısında olmak üzere 16 Aralık 1946 tarihine kadar 126 sayı çıkmıştır. Üçüncü döneminde Ocak 1947 - Ağustos 1950 arasında H. Tahsin Banguoğlu ve Mehmet Tuğrul idaresinde aylık olarak ve birinci sayıdan başlamak üzere kırk dört sayı daha yayımlanmıştır.

İlk sayısında bir ülkü yaratmak, kafa, gönül ve hareket birliği sağlamak amacıyla çıkarıldığı ifade edilen derginin inkılâpları yaymaya yarayacak veya yayma yolları üzerinde düşündürecek yazılara açık olduğu belirtilmiştir. Ayrıca dergi, dilde arılaşma ve tarama-derleme çalışmalarının başladığı bir dönemde çıktığından yazarlardan yazılarını, Türkçe'nin tabii ifadesiyle ve mümkün olduğu kadar yabancı kelimelerden arındırarak yazmaları istenmiştir. Bu amacı desteklemek için ilk dönemin 27. sayısıyla beraber okuyuculara Osmanlıca'dan Türkçe'ye Karşılıklar Kılavuzu, 35. sayısında ise üniversitelerde ilk defa okutulmaya başlanan, Recep Peker'in ders notlarından meydana gelen inkılâp derslerine ait bir yayın hediye edilmiştir. Bu arada Abdülhak Hâmid Tarhan'ın ölümüyle (1937) 51. sayı onun adına yayımlanmıştır.

Derginin yazıları ilk dönemde konu bakımından edebiyat ve dil, güzel sanatlar, tarih, içtimâiyat ve felsefe, iktisat ve ziraat, halk terbiyesi, yurt koruma, kadınlık, fen, halk sıhhati ve nüfus, spor, oyun ve eğlence, köycülük, bibliyografya, halkevleri haberleri, haberler ve teklifler gibi geniş bir yelpazeye yayılmaktadır (Bayraktar - Alpar, s. XI-XXXI). 350'ye yakın imzanın görüldüğü bu dönemde yazılar tarih ve dil alanlarında yoğunlaşmıştır. İsmine en fazla rastlanan yazarlar İbrahim Necmi Dilmen, Şevket Aziz Kansu, Hüseyin Namık Orkun, M. Saffet Engin, M. Fuad Köprülü, Enver Behnan Şapolyo, Hasan Fehmi Turgal, Abdülhak Şinasi Hisar, Nusret Kemal Köymen, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Recep Peker, Pertev Naili Boratav, A. Süha Delilbaşı, Fevziye Abdullah Tansel, Şerif Hulûsi, Nahit Sırrı, Hasan Âli Yücel'dir. Telif ağırlıklı bir dergi olmasına rağmen sayfalarında Adam Mez, Wolfram Eberhard, Oskar Kolling, Catherene Cook gibi yabancı bilim adamlarından çevirilere de yer verilmiştir.

İkinci döneminde derginin millî hayatı gerek fikir gerek sanat cephesinden kavrayacağı hususu üzerinde durulmuş, muhtevada edebiyat ve folklor ağırlık kazanmıştır. Genelde "Konuşma" üst başlığını taşıyan bir yazı ile başlayan dergide deneme, şiir ve hikâye yanında fikir ve sanat, tiyatro, resim, müzik, mimari, çinicilik, fotoğraf, opera gibi edebiyat ve sanat alanları ile dil, tarih, ilim ve teknik, iktisat, sanayi, etnoloji, askerlik, folklor, gençlik ve spor, tercüme, kütüphanecilik, köyler ve köy hayatına, eğitime dair makaleler yayımlanmıştır. Son sayfalarda düzenli biçimde kitaplar ve dergilerle ilgili yazılara ve haberlere yer verilmiştir. Bu dönemin yazar ve şairleri arasında Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dranas, Memduh Şevket Esendal, Nâfi Atuf Kansu, Bedrettin Tuncel, Muzaffer Sarısözen, Şevket Raşit Hatipoğlu, Ahmet Adnan Saygun, Mustafa Nihat Özön, Adnan Ötüken, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Nusret Köymen, Enver Ziya Karal, Cahit Sıtkı Tarancı, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Kaplan, Suut Kemal Yetkin, Eşref Üren, Samet Ağaoğlu, Mükrimin Halil Yinanç, M. Emin Erişirgil, Mesut Cemil Tel, Yavuz Abadan, H. Tahsin Banguoğlu, Ceyhun Atuf Kansu, Selahattin Batu, Melahat Özgü, İsmail Habip Sevük, Orhan Veli Kanık, Şinasi Özdenoğlu, Uluğ İğdemir, Reşat Şemsettin Sirer, Ekrem Akurgal, Cevat Memduh Altar, Hüseyin Namık Orkun, Cahit Külebi, Malik Aksel gibi çok sayıda isim yer almaktadır. Üçüncü dönemde dergide dikkat

çeken yeni imzalar içinde M. Şakir Ülkütaşır, Nurullah Ataç ve Ferruh Arsunar bulunmaktadır. Şubat 1950'de çıkan 38. sayısı Nâfi Atuf Kansu (ö. 1949) özel sayısı olarak yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şükran Kurdakul, Şairler ve Yazarlar Sözlüğü, Ankara 1973, s. 457; Zerrin Bayraktar - Cem Alpar, Ülkü: Seçmeler, Ankara 1982; Zerrin Bayraktar, "Ülkü Dergisi: Halkevleri Merkez Yayın Organına Bir Bakış", İletişim, sy. 3, Ankara 1981, s. 113-136; Vedat Günyol, Sanat ve Edebiyat Dergileri, İstanbul 1986, s. 35-37; Nurettin Güz, Tek Parti Dönemi Yayın Organları: Halkevleri Dergileri, Ankara 1995, s. 18-20; Erdal Doğan, Edebiyatımızda Dergiler, İstanbul 1997, s. 21-22; Firdevs Gümüşoğlu, Ülkü Dergisi ve Kemalist Toplum, İstanbul 2005; Mahmut H. Şakiroğlu, "Halkevi Dergileri ve Neşriyatı", Kebikeç, sy. 3, Ankara 1996, s. 131-142; Mehmet Ölmez, "Ülkü ve Dil Yazıları", a.e., s. 143-160; Hakkı Uyar, "Resmî İdeoloji ya da Alternatif Resmî İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: Ülkü ve Kadro Mecmualarının Karşılaştırmalı İçerik Analizi", Toplum ve Bilim, sy. 74, İstanbul 1997, s. 181-192; Ertan Aydın, "Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930 s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936", MES, XL/5 (2004), s. 55-82; Tanju Oral, "Ülkü", TDEA, VIII, 486-487.

Âlim Kahraman

ÜLÜ’l-AZM

(أولو العزم)

Kur’ân-ı Kerîm’de bazı peygamberler için kullanılan bir tabir.

Sözlükte “sabırlı, gayretli ve kararlı kimseler” demektir. Bu tabir Kur’an’da, Resûl-i Ekrem’e peygamberlerden azimli ve kararlı olanların sabredişi gibi sabretmesinin emredildiği bir âyette geçmektedir (el-Ahkāf 46/35). Ahzâb sûresinde (33/7) peygamberlerden ağır taahhüt (mîsâk) alındığı belirtildikten sonra onlardan özellikle Hz. Muhammed, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ’nın zikredilmesine dayanan âlimler, ülü’l-azm peygamberlerin bunlardan ibaret olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî’nin de vurguladığı gibi (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, XI, 310) Şûrâ sûresinde geçen ve söz konusu beş peygambere aynı dinin verildiğini bildiren âyet de (42/13) bu görüşü desteklemektedir. Öte yandan diğer bazı âyetlerde Resûlullah’a hitap edilerek kendisine olduğu gibi Nûh’a ve ondan sonra gelen nebîlere de vahiy gönderildiği bildirilmekte ve bazı isimler sayılmaktadır (en-Nisâ 4/163). Ancak burada mutlak mânada vahiy ve nübüvvet görevine işaret edilmekte, kemiyet ve keyfiyet bakımından herhangi bir açıklama yapılmamaktadır.

Ülü’l-azm peygamberlere hitap eden âyetlerde dikkati çeken üç kavram yer almaktadır: Sabır, azim ve mîsâk. “Sıkıntıya, belâ ve güçlüklere karşı direnip bunların ortadan kalkacağına inanmak” anlamındaki sabırla “dayanıklı ve kararlı olmak” mânasındaki azim birbirinden ayrılmayan iki kavram durumundadır. Nitekim bazı âyetlerde sabırla azim birleştirilerek mânalandırılmıştır (Âl-i İmrân 3/186; Lokmân 31/ 17; eş-Şûrâ 42/43). Mîsâk ise “ağır taahhüt, kuvvetli antlaşma” demektir. Yukarıda isimleri sayılan peygamberler Kur’an’da

bu üç kavramın çerçevesinde zikredilmiştir. Ancak bu durum diğer peygamberlerden sabır ve azmi nefyetmez. Kur’ân-ı Kerîm’de son peygamberle ümmetine sabır ve azim tavsiye edilirken geçmiş dönemlerdeki nebîlerin ve ümmetlerinin karşılaştıkları sıkıntılara temas

edilir (el-Bakara 2/214). Sabır Kur'an'da yirmi civarındaki âyette Resûlullah'a, ayrıca diğer peygamberlere nisbet edilirken (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣbr" md.) Hz. Âdem'de azmin, Yûnus'ta sabrın eksik olduğu belirtilir (Tâhâ 20/115; el-Kalem 68/48). Bu durumda bazı âlimlerin ülü'l-azmin bütün peygamberleri kapsadığı biçimindeki yorumları isabetli görünmemektedir.

İmam Mâtürîdî ülü'l-azm vasfını taşıyan peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini şu şekilde özetlemiştir: İlâhî mesajın tamamını -ölümleri pahasına da olsa-en güçlü ve en zalim insanlara tebliğ etmek, hitap ettikleri kimselerin eziyetlerine katlanıp görevlerini terketmemek ve onların arasından ayrılmamak, kavimlerine bedduada bulunmamak, mâruz kalabilecekleri sıkıntılara ve musibetlere sabretmek, dinî görev ve ibadetlerini tam mânasıyla yerine getirmek, nefsânî arzularına boyun eğmemek. Mâtürîdî bu altı hususun son üçüyle bütün müslümanların da mükellef tutulduğunu belirtmiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, XIII, 379-380). Ahzâb sûresinde (33/7) isimleri zikredilen ülü'l-azm peygamberlerden Hz. Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed semavî dinlerin dayandığı vahiylerin tebliğcileridir ve mensupları halen mevcuttur. Hz. İbrâhim semavî dinlerin temel ilkesini oluşturan tevhid esasının, dolayısıyla Hanîf inancının ortak peygamberidir. Babası ve kavmi tarafından reddedilen, Nemrûd tarafından ateşe atılan tarihî bir şahsiyettir. Namazlardaki Salli ve Bârik dualarında Resûl-i Ekrem'le birlikte adının zikredilmesi de onun büyüklüğünü göstermektedir. Hz. Nûh, sosyolojik gelişim tarihinde belki de toplum hayatının tam anlamıyla başladığı bir dönemde nübüvvetle görevlendirilmiştir. O, Kur'an'da belirtildiği üzere ilk defa ilâhî vahyi, tevhid ilkesini insanlara tebliğ eden peygamberdir.

Mâtürîdî'ye göre ülü'l-azm peygamberlerin özelliklerinden biri de onların kavimlerinin helâki için beddua etmemeleridir. Halbuki Nûh rabbine hitap ederek yeryüzünde hiçbir kâfiri yaşatmamasını, aksi takdirde inkârcıların Allah'ın kullarını saptırıp kendi nesillerini çoğaltacağını söyleyerek bedduada bulunmuştur (Nûh 71/ 26-27). Öyle anlaşılıyor ki Hz. Nûh, asırlar boyu verdiği mücadele sonunda -bir gemiye sığacak kadar insan hariç-muhataplarından ümidini kesmiş, kendisine karşı alay, hakaret ve taşa tutma gibi davranışlara devam edecekleri sonucuna varmış, bu sebeple kavmine beddua etmiştir. Nitekim Cenâb-ı Hak ona bir gemi yapmasını emrederken

o zamana kadar iman edenlerden başka hiç kimsenin iman etmeyeceğini haber vermiştir (Hûd 11/36). Bu açıdan bakıldığında Nûh'un bedduasını bir nevi vahiy ürünü kabul etmek mümkündür. Firavun, Hz. Mûsâ'ya iman eden İsrâiloğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarını öldürüyor, kız çocuklarını hayatta bırakıyordu. Mûsâ birçok mûcize gösterdiği halde Firavun ve taraftarları iman etmemiştir. Hz. Mûsâ'nın bedduası, iman etmelerine vesile olacağı ümidiyle servetlerinin yok edilmesi ve zulme alışmış yüreklerine sıkıntı verilmesi içindir (Yûnus 10/88). Mâtürîdî gibi bazı müfessirler bu kanaati taşımaktadır (a.g.e., VII, 102-103; krş. Taberî, XI, 202-208). Öte yandan Hz. Mûsâ'nın bedduasını savaş hali çerçevesinde düşünmek de mümkündür. Zira Firavun her türlü maddî güce sahipken Mûsâ'nın elinde dua etmekten başka bir imkân yoktu. Cenâb-ı Hak onun bedduasını kabul etmiş, Mûsâ ile İsrâiloğulları denizden geçerken Firavun ve taraftarları denizde boğulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre yüzyılın müceddidiyle binyılın müceddidi konusunda da ülü'l-azm mefhumu ortaya çıkmaktadır. Ülü'l-azm diye nitelendirilen peygamberden önceki ümmetlerde binyılın geçmesi herhangi bir peygamberin değil ülü'l-azmin gönderilmesini gerektirir. Resûl-i Ekrem'den sonra günümüze kadar ülü'l-azm peygamberlerin yerini tutacak olan kişi kendisine ihtiyaç duyulan, mârifeti tam bir âlim ve âriftir (Mektûbât, I, 390; DİA, XXII, 197).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿazm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿazm" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XI, 202-208; XXVI, 48-49; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 102-103; (nşr. Ali Haydar Ulusoy), XI, 310; (nşr. Murteza Bedir), İstanbul 2008, XIII, 379-381; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 158-159; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXVIII, 35; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XVI, 145-147; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 306-307; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, Karaçi 1393/1973, I, 390;

Elmalılı, Hak Dini, VI, 4363-4364; Mustafa Çağrıcı, “Azim”, DİA, IV, 328-329; Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, a.e., XXII, 197; Ferâmerz Hâc Menûçihrî, “Ülü’l-ʿazm”, DMBİ, X, 451.

Muhammed Aruçi

ÜLÜ’l-EMR

(أولو الأمر)

İslâm toplumunda üst yöneticileri ve toplumsal otorite sahibi kimseleri anlatan bir tabir.

Sözlükte “emir sahipleri” mânasına gelir. Emir kelimesi “iş” ve “buyurma” anlamlarını içerdiğinden ülü’l-emr hem yetkili hem de görevli kimseleri ifade eder. Dinî literatürde başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticilerini, toplumsal sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri içine alan kapsamlı bir tabirdir. Benzer bir tabir olan evliyâü’l-umûr da (tekili veliyyü’l-emr) velâyetle ilgilidir, bununla amme velâyetine sahip kimseler kastedildiğinde ülü’l-emr ile örtüşen bir anlam kazanır.

Ülü’l-emr tabiri Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmektedir. Bir âyette müslümanların Allah’a, Peygamber’e ve ülü’l-emre itaat etmesi emredilmekte (en-Nisâ 4/59), diğer âyette ise müslümanların toplumun güvenliğiyle ilgili bir sorunla karşılaştıklarında onu yaymak yerine kendilerinden olan ülü’l-emre götürmelerinin daha uygun olacağı, onlardan hüküm ve sonuç çıkarma (istinbat) hususunda yeterliliği bulunanların nasıl davranılması gerektiğini bilecekleri ifade edilmektedir (en-Nisâ 4/83). İlk âyetin bağlamı ülü’l-emr tabiriyle, devlet başkanı yanında üst yöneticilerin ve devlet yetkisini kullanan kamu görevlilerinin kastedildiğini göstermektedir. Çünkü bir önceki âyet, emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında hükmedildiğinde adalete uygun davranılması emrini içermektedir (en-Nisâ 4/58). Âyetin seriyye kumandanlığı hakkında indiğini belirten rivayet de bu tesbiti desteklemektedir (Müslim, “İmâre”, 31; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 87). Âyette Allah’a ve resule itaat edilmesi ayrı ayrı ve mutlak olarak, ülü’l-emre itaat ise resule itaat emrine atfen istenmektedir. Âyetin sevkindeki üslûptan hareketle ülü’l-emre itaatin de mutlak olduğu, ancak Allah’a isyan niteliği taşıyan durumlarda ülü’l-emre itaat edilmeyeceği hükmüne varmak mümkündür. Bu hükmü, ülü’l-emre itaatin ancak dinin ve hukukun ilkelerine uygun emirlerle (mâruf) sınırlı tutulduğunu, bunlara aykırı düşen taleplerin ise yerine getirilmemesi

gerektiğini bildiren hadisler de teyit etmektedir (Buhârî, “Aḥkâm”, 4; Müslim, “İmâre”, 38-40). Âyetin ilk kısmında Allah’a, resule ve ülü’l-emre itaat birlikte istendiği halde

devamında bir meselede anlaşmazlığa düşüldüğünde onun yalnızca Allah’a ve resulüne götürülmesinin emredilmesi ve ülü’l-emrin zikredilmemesi İslâm hukukundaki kaynak iradeye vurgu bakımından önemlidir. İkinci âyette geçen ülü’l-emr tabirinin ise önceki âyettekine göre daha geniş kapsamda anlaşılması mümkündür. Nitekim âyetin nüzûl sebebiyle ilgili bir rivayet de bunu desteklemektedir (Müslim, “Ṭalâḳ”, 30). Bu âyet, toplumun güvenliğine dair soruna ilişkin kararın ülü’l-emr arasında istinbat yetisine sahip kimselerce verilmesi gerektiğini belirtmektedir. İstinbat, bir sorunun çözümünde veya bir olay karşısında benimsenecek tutumla ilgili olarak mevcut bilgileri tahlil edip incelemek suretiyle bir hükme veya sonuca varmak demektir. Buna göre âyetin üslûbu esas alındığında sahasında uzman olan her bir kişinin, devlet yetkisi kullanmasa bile alanıyla ilgili sorunlar ve olaylarla sınırlı kalmak şartıyla kendilerine başvurulması emredilen ülü’l-emr kapsamında sayılması mümkün görünmektedir. Her iki âyette de itaatin emredildiği kimselerin müslümanlardan olması özellikle vurgulanmaktadır. Müslüman olmayan yöneticilerle müslüman toplum arasındaki ilişki bir itaat meselesi değil bir sözleşme ve ahde vefa meselesi kabul edilmiştir. Gayri müslim yöneticilere itaatin emredilmemesi müslüman toplumun onlara isyan etmesinin gerekliliği anlamında değildir (Elmalılı, II, 1375).

Âyetlerin nüzûl sebebine dair rivayetler hariç doğrudan Hz. Peygamber’e nisbet edilen sözlerde ülü’l-emr tabirinin tefsirine dair bilgi bulunmamaktadır. Bu tabirin geçtiği hadislerde müslüman fertlerin ülü’l-emre itaat etmesi istenir (Müsned, III, 225; Dârimî, “Muḳaddime”, 24). Ülü’l-emr tabirinin kullanılmadığı benzer bir kısım rivayetlerde ise yöneticilere itaatin emredildiği görülmektedir (Müslim, “Îmân”, 95; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 59). Buna göre hadislerde geçen ülü’l-emr ile de yöneticilerin kastedildiği söylenebilir. Ülü’l-emr tabiriyle kimlerin kastedildiği hususunda klasik doktrinde çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlara göre ülü’l-emr ile sahâbe, muhacirler ve ensar, sahâbenin önde gelenleri, re’y sahibi sahâbîler, yalnızca Hz. Ebû Bekir ve Ömer, dört halife, Hz. Peygamber’in yetki verdiği emîrler, seriyye

kumandanları, tâbiîn, ilim ehli, fakihler veya yöneticiler kastedilmiş olabilir. Şiî doktrininde ülü'l-emr Ehl-i beyt imamları veya yalnızca Hz. Ali'dir. Tabirin işârî yorumuna göre ise ülü'l-emr tarikat önderleridir (Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, II, 444).

Klasik Sünnî doktrininde ülü'l-emr ile ilgili âyetlerin, tarihî ve sosyal bağlamlarından soyutlanıp zaman içinde kökenleri sahâbe yorumlarına dayanan üç temel yaklaşımla açıklandığı görülmektedir. Bunlardan ilkine göre bunlarla yalnızca yöneticiler (ümerâ / vülât) kastedilmektedir ve bu görüşün dayanağı esas itibariyle yöneticilere itaati emreden rivayetlerdir. Klasik doktrinde ülü'l-emr çoğul bir tabir olmakla birlikte bazan sadece devlet başkanını (imam / halife) belirtmek üzere de kullanılmaktadır. Söz konusu kullanımıyla ülü'l-emr "zaman içinde görev üstlenecek devlet başkanları" anlamına gelmektedir. Bu da İslâm hukukunda yasama, yürütme ve yargılamadan oluşan devlet yetkilerinin, bütün siyasî iktidarın yalnızca devlet başkanının elinde toplandığını kabul eden teoriyle uyum göstermektedir. Bu teoriye göre yönetim yetkisi kullanan her organ yetkisini devlet başkanından almaktadır. Diğer bir ifadeyle devlet başkanı dışındaki yöneticiler yetkilerini ona vekâleten kullanmaktadır (Türcan, s. 205, 210-216). Şîa'nın ülü'l-emr tabiriyle yalnızca Ehl-i beyt imamlarının kastedildiğini öngören yaklaşımı da yetkideki tekeli göstermesi bakımından aynı bağlamda değerlendirilebilir. Ülü'l-emr tabiri yöneticiler diye anlaşıldığında itaat edilmesi gereken ülü'l-emrin hangi yöneticilerden meydana geldiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre ülü'l-emr meşrû yöneticileri ifade etmektedir. Sünnî doktrini, tarihî tecrübeyi ve olguyu göz önüne alarak kaba kuvveti de bir iktidar elde etme yöntemi kabul etmektedir. Ayrıca iktidar elde edildikten sonra yöneticinin fâsık veya zalim olması Şîa'nın aksine çoğunluk bakımından kamu düzeninin korunması düşüncesinden hareketle o iktidarın meşruiyetini ortadan kaldıran, itaatsizliği veya azli gerektiren bir sebep teşkil etmemektedir. Bu yaklaşımdan iktidarın meşruiyetiyle yöneticilerin yalnızca bid'at ehlinden çıkmaması gerektiğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, ülü'l-emr tarafından verilen emirlere itaat etme zorunluluğu için onların şer'î hükümlere aykırı olmaması gerektiği şartı ile ülü'l-emrin fâsık veya zalim olması da farklı değerlendirilmektedir. Buna göre fâsık veya zalim de olsa bir yöneticiye verdiği emirler şer'î hükümlere aykırı düşmediği sürece itaat edilmesi vâcip görülmektedir.

İkinci yaklaşıma göre âyetlerde geçen ülü'l-emr tabiriyle dinî ilimler alanında uzmanlık kazanmış kimseler (ulemâ / fukaha) kastedilmektedir. İslâm hukukunun üzerine kurulduğu temel teori, her bir ferdî davranışın ve toplumsal ilişkinin ilâhî iradeyi temsil eden şer'î hükümlere göre düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. Şu halde asıl sorun söz, davranış ve uygulamaların şer'î bakımdan değerini ve nasıl niteleneceğini belirleyebilmektir. Dolayısıyla ülü'l-emr ile şer'î hükümlerin elde edilmesi ve hadiselerin bu açıdan takdiri hususunda uzman kimselerin kastedilmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Ülü'l-emr ile ehlü'l-hal ve'l-akdin kastedildiğini, ehlü'l-hal ve'l-akdin ise ictihad veya icmâ ehlinden oluştuğunu benimseyen yaklaşım bu tesbiti desteklemektedir (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, s. 19; Fahreddin er-Râzî, X, 116, 120-121; Seyfeddin el-Âmidî, I, 167; Beyzâvî, II, 349). Öyle anlaşılıyor ki İslâm âlimleri bu yaklaşımlarıyla, yöneticilerin dinî kurallardan sapması veya sapma ihtimaline karşı tedbir olarak şer'î ilimler ve genel dinî eksende bir sosyal otorite inşasını öngörmüştür. Nitekim ülü'l-emri ehlü'l-hal ve'l-akd, onu da icmâ ehli diye tanımlayan Fahreddin er-Râzî görüşünü âyette ülü'l-emre itaatin kesin biçimde emredilmesine dayandırmaktadır. Ona göre Allah'ın kendisine itaat edilmesini emrettiği kimsenin mâsum (yanılmaz / hatadan korunmuş) olması gerekir. Aksi takdirde hata yapması muhtemel bir kimseye itaat edilmesi emredilmiş olur ki bu yanlış bir emrin yerine getirilmesini istemek anlamına gelir. Âyete böyle bir anlam yüklenemeyeceğine göre ülü'l-emrin mâsumiyeti zorunludur. Mâsumiyet niteliği herhangi bir kimseye veya gruba değil ümmetin tamamına aittir. Dolayısıyla ülü'l-emr ehlü'l-hal ve'l-akdi teşkil eden ulemânın tamamıdır (Fahreddin er-Râzî, X, 116-117).
Üçüncü yaklaşımda ise ilk iki görüşü birleştirmek suretiyle ülü'l-emr tabirinin hem yöneticileri hem dinî ilimlerde uzman olan kimseleri ifade edecek genişlikte olduğu savunulur. Buna göre toplumsal yaşamın düzenlenmesinde gerekli hükümlerin belirlenmesi hususunda dinî ilimlerde uzmanlaşmış kimselere, düzenlemelerin yürütülmesinde de yöneticilere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu yaklaşımı her iki grup arasında iktidarın kullanımı hususunda ortaya çıkan tarihî uzlaşma teyit etmektedir. Klasik Şiî doktrininde ise ülü'l-emr tabiriyle başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt imamlarının kastedildiği anlayışı benimsenmiştir. Çünkü

âyette ülü'l-emre itaat mutlak şekilde emredilmektedir. Kendilerine itaatin mutlak vâcip kılındığı kimselerin mâsum olması gerekir ki bunlar da Ehl-i beyt imamlarıdır (Tabersî, III, 110-111, 138; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 348). Klasik Şiî doktriniyle Râzî'nin savunduğu görüş arasındaki fark mâsumiyet niteliğinin kime ait olduğu meselesinde ortaya çıkmaktadır (ülü'l-emrde mâsumiyet şartını reddeden bir yaklaşım için bk. M. Sagīr Hasan el-Ma'sûmî, IV/4 [1969], s. 11-13).

Modern dönemde kamu hukuku ve siyaseti alanında yazılan eserlerde ülü'l-emre itaati emreden âyetteki (en-Nisâ 4/59) "minküm" kaydına Müslümanlık şartından öte klasik dönem literatüründe yer almayan ilâve anlamların yüklendiği ve özel bir vurgunun yapıldığı, bu durumun totaliter yönetimlerin baskın olduğu İslâm ülkelerinde dolaylı bir siyasal muhalefet söylemi şeklinde daha da öne çıktığı görülür. Bu dönemde ülü'l-emri çok daha geniş kapsamda tanımlayan yaklaşımlar da vardır. Meselâ Reşîd Rızâ'ya göre ülü'l-emr ümmetin kendilerine güvendiği ilim adamları, ordu kumandanları, ticaret, sanayi ve ziraat gibi alanlarda faaliyet gösteren kamu kurumlarının başkanları, bunların yanında sendika ve parti liderleri, önde gelen gazetelerin yöneticileri ve başyazarları gibi kimselerin yer aldığı geniş tabanlı ehlü'l-hal ve'l-akdden meydana gelmektedir (Tefsîrü'l-Menâr, V, 187). Bu görüş, ehlü'l-hal ve'l-akdi yönetici ve ilim adamları sınıfına toplumun önde gelenlerini de ekleyerek tanımlayan klasik yaklaşımın yeni dönemdeki yorumu şeklinde görülebilir (Bedreddin İbn Cemâa, s. 52-53; Hatîb eş-Şirbînî, V, 422). Nitekim Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, ülü'l-emri icmâ ehli veya fıkıh usulündeki ehlü'l-hal ve'l-akd olarak tanımlayan Râzî'nin yaklaşımını klasik doktrindeki ehlü'l-hal ve'l-akd kavramına denk gelecek bir genişlikte yorumlamaktadır (Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân, II, 435). Ancak söz konusu yaklaşım, klasik doktrinde ülü'l-emr ile ehlü'l-hal ve'l-akd kavramlarını kapsam bakımından farklı tanımlayan çoğunluğun görüşüyle bağdaşmamaktadır. Ülü'l-emr tabiriyle yöneticilerin, ulemânın veya her iki grubun birlikte kastedildiğini ileri süren yaklaşımların tamamında kaynağı farklı olsa da belli bir otoritenin arandığı görülmektedir. Bu kişilerin toplumu yönlendirme gücü bulunmaktadır. Râgıb el-İsfahânî de insanlar üzerinde otoriteleri olan kesimleri peygamberler, yöneticiler, bilgeler, vâizler şeklinde belirtmekte, peygamberlerin halk ve seçkinler üzerinde hem zâhirî hem bâtınî, yöneticilerin bütün insanlar üzerinde sadece zâhirî, bilgelerin yalnız seçkinler üzerinde, vâizlerin de sırf halk üzerinde yalnızca

bâtınî olarak otorite kullandıklarını ifade etmektedir (el-Müfredât, “emr” md.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 225; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 79-81; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 418-419; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 203-210, 246-250; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 187, 189; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), III, 177-185; Şeyh Müfîd, el-İfṣâḥ fi’l-imâme, Beyrut 1414/1993, s. 28; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 292, 293; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/ 1989, s. 4, 24; a.mlf., en-Nüket ve’l-ʿuyûn (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 499-500, 511; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414/1994, X, 346; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 19, 20-21, 23; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 95-96, 115-116; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 451-454; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Beyrut 1414/ 1994, III, 110-111, 138; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib (nşr. Yûsuf Îbiş, el-İmâm ve’l-imâme ʿinde’ş-Şîʿa içinde), Beyrut 1990, s. 51, 82; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/ 1990, X, 116-122, 159-161; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 167; Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, VI, 428-435, 478-480; Beyzâvî, Minhâcü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl (Takıyyüddin es-Sübkī - Tâceddin es-Sübkī, el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc içinde), Beyrut 1416/1995, II, 349; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü’l-murâd fî şerḥi Tecrîdi’l-iʿtiḳād, Beyrut 1408/1988, s. 348; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Kahire 1969, s. 159; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân ve reġâʾibü’l-furḳān, Beyrut 1416/1996, II, 431-436, 444, 454-458; Bedreddin İbn Cemâa, Taḥrîrü’l-aḥkâm fî tedbîri

ehli'l-İslâm (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, s. 52-53, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 9-10, 48; II, 202, 239-240; IV, 400; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 233; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 58-59, 62-63; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, V, 422; Abbas b. Ahmed es-San'ânî, Tetimmetü'r-Ravżi'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr (Seyyâgī, er-Ravżü'n-naḍîr, IV içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), s. 6 vd.; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, IV, 95-98, 139-140; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut 1393/1973, V, 180 vd., 299-302; Elmalılı, Hak Dini, II, 1374-1380, 1402-1405; Fethî Abdülkerîm, ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1404/1984, s. 172-196, 213-221; Talip Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara 2001, s. 205, 210-216, 226-229; Özgür Kavak, Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri (doktora tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 266-296; M. Sagīr Hasan el-Ma'sûmî, "Şeyẖu'ṭ-ṭâʾife eş-Şeyẖ Ebû Caʿfer Muḥammed b. el-Ḥasan b. ʿAlî eṭ-Ṭûsî ve baʿżu mesâʾili'l-fıḳh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, IV/4, İslâmâbâd 1969, s. 11-13; "Ülü'l-emr", Mv.F, VI, 189-193.

Talip Türcan

ÜLÜŞ

Eski Türkler'de kesilen hayvanın etinden alınacak belli hisse ve ülkenin hânedan mensupları arasında taksim edilmesi anlamında terim.

Sözlükte "hisse, pay, parça, bölüm, kısım" anlamındaki ülüş "bölmek, ayırmak, paylaşmak" mânasına gelen ül-mek / ülü-mek fiilinden türemiştir (Kâşgarlı Mahmud, I, 62). Kelimenin Orhon yazıtlarında "kut, kısmet, pay, hisse" anlamında kullanılan, hükümranlıkla ilgili ülüg kelimesiyle köken ve mâna itibariyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır (Kâşgarlı Mahmud, I, 72; Orhun Âbideleri, s. 10, 23, 55, 65). Ülüş terim olarak, eski Türk etnolojisine göre toplanan bir kurultayda Oğuz boylarından her birinin kesilen hayvanın etinden alacağı belli hisseyi ifade etmek için kullanılmıştır. Kurultaylarda her boyun oturacağı yer (orun) ve ziyafet için kesilecek hayvanın etinden alacağı hisse, herhangi bir anlaşmazlığa meydan verilmemesi için Kün Han'ın emriyle Irkıl Hoca tarafından ayrıntılı biçimde düzenlenmiştir (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, I, 57-58; Yazıcızâde Ali, s. 23; Togan, s. 49-52, 99). Söz konusu geleneği genişçe anlatan Ebülgāzi Bahadır Han her bir Oğuz boyunun oturacağı yeri ve kesilen etten hanın, vezirin, büyük oğulun ve diğerlerinin alacağı hisseyi belirtir ve bir, on, yüz, kaç tane mal kesilirse kesilsin etin söylendiği gibi kesilip alınmasını ve herkesin kendi çocukları ve uyruğundakilerle birlikte yemesi gerektiğini kaydeder (Şecere-i Terâkime, s. 155-157, 161, 246, 248; İnan, I [1931], s. 121-122).

Eski Türk etnolojisi ve Oğuz geleneklerine göre düzenlenen kurultaylarda orun ve ülüş geleneğinin Oğuz boyları arasında farklı coğrafyalarda yüzyıllarca yaşadığı anlaşılmaktadır. XV. yüzyıl müellifi Yazıcıoğlu Ali, Anadolu Selçuklu Devleti'nde I. Alâeddin Keykubad zamanında ziyafetlerin (şölen, toy) Oğuz geleneklerine göre düzenlendiğini kaydetmektedir (Tevârîh-i Âl-i Selçuk, s. 350). Aynı geleneklerin

Oğuzlar'ın yanı sıra diğer Türk topluluklarında da bazı farklılıklarla uygulandığı bilinmektedir. Eski Kazak ve Kırgızlar'da kesilen hayvanın on iki organı (on iki müçe) esas kabul edilir ve bu organlar oturan misafirlere

mevkilerine göre bölüştürülürdü (İnan, I [1931], s. 132). İbrahim Kafesoğlu yayla, av ve savaş ganimetleri taksim edilirken her kabilenin orun ve ülüşü dikkate alınarak ona göre pay verildiğine, önemli toplantılardan birinde orun ve ülüşünü bir defa kaybeden oymağın yayla, otlak, av vb. şeyler üzerindeki hukukunu da kaybedebileceğine dair tesbitlerin (a.g.e., I [1931], s. 133) Moğollar'la ilgili olabileceğini, çünkü Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Oğuz Destanı'nda yer almasına karşılık Orhon yazıtlarında, Kutadgu Bilig ve Dîvânü lugāti't-Türk'te böyle bir kaydın bulunmadığını ileri sürer (Türk Millî Kültürü, s. 231). Ülüş kelimesi bu anlamları yanında, modern araştırmacılar tarafından siyasî-idarî mânada eski Türk devletlerinde ülkenin hânedan üyeleri arasında taksim edilmesi olarak değerlendirilmiş ve bu geleneği belirtmek için kullanılmıştır. Bununla birlikte çeşitli uygulamalar, eski Türk devletlerinde ülkenin hânedan üyeleri arasında taksim edildiği umumi bir paylaşım hukukuna değil, hânedan üyelerinin merkeze bağlı kalmak şartıyla bir bölge veya şehrin idaresiyle görevlendirilmesi geleneğinin varlığına işaret etmektedir (Özgüdenli, V, 250-252).

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk (trc. Besim Atalay), Ankara 1992, I, 62, 72, 511-512; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, s. 10, 23, 55, 65; Oğuz Kağan Destanı (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1988, s. 25, 40; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Muhammed Rûşen - Mustafa Mûsevî), Tahran 1373 hş., I, 57-61; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Oğuznâme-Selçuklu Tarihi]: Giriş-Metin-Dizin (haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, tür.yer.; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime: Türkmenler'in Soy Kütüğü (haz. Zuhal Kargı Ölmez), Ankara 1996, s. 150-163, 244-249, 471; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 48-52, 99; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1986, s. 229, 231; Osman G. Özgüdenli, "Ülüş Sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1064)", Türkler (ed. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 249-264; Recep Toparlı v.dğr., Kıpçak

Türkçesi Sözlüğü, Ankara 2003, s. 297-298; Abdülkadir [İnan], "'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi", THİTM, I (1931), s. 121-133; Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi", SBFD, XIV (1959), s. 69-93; Abdulkadir Donuk, "Oğuz Kağan Destanında Yanlış Yorumlanan Bir Terim: Üleştirmek mi?, İliştirmek mi?", TED, sy. 13 (1987), s. 161-168.

Osman Gazi Özgüdenli

el-ÜM

(الأُمّ)

İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) son dönemine ait fıkıh külliyatı.

Adını mezhebin ana metni oluşundan alır ve Şâfiî’nin hayatının son beş yılını geçirdiği Mısır’da “kavl-i cedîd / mezhebi cedîd” adıyla ortaya koyduğu fıkhî birikimini içerir. İmam Şâfiî, bir fıkıh mezhebinin kurucusu olmanın yanında ictihadlarının büyük kısmını bizzat telif eden ve eserleri günümüze ulaşan nâdir şahsiyetlerden biridir; “kavl-i kadîm” devrine ait temel eseri el-Ḥücce adıyla bilinir ve öğrencisi Za‘ferânî bu dönem fıkhının en güçlü râvisi kabul edilir. Ancak eser zamanımıza kadar gelmemiş, bu döneme ait ictihadları çeşitli kaynaklara serpilmiş atıflar halinde bugüne ulaşmıştır. Şâfiî’ye atfedilen mevcut eserlerin tamamı kavl-i cedîd devrine ait olup önceleri el-Mebsûṭ, daha sonra el-Üm adıyla tanınmıştır. Aslında Şâfiî fıkhın her konusuyla ilgili bir eser yazmış, muhtemelen bu telifatına toplu bir isim vermemiştir. Her biri ihtiva ettiği konunun başlığıyla anılan bu eserler erken dönem ilim çevrelerinde “kütübü’ş-Şâfiî” diye bilinirdi. III. (IX.) yüzyıl âlimlerinden pek çoğunun biyografisinde, “Mısır’a gitti ve Rebî‘den Şâfiî’nin kitaplarını aldı” şeklinde ifadelere rastlanır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kütübü’ş-Şâfiî terkibi yerine el-Mebsûṭ adı kullanılmıştır. İslâm telif geleneğinde belirli bir alanla ilgili kapsamlı bilgileri içeren ansiklopedik eserler bu adla anılır. Nitekim Hanefî mezhebinin ana kaynaklarından olan Şeybânî’nin el-Aṣl adlı eseri el-Mebsûṭ diye bilindiği gibi Serahsî’nin Hanefî fıkhına dair kitabı da aynı adı taşımaktadır. İbnü’n-Nedîm’in kaydettiği üzere Şâfiî’nin kitaplarına el-Mebsûṭ denildiği dönemde yer yer “Kitâbü’l-Uṣûl” ismi de kullanılmıştır. Mezhep birikimi çerçevesinde hiyerarşik bir değerlendirmeye de işaret eden bu adlandırmanın sebebi, söz konusu ana metinlerin mezhebin teşekkülünden sonraki dönemde ortaya çıkan mezhep literatürüne temel teşkil etmesidir. Aynı görüşle Hanefî literatüründe mezhebin ana kaynaklarını oluşturan “zâhirü’r-rivâye” eserlerine “usul”, bu metinlerde işlenen konulara da “mesâilü’l-usûl” adı verilmiştir. Ancak usûl-i fıkhın müstakil bir disiplin haline geldiği dönemde bir fürû-i fıkıh metni için usul adının kullanılması

uygun düşmediğinden aynı anlamı taşıyan el-Üm tercih edilmiştir.

el-Üm ismine ilk defa Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī tarafından yer verildiği anlaşılmaktadır. Beyhakī, Şâfiî'ye ait on üçü usul ve 128'i fürûa dair toplam 141 başlıktan meydana gelen bir eser listesi vermiş, el-Üm adı altında fürû konularını ihtiva eden bölüm (kitap) başlıklarını saymıştır (Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî, I, 246-254). Beyhakī'nin önce usule dair eserleri, ardından fürû çerçevesindeki kitapları sayması, teorik nitelikteki risâleleri el-Ümm'ün dışında gördüğü izlenimini verse de onun iki türe dair saydığı eserlerin tamamı matbu el-Üm içinde yer almaktadır. el-Ümm'ün bölüm başlıklarını sayan Beyhakī tahâret, salât, zekât, hac, nikâh, talâk, îlâ, zıhâr, liân ve nafakāt bölümlerini Şâfiî'nin öğrencilerine imlâ ettiğini ve bunların Rebî' b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. Şâfiî'nin son dönem görüşlerinin en güçlü râvisi olan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî "Kitâbü Veşâya'l-kebîr, Kitâbü ʿAlî ve ʿAbdullāh, Kitâbü İḥyâʾi'l-mevât, Kitâbü'ṭ-Ṭaʿâm ve'ş-şarâb, Kitâbü Ẕebâʾiḥi Benî İsrâʾîl, Kitâbü Ġasli'l-meyyit" adını taşıyan bölümleri hocasından semâ yoluyla almadığı halde bunları "kāle'ş-Şâfiî" ifadesiyle nakletmiştir. Devrin telif geleneğini dikkate almayan N. Calder, el-Ümm'ün bazı yerlerinde "kāle'ş-Şâfiî", bazı yerlerinde "kāle'r-Rebî'", çoğu yerlerde ise yalnız "kāle" denildiğini ve son durumda görüş sahibini tesbitin imkânsız olduğunu belirterek bu görüşlerin tamamının sonraki nesiller tarafından Şâfiî'ye nisbet edildiğini ileri sürmüştür. Benzeri bir ifade karmaşasının Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ında da yer aldığını belirten Calder, el-Üm'deki "kāle'r-Rebî'" ifadelerinin de gerçekte Rebî'e değil sonrakilere ait birtakım tasarruflardan meydana geldiğini, Rebî'in önünde Şâfiî'ye ait bir eser bulunsaydı onun doğrudan "kāle'ş-Şâfiî" diyeceğini belirterek tamamen yanlış bir yaklaşımla el-Ümm'ün Şâfiî'ye aidiyetini tartışmaya açmıştır (Studies, s. 73-85).

İmam Şâfiî'nin Mısır'da geçen yeni dönem fıkıh düşüncelerini en ayrıntılı biçimde yansıtıp mezhebin ana kaynağını oluşturduğu için el-Üm adını alan eseri İbnü'n-Nedîm'in el-Mebsûṭ fi'l-fıḳh ismiyle andığı bilinmektedir. Onun Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ile Za'ferânî tarafından rivayet edildiğini belirttiği bu esere ait içindekiler listesi (el-Fihrist, s. 260) el-Mebsûṭ'un eldeki el-Üm'den farklı bir metin ihtiva etmediğini göstermektedir. İbnü'n-Nedîm, Rebî'in Şâfiî'den rivayet ettiği el-

Mebsûṭ’un diğer bir adının Kitâbü’l-Uṣûl olduğunu da belirtmiştir. Öte yandan

Rebîʻ el-Murâdî, mezhep birikimini aktarma hususunda Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye denk bir görev ifa etmiştir. Şâfiî’nin mezhebi cedîd çerçevesindeki eserlerinin en güçlü râvisi kabul edildiğinden İslâm coğrafyasının farklı yerlerinden ilim tahsili için gelenler Şâfiî’nin hadis ve fıkıh birikimini Rebîʻden öğrenerek memleketlerine taşımışlardır. Bunların büyük çoğunluğu ehl-i hadîs çevresine mensup olduğundan Şâfiî’nin fıkhî birikimi onların rivayet faaliyetleri sayesinde uzak bölgelere kadar yayılmıştır. Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî’nin Rebîʻden Şâfiî’nin kitaplarını alan 200 civarında isim tesbit ettiği belirtilir. Bunlar arasında Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zürʻa er-Râzî ve Ebü’l-Abbas el-Esam gibi tanınmış âlimler bulunmaktadır.

el-Ümm’ün en önemli kaynağını Şâfiî’nin Mısır öncesi fikirlerinin ürünü olan kavl-i kadîm birikimi teşkil eder. Otuz beş yaşına kadar Mekke ve Medine’de ehl-i hadîs çevrelerinde yaşayan Şâfiî, 184 (800) yılında Bağdat’ta ehl-i re’y anlayışının yetkin temsilcilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanışmış, bu ekolün fıkhî birikimini temsil eden eserleri temin edip on beş yılını alacak fikrî bir hesaplaşmaya girişmiş ve bu süreçte içinde yetiştiği çevrenin gelenekçi anlayışı ile Irak merkezli ehl-i re’y fıkhı arasında entelektüel bir dönüşüm geçirmiştir. Re’y birikimine karşı uzun süre eleştirel bir tavır sergileyen ve bu tavırla mezhebi kadîmini oluşturan Şâfiî, rakip iki anlayışı zayıf ve güçlü yanlarıyla yeterince tanıdıktan sonra her iki ekolün güçlü yanlarını esas alan yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu amaçla 199 yılı sonları veya 200 (815) yılı başlarında Mısır’a giden Şâfiî’nin eski telifatını ne oranda beraberinde götürdüğünü tesbite imkân yoksa da ciddi bir yekün tuttuğu tahmin edilen bu birikimden tamamen kopuk bir öğretim ve telif faaliyetine giriştiği düşünülemez. Dolayısıyla el-Ümm’ün kaynakları arasında kavl-i kadîm birikiminin ciddi bir yer tuttuğu söylenebilir. Şâfiî eski görüşlerinin alınmasına icâzet vermediği halde Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı, hatta Rebîʻin rivayet ettiği el-Üm mezhebi kadîmden unsurlar içermektedir. Bu unsurlar, Şâfiî’nin vefatından sonra her iki dönem öğrencileri arasında gerçekleşen ilmî alışverişin ürünü kabul edilse bile İḫtilâfü Mâlik ve’ş-Şâfiʿî dışında ehl-i re’y çevresine yönelik yazılmış olan usul eksenli risâlelerin el-Üm’de yer

alışını izah edemez.

Beyhakī'nin Rebî' tarafından rivayet edildiğini belirttiği el-Emâlî bağımsız bir eser değil el-Ümm'ün bir parçasıdır. Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ında ve bunun şerhi olan Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'inde "el-İmlâ" isminin bazı yerlerde yalın, bazı yerlerde "... alâ mesâili Mâlik", "alâ mesâili İbni'l-Kāsım", "alâ kitâbi Mâlik", "ale'l-Muvatta'", "alâ Muhammed b. el-Hasan" gibi kayıtlarla birlikte geçmesi, Şâfiî'nin diğer öğrencilerinden de el-Emâlî adlı eserlerin rivayet edilmesi, hatta Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin Emâli'ş-Şâfiʿî adıyla Mısır'dan bir eser sipariş ettiğine dair bilgi bu eserin o dönemde el-Üm'den ayrı halde de bulunduğunu göstermektedir. Müstakil olarak günümüze intikal etmese de mezhebin fürû literatüründe, tarih ve tabakat eserlerinde Şâfiî'ye el-Emâlî adıyla farklı eserlerin nisbet edilmesi, Rebî'in el-Üm'de yer verdiği imlâ ürünü kısımların bunların sadece bir kısmını teşkil ettiği izlenimi vermektedir.

el-Üm'deki hadis malzemesi konusunda Şâfiî'nin temel kaynağı İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetleridir. Dönemin bu iki otoritesine talebelik yapmanın avantajını çok iyi kullanan Şâfiî, rivayetlerine daha çok başvurduğu Mâlik'i eleştirirken Süfyân b. Uyeyne'nin ilmî birikimine sıkça müracaat ihtiyacı duymuş, bu hususta Süfyân'a on dokuz yıl talebelik yapan ve el-Müsned'iyle hocasının hadis birikimini kaybolmaktan kurtaran Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'den destek almıştır. Şâfiî, el-Üm'de Leys b. Sa'd'ın rivayetlerine de yer vermiş, kendisiyle bizzat görüşmüş olmasa da bu rivayetleri onun öğrencisi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hassân et-Tinnîsî'den temin etmiştir. el-Ümm'ün bir diğer kaynağı Mâlik'in Mısırlı talebelerine ait telifattır. el-Üm'de bu eserlere herhangi bir atıf yapılmaması Şâfiî'nin bu birikime bütünüyle kayıtsız kaldığı anlamına gelmez. Zira Şâfiî'yi Mısır'a davet edip kendisine sahip çıkan Abdullah b. Abdülhakem şahsî kütüphanesini onun istifadesine sunmuştur. Bu kütüphanede hangi eserlerin bulunduğu tam bilinmese de Mâlikîler'in Mısır'da ürettikleri temel metinleri içerdiği tahmin edilmektedir. Çünkü İbn Abdülhakem, Mısır'ın tanınmış üç âlimi ve İmam Mâlik'in talebeleri olan İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî'nin fıkhî birikimini derleyip bundan eserler üretmiştir. Mâlik'in fıkhını Irak fıkıh anlayışına göre işleme denemesi olan el-Esediyye ve bunun bir tür redaksiyonu sayılan el-Müdevvene bu tarihte telif edilmiştir. Irak fıkhına karşı benzeri bir tecrübeyi yaşayan Şâfiî'nin bu

metinlere ilgisiz kaldığı düşünülemez.

Sonuç olarak Şâfiî, Mısır'a gelir gelmez önceki fıkhî birikimini burada sağladığı yeni kaynakları dikkate alarak gözden geçirip yeni dönem fıkhını telif ve imlâ etmeye koyulmuş, fıkıh bablarını önce ilgili âyet, hadis ve diğer rivayetler, ardından mesâil yer alacak şekilde tertip etmiştir. Yazdıkları belli bir hacme ulaşınca İbrâhim b. Muhammed b. Herim el-Mısrî adındaki dostunu çağırır, Büveytî okur, o yazardı; oradaki diğer öğrenciler de bundan faydalanırdı. Bu meclislere katılan Rebî' hazır bulunmadığı sırada yazılanları daha sonra sağlayıp hocasına kontrol ettirmiştir. Mısırlı talebeleri, Şâfiî'nin bu dönem ilmî birikimini muhafaza ederek tedrîs ve telif faaliyetleriyle yaymaya ve geliştirmeye çalışmış, bunlardan bir kısmı bu mirası aynen aktarırken diğerleri işleyip geliştirmiştir. Şâfiî'nin yeni görüşlerini olduğu gibi aktarma konusunda tartışmasız isim Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir. Daha sonra el-Üm adını alan bu külliyat, mezhep imamının bizzat kendi ifadelerinden oluştuğu için "nusûsü'ş-Şâfiî" diye nitelenmiş ve mezhep literatürü içinde en üst derecede itibar görmüş, talebelerinin bu yeni görüşleri işleyerek meydana getirdikleri telifat grubu ise mezhepte ikinci sırayı almıştır. Rebî'in rivayeti bir yandan mezhebi kadîm çerçevesinde aktarılan bilgilerle mukayese, diğer yandan mezhebi cedîdi özellikle ihtisar ederek, yer yer tahrîcler ekleyerek aktaran Müzenî'nin katkısını ölçme imkânı vermektedir. Şâfiî'den sonra altmış yıl yaşayan Müzenî hocasının eserlerini sürekli elden geçirip telif ettiği el-Muḫtaṣar'ıyla oldukça özlü bir metin ortaya koymuştur. Bu çalışma Şâfiî'nin hacimli fakat dağınık eserlerini istifade edilebilir bir bütünlüğe kavuşturduğu için sonraki mezhep telifatı için model eser işlevi görmüştür.

Fıkhî birikimini el-Üm'de son derece başarılı bir şekilde yansıtan Şâfiî konuları ilgili âyet ve hadislere dayanarak işlemiş, nasların hükümlere delâlet biçimini izah edip farklı ictihadları eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiş, meseleleri tahlil ve temellendirmede gösterdiği maharet takdir edilmiştir. el-Üm'de fıkhî meseleler deliller eşliğinde verilirken usul ile fürû organik bir bütünlük içinde ele alınmak suretiyle canlı bir ictihad etkinliği sergilenmiştir. Bu yönüyle eser tatbikî bir usûl-i fıkıh metni yapısına sahiptir. el-Üm Şâfiî'nin İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebû Leylâ ve Evzâî gibi müctehidlerle

yahut onların birbiriyle olan görüş ayrılıklarına dair müstakil bölümler ihtiva etmesi bakımından da önem taşır. Eserinde karşı ve muhtemel görüşleri, bunlara cevaplarını diyalektik bir metotla ele alan ve nezih bir tartışma üslûbu benimseyen Şâfiî, gerek önceki ulemâyı gerek çağdaş muhaliflerini ilmî sınırlar içinde eleştirmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla el-Üm, Şâfiî'den önceki ve çağdaşı ulemânın fıkhî görüşlerine yer vermesi açısından fıkhın erken dönem gelişimine ait zengin bir kaynak niteliğindedir. Eserin bu değerinin farkında olan Joseph Schacht, İslâm hukukunun erken dönem gelişimiyle ilgili çalışmasında (bk. bibl.) görüşlerini ağırlıklı biçimde bu eserdeki malzemeye dayandırmaya çalışmıştır.

Mısırlı edip ve yazar Zekî Mübârek, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bir ifadesinden ve eser üzerindeki bazı değerlendirmelerden hareketle yazdığı kitapta (bk. bibl.) el-Ümm'ün Şâfiî'ye aidiyetini tartışma konusu yapmış, bir mukaddimesinin olmadığını da gerekçe göstererek eserin Şâfiî'nin vefatından sonra yazıldığını iddia etmiştir. Ancak pek çok müellif bu iddianın tutarsızlığını güçlü delillerle ortaya koymuştur (el-Üm, neşredenin girişi, I, 13-17; Tİ, IX, 144-146; ayrıca bk. BÜVEYTÎ). Esasen Rebî' de eser boyunca metnin nisbeti konusunda son derece titiz davranmış, derse katılmayıp Şâfiî'den bizzat dinleyemediği hangi kısımları Büveytî'den aldığını açıkça belirtmiştir (el-Üm, neşredenin girişi, I, 14). Şâfiî'nin görüşlerinin dönemin telif geleneği icabı öğrencileri tarafından, cem', tasnif ve tertip edildiğine şüphe yoktur. Bunun yapılması eserin Şâfiî'ye nisbetini etkilemez. Ayrıca Rebî', Müzenî ve Büveytî'nin her birinin tertibi diğerinden farklıdır. Bugün mevcut eserin tertibi müteahhirîn devri ulemâsından Ömer b. Reslân el-Bulkīnî'ye (ö. 805/1403) aittir. Muhtemelen Bulkīnî, Rebî'in sistematiğini yeterince düzenli bulmadığı için yeni bir tertibe ihtiyaç duymuş, bu konuda büyük oranda hocasının ilmî birikimini uzun süre inceleme konusu yapma fırsatı bulan ve aşamalı bir ihtisar işleminden geçirdikten sonra düzenleyen Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ından esinlenmiştir.

Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazması bulunan el-Üm önce Bulak'ta basılmış (I-VII, 1321-1326), uzun süre bunun tıpkıbasımları yapılmış, daha sonra çeşitli neşirleri gerçekleştirilmiştir (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-VIII, Kahire 1381/1961, Beyrut 1393/1973; nşr. Mahmûd Matracî, I-VIII,

Beyrut 1413/1993; nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn, I-XV, Beyrut 1996; nşr. Ali Muhammed v.dğr., I-X, Beyrut 1422/2001; nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, I-XI, Mansûre 1422/2001). Bunlar arasında özellikle Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib’in neşri titiz bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Mezhebin temel metni sayılması sebebiyle el-Ümm’ün pek çok ihtisarı yapılmış ve başka çalışmalara da konu olmuştur. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī el-Üm’de yer alan hadisleri tahriç etmiş, ayrıca Şâfiî’nin dayandığı nasları derlemeye çalışmıştır. Şâfiî’nin eserlerini tarayarak onun görüşlerine dayanak teşkil eden âyetleri Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’da toplayan Beyhakī, ardından hadisleri de Maʿrifetü’s-sünen ve’l-âs̱âr’ında bir araya getirmiştir. Emîr Sencer b. Abdullah el-Câvlî el-Ümm’ü yeniden düzenlemiş (Tertîbü Kitâbi’l-Üm), İbnü’l-Lebbân eseri Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’inin konu başlıklarına göre Tertîbü’l-Üm adıyla bablara ayırmışsa da bunu temize çekememiştir. Yûnus b. Bedrân b. Fîrûz el-Cemâl el-Mısrî de el-Ümm’ü ihtisar etmiş, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Sehl el-Fârisî, ʿUyûnü’l-mesâʾil fî nuṣûṣi’ş-Şâfiʿî adıyla bir eser yazmış, İbn Dakīkul‘îd de bunu şerhetmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1188, 1397). el-Ümm’ün Bulak’taki ilk yayımı için yazma nüshalar ve maddî imkân sağlayan Ahmed Bek el-Hüseynî, eserin ibadetlerle ilgili kısmını Şâfiî ulemâsının biyografilerine yer verdiği geniş bir mukaddime ile birlikte Mürşidü’l-enâm li-bürʾi Ümmi’l-İmâm adıyla yirmi dört cilt halinde şerhetmiştir. Ziriklî bu şerhin yazmasının Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunduğunu ve mukaddimesinden faydalandığını kaydeder (el-Aʿlâm, I, 94; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 271). Muhammed Zeynüddin b. Sa‘d, Kahire Üniversitesi’nde Merviyyâtü’l-İmâm eş-Şâfiʿî fî Kitâbi’l-Üm min evvelihî ilâ evveli kitâbi’l-büyûʿ adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1993), Abdülvehhâb b. Ahmed Halîl b. Abdülhamîd’in, Riyad İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi’ne sunduğu el-Ḳavâʿid ve’ḍ-ḍavâbitü’l-fıḳhiyye fî Kitâbi’l-Üm adlı yüksek lisans tezi (1419) daha sonra neşredilmiştir (Riyad 1429/2008).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, neşredenin girişi, I, 13-19, 30-34; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim

Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 260, 261-262; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 7-12, 17, 25; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390/1970, I, 240-241, 246-257; Merverrûzî, Taʿliḳa (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Mekke, ts. (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), I, 110-111, 188; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 97-100; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 200, 431, 448-449; II, 77; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt: el-Esmâʾ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 115, 119, 238; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 76, 217, 238-239; II, 391-393; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 454-468; X, 70; XV, 383-384, 453-460; Safedî, el-Vâfî, II, 176; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 94, 128, 140-141, 161, 231; IV, 9-11, 64; IX, 94; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Halîl İbrâhim Molla Hâtır), Riyad 1992, s. 120, 123; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 26, 29-30, 34; II, 129-130; İbn Hacer el-Askalânî, Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 57, 149-155, 177; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1188, 1397, 1630, 1635; Zekî Mübârek, Iṣlâḥu eşneʿi ḫaṭaʾ fî târîḫi't-teşrîʿi'l-İslâmî: Kitâbü'l-Üm lem yüʾellifhü'ş-Şâfiʿî ve innemâ ellefehü'l-Büveyṭî ve taṣarrafe fîhi'r-Rebîʿ b. Süleymân, Kahire 1934; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950; Seyyid Ahmed Halîl, "Kitâbü'l-Üm li'ş-Şâfiʿî", Tİ, IX, 131-152; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 94; N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, s. 67-104; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 270-271; C. Melchert, "The Meaning of Qâla'l-Shâfi'î in Ninth Century Sources", Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge, 6-10 July 2002 (ed J. Montgomery), Leuven 2004, s. 277-301; Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul 2007, tür.yer.; Hüseyin Vâlî, "Kitâbü'l-Üm ve mâ yuḥîṭu bih", ME, IV (1352), s. 657-688.

Bilal Aybakan

ÜMÂME bint EBÜ’l-ÂS

(أمامة بنت أبي العاص)

Ümâme bint Ebi’l-Âs b. Rebî‘ el-Kureşiyye (ö. 50/670)

Hz. Peygamber’in torunu.

Mekke’de doğdu. Annesi Resûlullah’ın kızı Zeyneb, babası Hz. Hatice’nin kız kardeşi Hâle’nin oğlu Ebü’l-Âs b. Rebî‘dir. Zeyneb, kocası Ebü’l-Âs’ın İslâm’a girmemesi yüzünden Medine’ye hicret edemediği için Ümâme de Mekke’de kalmıştı. Bedir Savaşı’nda müşriklerin safında yer alan Ebü’l-Âs müslümanlara esir düşünce Hz. Peygamber ondan kızını bırakmasını ve Medine’ye hicret etmesine engel olmamasını istedi, bunun üzerine Ümâme annesiyle birlikte hicret etti.

Ümâme 8 (629) yılında annesini, 12 (634) yılında babasını kaybetti. Aynı yıl içinde teyzesi Fâtıma’nın vefatından sonra Hz. Ali ile evlendi. Çünkü Fâtıma, Hz. Ali’ye kendisinden sonra Ümâme ile evlenmesini vasiyet etmişti. Bu evlilikte Ümâme’nin velisi Zübeyr b. Avvâm idi. Zira babası

Ebü’l-Âs da vefat etmeden önce ailesini Zübeyr’e emanet etmişti. Ümâme ile Hz. Ali’nin evlilikleri otuz yıl sürdü. Hz. Ali ölümü sırasında Ümâme’ye Muâviye b. Ebû Süfyân’ın kendisine tâlip olabileceğini söyledi; evlenmek istediği takdirde onunla değil Resûl-i Ekrem’in amcası Hâris’in torunu Mugīre b. Nevfel ile evlenmesini tavsiye etti. Bir rivayete göre de Hz. Ali vefatından önce Mugīre b. Nevfel’i çağırarak Muâviye’nin kendisinden sonra Ümâme ile evlenmesinden endişe duyduğunu belirtmiş ve kendisiyle evlenmesini vasiyet etmiştir. Nitekim Hz. Ali’nin vefatının ardından Muâviye, Medine Valisi Mervân b. Hakem aracılığıyla Ümâme’ye evlenme teklif etti ve mehir olarak 100.000 dinar vereceğini söyledi. Ümâme, Mugīre b. Nevfel’e durumu bildirdikten sonra kabul ettiği takdirde kendisiyle evlenmek istediğini belirtti, bunun üzerine Mugīre, Ümâme’yi Hz. Hasan’dan isteyerek onunla evlendi. Diğer bir rivayete göre ise Muâviye’nin Ümâme’ye evlenme teklifinde bulunacağını duyan Mugīre,

Ümâme’ye haber gönderip kendisine evlenme teklif etmiş, Ümâme de bu teklifi kabul etmiştir (İbn Sa‘d, X, 222). Ümâme’nin Mugīre ile evliliğinden Yahyâ adında bir oğlu olduğu ve bu oğluna nisbetle Ebû Yahyâ künyesiyle anıldığı kaydedilmiştir. Hz. Ali’den de Muhammed isminde bir oğlu doğduğu ve onun Muhammed el-Evsat diye bilindiği nakledilmişse de (Belâzürî, II, 414; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 397) birçok tarihçiye göre Ümâme’nin her iki evliliğinden de çocuğu olmamış, Resûl-i Ekrem’in soyu kızı Fâtıma ile devam etmiştir. Hz. Ali’den sonra Ebü’l-Heyyâc b. Ebû Süfyân ile evlendiği de rivayet edilen Ümâme (İbn Asâkir, XXIX, 75) Muâviye b. Ebû Süfyân’ın hilâfeti döneminde 50 (670) yılı civarında vefat etti.

Resûl-i Ekrem Ümâme’yi çok severdi. Bir defasında onu omuzuna alarak mescide gitmiş, omuzunda iken namaza başlamış, rükû ve secdeye varacağı zaman onu yere bırakmak suretiyle namazı kıldırmış, her rek‘atta bu durum tekrar edilmiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 106; Müslim, “Mesâcid”, 41). Hz. Âişe’den nakledildiğine göre kendisine bir gerdanlık hediye edilen Resûlullah bunu ailesinden en çok sevdiğine vereceğini söylemiş, orada bulunanlar gerdanlığın Hz. Âişe’ye verileceğini düşünürken Resûl-i Ekrem Ümâme’yi çağırarak gerdanlığı onun boynuna takmıştır (Müsned, VI, 101, 260). Yine Hz. Âişe’nin bildirdiğine göre necâşînin gönderdiği bir miktar ziynet eşyası arasındaki Habeşî taşlı altın bir yüzüğü de Hz. Peygamber Ümâme’ye vermiştir (Müsned, VI, 119; Ebû Dâvûd, “Ḫâtem”, 8; İbn Mâce, “Libâs”, 40).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 101, 119, 260; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 201; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, X, 220, 222; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 22, 86; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 414; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XXII, 438-444; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1788-1790; İbn

Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXIX, 75; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 397; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 217-218; Nevevî, Tehẕîb, II, 331; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 335; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1998, IX, 540; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 24-26; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 77.

Ayşe Esra Şahyar

ÜMÂME bint HAMZA

(أمامة بنت حمزة)

Ümâme bint Hazma b. Abdilmuttalib el-Hâşimiyye (ö. 65/685'ten sonra)

Hz. Hamza'nın kızı, sahâbî.

Mekke'de doğdu. Annesi sahâbîlerden Selmâ bint Umeys'tir. Ümmü'l-Fazl künyesiyle anılmış, ismi hakkında farklı rivayetler nakledilmiştir. Vâkıdî onun adını Umâre, Ebû Nuaym ve İbnü's-Seken Fâtıma diye kaydeder. Adının Emetullah veya Ümmü Ebîha olduğunu rivayet edenler de vardır. Umâre ismi, Ebû Umâre künyesiyle anılan Hz. Hamza'nın Umâre adındaki oğlu ile karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Ümâme'nin baba bir kardeşleri Umâre, Âmir ve Ya'lâ, ana bir kardeşleri Abdullah ve Abdurrahman b. Şeddâd'dır. İslâm'ı ne zaman kabul ettiği bilinmeyen Ümâme 7 (629) yılına kadar Mekke'de yaşadı. Hz. Peygamber ve ashabı o yıl umretü'l-kazâ için Mekke'ye gelmişti. Mekke'deki kalma sürelerini tamamlayıp Medine'ye dönmek üzere yola çıktıklarında Ümâme, Resûl-i Ekrem'in peşine takıldı ve kendisini de beraber götürmesini istedi. Bunu gören Hz. Ali Ümâme'yi Hz. Fâtıma'ya verdi, o da onu devesinin mahfesine aldı (Buhârî, "Meġāzî", 43). İbn Sa'd'ın rivayetine göre ise Hz. Ali Resûlullah'a, "Amcamızın kızını müşriklerin elinde bırakıp gidemeyiz" demiş, Resûlullah da Ümâme'nin götürülmesine karşı çıkmamıştır (eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, X, 153).

Umre kafilesi Medine'ye yaklaşınca Ümâme, Uhud Gazvesi'nde şehid düşen babasının mezarı hakkında sorular sormaya başladı. Hassân b. Sâbit onun bu konudaki merakını giderdi ve kendisini teskin etti. O sırada söylediği beyitlerde, "O kız değerli ve şecaat sahibi efendiyi sorup duruyor, kötülükler karşısında erkenden ve hızla yola çıkan cesur kişiyi" diyerek Hz. Hamza'yı methetti; ardından da, "Ona dedim ki ey Ümâme şehitlik rahat ve huzurdur, gafûr olan rabbin rızasına ermektir" dedi (İbn Hacer, el-İṣâbe, VII, 500). Medine'ye vardıklarında Ümâme'nin himayesi konusunda Hz. Ali ile Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Zeyd b. Hârise arasında anlaşmazlık çıktı. Hz. Ali, Ümâme'yi Mekke'den kendisinin getirdiğini, ayrıca onun amcasının

kızı olduğunu, bundan dolayı kendi himayesinde kalması gerektiğini söyledi. Ca‘fer ise Ümâme ile amca çocukları olmaları yanında eşi Esmâ bint Umeys’in onun teyzesi olduğunu söyledi ve Ümâme’nin kendisinin yanında kalmasını istedi. Zeyd de Resûlullah’ın kendisiyle Hamza’yı kardeş ilân ettiğini, bu sebeple Ümâme’nin kardeşinin kızı sayıldığını, onun bakımıyla ilgilenme konusunda önceliği bulunduğunu ileri sürdü. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem teyzenin anne gibi olduğunu belirterek (Buhârî, “Meġāzî”, 43; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 34) Ümâme’nin teyzesinin yanında kalmasını uygun gördü ve onun hidâne hakkını Ca‘fer’e verdi. Daha sonra Hz. Ali, Resûlullah’ın Ümâme ile evlenmesi düşüncesini ona açtı; ancak Hz. Peygamber, Hamza ile sütkardeşi olduklarından Ümâme ile evlenemeyeceğini söyledi (Buhârî, “Şehâdât”, 7; Müslim, “Raḍâʿ”, 11).

Resûl-i Ekrem, Ümâme’yi her zaman koruyup gözetti, kendisine gelen hediyelerden ona da gönderirdi. Ükeydir b. Abdülmelik’ten gelen ipek bir kaftanı Hz. Ali’ye vererek onu başörtüsü olarak kullanmaları için kesip Fâtımalar’a dağıtmasını istedi (Müslim, “Libâs”, 18; İbn Mâce, “Libâs”, 19). Ali de kaftanı hanımı Fâtıma, annesi Fâtıma bint Esed ve Ümâme arasında paylaştırdı (Nevevî, XIV, 51; Süyûtî, V, 128). Hz. Peygamber, Ümâme’yi hanımı Ümmü Seleme’nin oğlu Seleme b. Ebû Seleme ile evlendirdi. Seleme, çocukluğunda annesinin Resûlullah ile evlenmesini istediği için Resûlullah’ın da ona vaktiyle yaptığına böyle karşılık verdiğini söylerdi. Seleme, Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) vefat edince Ümâme, Seleme’nin ağabeyi İbn Ebû Seleme diye tanınan Ömer ile evlendi, ancak kısa bir

süre sonra o da vefat etti. Ümâme bint Hamza’dan hadis kaynaklarına bir rivayet intikal etmiş olup (İbn Hazm, s. 553) bu rivayeti kendisinden anne bir kardeşi olan Abdullah b. Şeddâd nakletmiştir. Abdullah söz konusu rivayette Ümâme’nin âzatlı bir kölesi bulunduğunu, bu köle vefat edince Hz. Peygamber’in onun mirasını kölenin kızı ile Ümâme arasında eşit biçimde paylaştırdığını bildirmiştir (Müsned, VI, 405; İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 7; Dârimî, “Ferâʾiż”, 31).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 405; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, X, 48, 152-154; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 64, 107; İbn Hazm, Esmâˀü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 553; İbn Abdülber enNemerî, el-İstîˁâb (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1995, IV, 505; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 217; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIV, 51; Zehebî, Tecrîdü esmâˀi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 331; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 499-501; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 760; Süyûtî, ed-Dîbâc ˁalâ Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc, Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), V, 128; Kehhâle, Aˁlâ-mü’n-nisâˀ, I, 76.

Ayşe Esra Şahyar

ÜMENÂ

(الأمناء)

Melâmetîler ve ricâlü'l-gayb taifesinin en üstünlerinden bir grubun adı.

Sözlükte "kendisine güvenilen, sözünde duran, başkalarından korkmayan kimse" anlamındaki emîn kelimesinin çoğulu olan ümenâ bazı hadislerde şehidleri ve müezzinleri niteleme bağlamında kullanılmış, âlimler ve dinde anlayış sahipleri peygamberlerin eminleri şeklinde vasıflanmıştır (Müsned, IV, 200; Buhârî, "İʿtiṣâm", 28; Muhâsibî, s. 73). Ümenâyı sûfîler topluluğu içerisinde seçkin bir zümre olarak tanıtan ilk sûfî müelliflerden biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre ümenâ bâtınî hallerini zâhirlerine yansıtmayan, iyiliklerini açıklamayıp kötülüklerini gizlemeyen, ilâhî sırları dile getirmekten kaçınan, dolayısıyla halleri herkes tarafından bilinmeyen Melâmetîler taifesinin büyükleri ve seçkinleridir. Ümenâdan başkasının bu sıfatlara lâyık olması mümkün değildir. Zira onlar Allah'ın farz kıldığı emirleri yerine getiren, yasaklarından kaçınan güçlü iman sahibi kimselerdir. Kendilerini halk içinde gizlediklerinden hallerine dair hiçbir şey bilinemez ve makamları ancak kıyamet günü âşikâr olur.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ümenâ kelimesiyle aynı kökten gelen "emânet" kelimesi arasındaki etimolojik bağlantıdan hareketle ümenânın Allah'ın insana verdiği emanetin (el-Ahzâb 33/72) gerçek sahibi olduğunu söyler ve Hızır'ı eminlerden sayar. Emanet insana teklif ve zorlama şeklinde iki yolla verilmiştir. Teklif edilen emanet sıradan insanlar, zorlama yoluyla verilen ise ümenâ denilen seçkinler içindir. Allah sıradan insanlara emaneti teklif ettiğinde aslı itibariyle haksızlığa ve cehalete meyilli olan insan bu teklifi hemen kabul etmiştir. Gerçekte ona yalnızca teklifte bulunulmuş, bunu kabul etmesi için zorlanmamıştır. Zira insan teklifi kabule zorlansaydı ümenâya yardım edildiği gibi ona da yardım edilmesi gerekirdi. Ümenâ ise emaneti teklifle değil zorla üstlenmiştir. Onlar kendilerine keşf hali galip geldiğinde kendi arzuları doğrultusunda hareket etmemişler, fakat halktan da farklı görünmek istememişlerdir. Onlara, "Size verilen bu emaneti açıklayın ya da gizleyin" denmemiş, kendileri için belirlenen bu sınırda

durduklarından ümenâ diye isimlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre ümenâ birbirinin halini bilmemesi, her birinin diğerini herhangi bir mümin (avam) zannetmesi, diğer ricâlü'l-gayb tabakalarında bulunanlara göre sayıca fazla olmalarından dolayı onlardan ayrılır. Öte yandan İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de yazdığının aksine Fuṣûṣü'l-ḥikem'de ümenânın birbirini tanıdığını söyler ve onları üdebâ adıyla anar. Ümenâya ayrıca ilâhî sırları tevdi konusunda "kendilerine güvenilen evliya" mânasında arâis-i Hak (Hakk'ın gelinleri) gibi isimler de verilmiştir. Fütüvvet ehli ümenâdan kabul edilmiştir. İsmâil Hakkı Bursevî ümenânın ricâlü'l-gayb arasından kırk kişi olduğunu, mârifetullaha vâkıf bulundukları halde bu konuda söz söylemediklerini, söyledikleri takdirde ilâhî sırlara dair emanete hıyanet etmiş kabul edileceklerini, emanetin şeriatın hükümleriyle velâyete dair hikmetler olduğunu, ümenânın ilkinin gereğini yerine getirirken ikincisinden sarfınazar ettiğini belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "emn" md.; Müsned, IV, 200; Muhâsibî, el-Veṣâyâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 73; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 194; X, 70; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 175; a.mlf., el-Fütûḥât, II, 145, 208-210; III, 153-154; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 31; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 225; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 340.

Salih Çift

ÜMEYYE (Benî Ümeyye)

(bk. EMEVÎLER).

ÜMEYYE b. ABDÜŞEMS

(أميّة بن عبد شمس)

Ümeyyetü'l-ekber b. Abdişems b. Abdimenâf b. Kusay (VI. yüzyıl)

Kureyş kabilesinin en önemli iki kolundan biri olan Emevîler'in atası.

Babası Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim'in ikiz kardeşi Abdüşems'tir. Abdüşems'in on iki çocuğu dünyaya gelmiş, Şam'da yerleşen Abdüümeyye ve Nevfel dışında diğer oğulları Mekke'de yaşamış, Abdüşemsoğulları adıyla Kureyş kabilesinin önemli bir kolunu teşkil etmiştir. Genç yaşlarından itibaren Kureyş ileri gelenleri arasında yer aldığı anlaşılan Ümeyye hakkında kaynaklarda mevcut ilk bilgi rifâde ve sikāye görevlerini yürütmesi, komşu ülkelerin hükümdarlarıyla ticarî antlaşmalar yapması sayesinde büyük itibar kazanan amcası Hâşim'in nüfuzunu kıskanarak onu münâfereye (nesep ve şeref konusunda övünme) davet etmesiyle ilgilidir. Münâfere neticesinde yenilen Ümeyye, önceden kararlaştırıldığı şekilde elli deve vermek ve on yıl müddetle Dımaşk'ta ikamet etmek zorunda kaldı. Bu münâferenin İslâm'dan sonra da kendini gösteren Hâşimî-Emevî çekişmesine zemin hazırladığı, iki aile arasında I (VII) ve II. (VIII.) asırlarda devam eden siyasî mücadelenin başlangıcını teşkil ettiği düşünülmektedir. Şarkiyatçıların bu hadiseyle ilgili rivayetlerin sonradan uydurulduğunu iddia etmeleri (Caetani, I, 263) rivayetleri topyekün reddetme gibi yanlış bir anlayışın sonucudur (DİA, XVI, 406). Daha sonra Ümeyye'nin oğlu Harb'in Abdülmuttalib'in emanı altındaki bir yahudi tâcirini öldürtmesi bu rekabeti Kureyş'in diğer bazı kollarını da içine alan ciddi bir gerginliğe dönüştürmüştür.

Mekke'de kumandanlık görevi Ümeyye'nin babası Abdüşems'ten itibaren onun evlâdına geçmişti. Dolayısıyla Kusay'dan intikal eden ve Ukāb adı verilen Kureyş sancağı onların elinde bulunuyordu. Mekke'nin fethine kadar Emevîler'de kalan kumandanlık görevini babasının ardından Ümeyye üstlendi; daha sonra bu görevi oğlu Harb ve onun oğlu Ebû Süfyân yürüttü. Bu durum, İslâmiyet'in başlangıcında

Benî Ümeyye’nin Mekke’nin en güçlü kabilesi olduğunu göstermektedir. Ümeyye’nin, Yemen’i Habeşistanlılar’dan kurtaran Seyf b. Zûyezen’i tebrik için Yemen’e giden Mekke heyetinde bulunmasıyla ilgili haberler de bunu teyit eder. Ümeyye’nin ölüm tarihi bilinmemekle beraber Hz. Muhammed’den daha yaşlı olduğunu ileri süren Kabâs b. Eşyem’in Ebrehe’nin filinin pisliğini ve kölesinin yardımıyla yürüyen ihtiyar Ümeyye’yi gördüğünü söylemesi (Taberî, II, 155) onun uzun bir ömür sürdüğünü ve Hz. Muhammed’in doğduğu yıllara kadar hayatta kaldığını belirtmektedir.

Ümeyye’nin on iki erkek çocuğu dünyaya geldi. Tarihçiler onun oğullarını iki kola ayırmış; Âs, Ebü’l-Âs, Îs, Ebü’l-Îs ve bazı rivayetlerde Uveys adlı oğullarının teşkil ettiği kola A‘yâs adı verilmiştir. A‘yâs’ın anneleri Âmine bint Ebân b. Küleyb’dir. İbn Hazm, A‘yâs arasında Ümeyye’nin Ebû Amr adındaki oğlunu da zikreder. Ebû Amr hakkında farklı rivayetler vardır. Ümeyye’nin Dımaşk’ta sürgünde iken Sufûriye yahudilerinden birinin câriyesiyle ilişki kurduğu ve ondan doğan oğluna Ebû Amr künyesini verdiği, onu nesebine katıp yanında Mekke’ye götürdüğü rivayeti yanında, Ebû Amr’ın Ümeyye’nin sonradan evlât edindiği Zekvân adlı kölesi olduğu da zikredilmiştir (İbn Kuteybe, s. 318-319). Ümeyye ölünce oğlu Ebü’l-Âs annesi Âmine’yi baba bir kardeşi Ebû Amr ile evlendirdi (Câhiliye döneminde yaygın olan bu tür evlilikler Kur’ân-ı Kerîm’de yasaklanmıştır [en-Nisâ 4/2]), bu evlilikten Ebû Muayt dünyaya geldi. A‘yâs’tan Îs ve Uveys dışındakilerin soyu devam etti. Âs neslinin en meşhur simaları Ebû Ühayha diye tanınan ve Hz. Peygamber’in azılı düşmanlarından olan Saîd, ilk müslümanlar arasında yer alan oğlu Hâlid, Hz. Osman’ın Kûfe valisi Saîd ve onun oğlu Amr’dır. Ebü’l-Âs’ın nesli, oğullarından Hakem vasıtasıyla Emevîler’in dördüncü halifesi Mervân’ın soyu ve diğer oğlu Affân vasıtasıyla Hz. Osman ve soyu olmak üzere iki kola ayrıldı. Mervân b. Hakem’e nisbetle Mervânîler diye adlandırılan kol I. Mervân’la birlikte halifelik görevini üstlendi ve kendisinden sonraki Emevî halifelerinin tamamı onun soyundan geldi. Ayrıca bu kol, Endülüs Emevî Devleti’ni kurmak suretiyle İslâm tarihine damgasını vuran birkaç hânedan arasına girdi. Diğer taraftan Hz. Osman evlâdından birçoğu da Emevîler zamanında önemli görevler üstlendi. Ümeyye’nin oğlu Ebü’l-Îs’in nesli Esîd’in oğulları vasıtasıyla devam etti. Bunların en meşhuru, Resûl-i Ekrem tarafından Mekke fethinin ardından Mekke valiliğine tayin edilen Attâb ve

kardeşi Ebü'ş-Şevârib Hâlid'dir. Ebû Amr'ın nesli oğlu Ebû Muayt'ın oğullarıyla sürdü. Resûlullah'ın azılı düşmanlarından Ukbe b. Ebû Muayt, Hudeybiye Antlaşması'nın ardından İslâm'ı kabul edip Medine'ye hicret eden tek Kureyşli kadın olan kızı Ümmü Külsûm, Hz. Osman zamanında Kûfe valiliği yapan oğlu Velîd ve onun neslinden gelen şair Ebû Katîfe bu kolun tanınmış simalarıdır. Ukbe'nin neslinden gelenlerin neredeyse tamamı fetihlerden sonra Irak'ta ve el-Cezîre'de yerleşti.

Tarihçiler, Ümeyye b. Abdüşems'in Eme bint Ebû Hemheme b. Abdüluzzâ adlı hanımından olan çocukları Harb, Ebû Harb, Süfyân, Ebû Süfyân'ın ve Lahm kabilesine mensup hanımından doğan Amr'ın teşkil ettiği kola, Ukâz savaşında kardeşleri Harb'in yanında aslan gibi savaştıklarından dolayı "Anâbis" (aslanlar) adını vermiştir (a.g.e., s. 73). Anâbis'in en meşhur kolu babasının ölümünden sonra kıyâde görevini üstlenen Harb'in neslidir. Harb'in oğlu Ebû Süfyân, Bedir Savaşı'nın ardından Mekke liderliğini üzerine aldı ve bu görevini şehrin fethine kadar sürdürdü. Kur'ân-ı Kerîm'de "hammâlete'l-hatab" diye nitelendirilen (Tebbet 111/4) Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl de onun kızıdır. Ebû Süfyân'ın oğlu Muâviye, Emevîler Devleti'ni kurdu. Kendisinden sonra halifelik oğlu I. Yezîd'e ve torunu II. Muâviye'ye kaldı. Daha sonra Mervânîler'in atası I. Mervân'a geçti. Emevî ailesinin büyük kısmı Şam'a, bazı kolları ise Irak, el-Cezîre, Mısır ve İran'a yerleşti. Abbâsî-Emevî mücadelesi bir intikama dönüşünce Emevîler'in yıkılışının ardından aileden çok sayıda kişi ortadan kaldırıldı. Hayatta kalmayı başarıp Endülüs'e geçen Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm, Endülüs Emevî Devleti'ni kurdu. II. Mervân'ın kardeşlerinden birinin oğlu olan Arap tarihçisi ve edibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin dedesinin de kaçmayı başaran Emevîler arasında bulunduğu zikredilmektedir. Câhiz'in Risâle fî Benî Ümeyye ve Kāsım b. Asbağ'ın Fežâʾilü Benî Ümeyye adlı eserlerinden bahsedilmektedir (DİA, VII, 22; XXIV, 541).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 37-54; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 98-151; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 398, 456; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 72-73, 112, 318-319; Belâzürî, Ensâb, V, 7-21; VI, 39-55, 67-78, 95-98; IX, 339-353, 367-386; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 155, 252-254; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 54, 73-83; İbn Hazm, Cemhere, s. 78-115; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 209-211; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 308-309; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 263; G. Levi Della Vida, "Ümeyye", İA, XIII, 99-100; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Umayya b. ʿAbd Shams", EI² (Fr.), X, 904-905; Ramazan Şeşen, "Câhiz", DİA, VII, 22; İbrahim Sarıçam, "Hâşim b. Abdümenâf", a.e., XVI, 406; Mehmet Görmez, "Kāsım b. Asbağ", a.e., XXIV, 541.

İsmail Yiğit

ÜMEYYE CAMİİ

(bk. EMEVİYYE CAMİİ).

ÜMEYYE b. EBÜ’s-SALT

(أميّة بن ابي الصلت)

Ebü’l-Kāsım (Ebû Osmân) Ümeyye b. Ebi’s-Salt Abdillâh b. Ebî Rebîa b. Avf es-Sekafî (ö. 8/630 [?])

Hikmetli sözleriyle tanınan Arap şairi.

Milâdî VI. yüzyılın sonlarında Sakīf kabilesine mensup kültürlü bir ailenin çocuğu olarak Tâif’te doğdu ve burada yaşadı. Babası ve iki oğlu Kāsım ile Rebîa da şairdir. Ayrıca Vehb, Amr ve Hakem adlı üç oğlunun daha bulunduğu, bu sebeple Ebü’l-Hakem künyesiyle de anıldığı kaydedilir. Annesi Rukayye, Kureyş kabilesinden Abdüşems b. Abdümenâf’ın kızıdır. Ümeyye’nin Fâria adındaki kız kardeşi Hz. Peygamber’e onunla ilgili bilgiler nakleder, şiirlerini okurdu. Hayatına dair sınırlı bilgiler daha çok ilmî şahsiyeti, bilgeliği ve şiirleriyle ilgilidir. Çağdaşlarına, hatta daha eski şairlere nisbetle bir dereceye kadar şehirli sayılan, Tevrat ve İncil okuyan, dolayısıyla semavî kitaplar ve dinler hakkında bilgisi olan, şiirlerinde dinî konulara da yer veren nâdir şairlerden biridir. Putperestliği reddetmiş, içkiyi bırakmış ve Hanîf dinini benimsemişti. Dolayısıyla Allah’ın varlığına inanmakla birlikte ibadet konusunda belirli farzları uygulamak durumunda değildi. Oruç tutar, zühd ve takvâ nişanesi olarak ruhban elbisesi giyerdi. Mekke’de ilk defa “bismike’llāhümme” ifadesini kullanmıştır. Büyük ihtimalle Resûl-i Ekrem’in hadislerini de rivayet ediyordu (İbn Hişâm, III, 357; Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî, s. 49).

Ümeyye ticaretle uğraşır, sık sık Suriye ve Yemen’e seyahat ederdi. Bu arada Bahreyn’e de gitmiş ve orada sekiz yıl kalmıştı. Bu sebeple Araplar arasında seyahatleriyle

tanınan bir tâcir, âlim ve râvi idi. Şiirleri de Arap nesepleri konusunda önemli bir kaynak sayılıyor, kadîm şiir ve ahbâr rivayetinin yanı sıra hikmetli söz ve vecîzeleriyle anılan bir Arap filozofu gibi kabul ediliyordu (Seâlibî, s. 642). Şiirlerinde kullandığı bazı kelimelerden hareketle

Süryânîce bildiği nakledilmiştir (Behcet Abdülgafûr, s. 49). Câhiz'e göre Câhiliye devrinde Sakīf kabilesinin yetiştirdiği Arap dâhileri arasında Ümeyye gibi biri daha bilinmemektedir; bundan dolayı peygamberlik iddiasında bulunmayı dahi düşünmüştür (Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 320). Kutsal kitaplarda geleceği haber verilen peygamberin kendisinin olmasını beklerken risâletin Hz. Muhammed'e verilmesini kıskanarak ona inanmadı, kendisine ve İslâm'a karşı düşmanca bir tavır içine girdi, hatta Resûl-i Ekrem'i münazaraya davet etti. Bu sebeple genelde Bel'am b. Bâûrâ için indiği kabul edilen A'râf sûresindeki âyetlerin (7/175-176) Ümeyye b. Ebü's-Salt hakkında nâzil olduğunu söyleyen âlimler de vardır (Taberî, IX, 162-163, 165). Ümeyye, Bedir Savaşı'nda bazı yakınlarının öldürülmesinin de etkisiyle Resûlullah'a ve İslâm'a karşı bir cephe oluşturan putperest Kureyşliler'in safında yer aldı. Onun, Mekke'nin önde gelen tâcirlerinden yakın dostu Abdullah b. Cüd'ân'ı öven şiiriyle Bedir'de ölen müşrikler için söylediği mersiyesi meşhurdur. Hz. Peygamber bu mersiyenin rivayetini menetmişti (İbn Hişâm, II, 30-32; İA, XIII, 100). Hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşamış olan Ümeyye muhadramûndan kabul edilmişse de bunun için Müslümanlığı şart koşan bazı âlimlere göre bu gruptan sayılmamıştır. Ölümüyle ilgili çeşitli menkıbeler anlatılmakta ve farklı tarihler verilmekteyse de daha çok 8 (630) veya 10 (632) yılları üzerinde durulmuş, Sakīf kabilesi mensupları müslüman olmadan önce Tâif'in kuşatıldığı 8 (630) yılında Tâif'te öldüğüne dair rivayet daha kuvvetli görülmüştür.

Ümeyye şair olarak çok eskiden beri büyük takdir görmüştür. Emevî devri şairlerinden Kümeyt el-Esedî diğer bedevî şairlerini de kastederek Ümeyye'nin kendileri gibi şiir söylediğini, fakat kendilerinin onun gibi söyleyemediklerini ifade etmiş ve Ümeyye'nin en büyük bedevî şairi olduğunu söylemiştir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya göre Araplar şehirli şairler arasında en önemli şairlerin Medineliler'den çıktığı, daha sonra Abdülkays ve ardından Sakīf kabilesi şairlerinin geldiği, Sakīf'in en kudretli şairinin de Ümeyye b. Ebü's-Salt olduğu kanaatinde birleşmişlerdir. Ümeyye'nin şiirlerinden kalan ve ona nisbet edilen parçalara bakarak böyle bir değerlendirmeyi benimsemek güçtür. Onun şiirlerini dil ve üslûp açısından eleştiren Ömer Ferruh bunların doğal olmayıp tekellüfle yazıldığını, kurgusu zayıf, lafızları yerine oturmamış, parlaklığı bulunmayan şiirler olduğunu ileri sürmüştür (Târîḫu'l-edeb, I, 217).

Ümeyye’ye ait şiirlerin büyük bir kısmı çok erken devirde kaybolmuştur. Aḫbâru Ümeyye’nin yazarı Zübeyr b. Bekkâr’ın Medâinî’den naklettiğine göre Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) Ümeyye’nin şiirlerini bilenlerin kalmadığından yakınmıştır. Ancak Vehb b. Cerîr (ö. 206/821) babasının Ümeyye’nin 300 kasidesini derlediğini söylediği gibi Ümeyye’ye nisbet edilen parçaları naklederken kullandığı ifadelerden İbn Hişâm’ın (ö. 218/833) elinde de böyle bir derlemenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Muhammed b. Habîb (ö. 245/860) Ümeyye’nin divanını şerhetmiş, Abdülkādir el-Bağdâdî fazla tanınmayan bu divan ve şerhten yararlanmıştır (Ḫizânetü’l-edeb, I, 245, 247-253; VI, 113; IX, 135). Büyük ihtimalle Zübeyr b. Bekkâr da şairin o güne kadar gelen şiirlerini biliyordu; ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır. Ümeyye’nin şiirlerini bir araya getirmeye çalışan Friedrich Schulthess de adı geçen eserlerin hiçbirini bulamamış; sadece dil, edebiyat, tarih ve biyografi kaynaklarında dağınık halde bulunabilen, bir kısmı şüpheli isnatlarla veya farklı rivayetlerle intikal etmiş olan parçaları toplamıştır (Orientalische Studien, s. 78-89; Umajja ibn Abis Salt, tür.yer.). Schulthess, çalışmasında 569 beyitten oluşan seksen üç parçayı Almanca tercümeleriyle birlikte vermiştir. Eserdeki şiirlerin büyük kısmı uzun kasidelerden kalmış bir veya iki beyitlik parçalardır; yalnız yedi şiir yirmi beyitten fazla olup bunlardan üçü kırk elli beyitlik kasidelerdir. E. Power bu parçalara bazı ilâveler yapmıştır (bk. bibl.). Beşir Yemut, Ümeyye’den kalan ve bir kısmı Schulthess’lun derledikleri arasında bulunmayan şiirleri bir divan halinde yayımlamıştır (Beyrut 1352/1934). Daha sonra divan Muhammed el-Merzûkī (Tunus 1973, 1974), Abdülhafîz es-Setalî (Şiʿru Ümeyye b. Ebi’ṣ-Ṣalt, Kahire 1964, Dımaşk 1974), Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî (Ümeyye b. Ebî’ṣ-Ṣalt: Ḥayatühû ve şiʿruh, Bağdad 1975), Seyfeddin el-Kâtib ve Ahmed İsâm el-Kâtib (şerhiyle birlikte, Beyrut 1980) tarafından neşredilmiştir. Nâşirlerden Behcet Abdülgafûr kendi neşrinde 645 beyit topladığını söylemekte, Muhammed el-Merzûkī neşrinde ise 1400 beyit yer almaktadır (Ümeyyetü’bnü Ebi’ṣ-Ṣalt, s. 397). Ayrıca Muhammed Azîz Şems, Ümeyye’nin “Dâliyye” kasidesini yayımlamıştır (bk. bibl.). Çeşitli kaynaklarda Ümeyye’ye nisbet edilen şiirlerdeki bir başka problem de bu parçaların bir kısmının orijinalliklerini koruyup korumadığı, hatta bazılarının ona aidiyeti konusunda farklı görüşlerin bulunmasıdır. Bu tür şüpheler hayli eski olaylara dayanmaktadır. Meselâ Nâbiga el-Caʿdî (ö. 65/ 685 [?]) daha hayatta iken bir kasidesinin

Ümeyye’ye nisbet edildiğini görmüştü (İA, XIII, 101). İbn Hişâm’ın, İbn İshak’tan naklettiği Ümeyye’ye ait parçaları verirken yaptığı isnad ve rivayet düzeltmeleri II. (VIII.) yüzyılda başkalarına ait şiirlerin Ümeyye’ye, ona ait olanların da başkalarına izâfe edildiğini ve bazı şiirlerinin bozulmuş rivayetlerden meydana geldiğini göstermektedir.

Ümeyye’nin mevcut şiirleri konuları bakımından iki gruba ayrılabilir. Birincisi eski Arap şiirinin geleneksel özelliklerini taşıyan medih, risâ, fahr gibi konulara dair olanlardır. İkinci grubu âlemleri yaratan tek Allah inancının telkinini, yerin ve göğün yaratılışını, melekler, hesap günü, cennet ve cehennem, zühd, dünyaya değer vermeme, semavî kitaplarda geçen Âd ve Semûd kavimlerinin âkıbetlerini, tûfan olayını, ayrıca Hz. Nûh, İbrâhim, İshak, Yûsuf, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman gibi peygamber kıssalarını konu edinen şiirler teşkil etmektedir. Bu arada mev‘ize ve öğüt şeklindeki parçalarda fabl türü bazı şiirler de bulunmaktadır. Ümeyye’nin şiirlerinde Araplar’ca bilinmeyen bazı İbrânîce ve Ârâmîce kelimeler kullanması eski dilcilerin dikkatini çekmiş, bu sebeple onun şiirleri lugat ve gramer âlimleri tarafından şahit olarak fazla kullanılmamıştır. Bu durum çeşitli iddiaların ortaya atılmasına yol açmış, Ümeyye’nin söz konusu şiirleri Kur’an’ın kaynaklarından biri olarak görülmek istenmiş (meselâ bk. Huart, IV [1904], s. 125 vd.), ancak bu iddialar reddedilmiştir (Andrae, s. 48 vd.). Bunların, Kur’an’daki kıssalara dair kıssacıların uydurup ilk müfessirlerin naklettiği, bu sebeple daha I. (VII.) yüzyılda Ümeyye’nin şiirlerine katılmış parçalar olması gerektiği ifade edilmiştir (Brockelmann, I, 56). Bu şiirlerin Ümeyye’ye nisbet edilmesi sebepsiz değildir. Hanîfler içinde yer alan şairin aynı zamanda Kur’an’ı ilk okuyanlardan olduğu, putlara tapmayı reddettiği, hatta onun şiirlerini Hz. Peygamber’in İslâm’a çok yakın bulduğu ve hikmetli sözlerini hitabelerinde zikrettiği söylenmiştir. Şerîd b. Süveyd’in Resûl-i Ekrem’e

okuduğu Ümeyye’ye ait beyit sayısının 100’e ulaştığı kaydedilir. İslâm’ın gelişinden yirmi yıl sonra ölen Ümeyye, âhirete ve dinî konulara yer verdiği şiirlerinin bir kısmını muhtemelen son zamanlarında yazmıştır. Onun bu tür şiirleri diğer bazı şiirlerin kendisine nisbet edilmesinde ve kendisine din ve âhiret şairi denilmesinde etkili olmuştur. Bu şiirleri sebebiyle Hz. Peygamber’in Ümeyye hakkında, “Şiirleri iman etti ama kalbi inkârdadır” dediği rivayet edilmiştir (Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 249). G. Meloni,

Ümeyye'nin Hz. Peygamber'in geleceğini haber verenlerden biri olduğuna dair "Un Precursore di Maometto: Umayya figlio D'Abu's-salt" başlıklı bir makale yazmıştır (Rivista Storica-Critica delle Scienze teologiche, I [Hardcover/İtalian 1905], s. 592-607).

BİBLİYOGRAFYA

Asmaî, Fuḥûletü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Ch. C. Torrey, ZDMG, LXV [1911] içinde), s. 500; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 14, 47, 58, 60, 65, 227, 242, 536, 675; II, 30-33, 112; III, 357; Cumahî, Fuḥûlü'ş- şuʿarâʾ, I, 259-262; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 320-326; III, 510-511; IV, 196-197; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 369-372; İbn Dâvûd ez-Zâhirî, ez-Zehre (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Nûrî Hammûdî el-Kaysî), Bağdad 1395/ 1975, II, 22-27, 29-31, 83; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/ 1995, IX, 162-163, 165; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1963, IV, 120-133; İbn Cinnî, el-Mübhic fî tefsîri esmâʾi şuʿarâʾi'l-ḥamâse (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk-Beyrut 1407/1987, s. 204-208; Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 602-603, 642; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 239-242; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 362 vd.; Abdülkādir el-Bağdâdî, H̱izânetü'l-edeb, I, 245, 247-253; VI, 113; IX, 135; ayrıca bk. tür.yer.; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye, Beyrut 1890, s. 219-237; F. Schulthess, "Umajja Ibn Abis Salt", Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern (ed. C. Bezold), Gieszen 1906, s. 78-89; a.mlf., Umajja Ibn Abis Salt, die unter sinem Namen ueberlieferten Gedichtfragmente, Leipzig 1911; T. Andrae, Die Enistehung des Islâms und das Christentum, Upsala 1926, s. 48 vd.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 55 vd.; R. Blachére, Historie de la littérature Arabe, Paris 1964, II, 304-306; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 394-397; Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî, Ümeyyetü'bnü Ebi'ṣ-Ṣalt, Bağdad 1975, s. 49, 397, ayrıca bk. tür.yer.; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 216-219; E. Power, "The Poems of Umayya b. Abi'l-Salt", MUSJ, I (1906), s. 197-222; V (1912), s. 145-195; Cl. Huart, "Une nouvelle source du Qorān", JA, X.

seri: IV (1904), s. 125-167; M. Azîz Şems, “Dâliyyetü Ümeyye b. Ebi’ṣ-Ṣalt”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Hindî, VIII/1-2, Aligarh 1403/1983, s. 326-337; Nihad M. Çetin, “Ümeyye”, İA, XIII, 100-102; J. E. Montgomery, “Umayya b. Abi’l-Ṣalt”, EI^2 (İng), X, 839.

Zülfikar Tüccar

ÜMEYYE b. HALEF

(أميّة بن خلف)

Ebû Safvân Ümeyye b. Halef b. Vehb el-Kureşî el-Cumahî (ö. 2/624)

Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından biri.

Kureyş'in önemli kollarından Benî Cumah'a mensuptur. İslâmiyet'in zuhuru sırasında kardeşi Übey b. Halef gibi Mekke'nin ileri gelenleri arasında bulunuyordu. Mekke müşriklerinin, "Ne olurdu bu Kur'an Ümeyye b. Halef, Mes'ûd b. Amr, Kinâne b. Abdüyâlîl ya da Mes'ûd b. Muttalib'e inseydi!" şeklindeki sözleri onun toplumdaki itibarlı konumuna işaret etmektedir (Belâzürî, I, 150-151). Ümeyye, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek amacıyla müşrik liderleri tarafından girişilen teşebbüslerin hepsinde kardeşiyle birlikte yer aldı. Nitekim farklı zamanlarda Resûl-i Ekrem'in amcası Ebû Tâlib'in yanına farklı zamanlarda giderek yeğenini bu davadan vazgeçirmesini isteyen Kureyş heyeti içerisinde de bulundu. Resûlullah'a Safâ tepesini altın yaparak bir mûcize gösterirse iman edeceklerini söyleyen müşrikler arasında o da vardı.

Bir gün Hz. Peygamber, Kâbe civarında namaz kılarken içlerinde Ümeyye b. Halef'in de olduğu müşrikler onunla alay etmeye başladılar. Ebû Cehil'in teşvikiyle Ukbe b. Ebû Muayt, yeni doğuran bir devenin etenesini (döl eşi, meşime) ve diğer artıklarını getirip secdeye vardığı sırada Resûlullah'ın üzerine attı. Buna karşılık Resûl-i Ekrem şöyle dedi: "Allahım! Bu Kureyşliler'in bana yaptıklarını sana arzediyorum. Ebû Cehil b. Hişâm'ı, Utbe b. Rebîa'yı, Şeybe b. Rebîa'yı, Ukbe b. Ebû Muayt'ı, Ümeyye b. Halef'i sana havale ediyorum" (Buhârî, "Cizye", 21). Kâfirûn sûresinin Ümeyye b. Halef, Esved b. Muttalib, Velîd b. Mugīre ve Âs b. Vâil'in Kâbe'yi tavaf etmekte olan Resûlullah'a, "Ey Muhammed! Biz senin taptığına tapalım, sen de bizim taptığımıza tap, seninle ortaklık yapalım" demeleri üzerine indiği bildirilmektedir (İbn Kesîr, IV, 221). Hz. Peygamber'in müslüman olmalarını istediği Utbe b. Rebîa, Ebû Cehil, Abbas b. Abdülmuttalib ve Ümeyye ile konuştuğu bir sırada yanına gelen

âmâ İbn Ümmü Mektûm ile ilgilenememesi üzerine Abese sûresinin nâzil olduğuna, Hümeze sûresinin de Resûl-i Ekrem'in ardından kaş göz işaretleriyle alay etmeleri yüzünden Cemîl b. Âmir, Ahnes b. Şerîk, Velîd b. Mugīre veya Ümeyye b. Halef hakkında indiğine dair rivayetler vardır. Yine Leyl sûresinin, müslüman köleleri satın alıp âzat etmek suretiyle servetini Allah yolunda harcayan Hz. Ebû Bekir ile cimrilik yaparak malını ihtiyaç sahiplerinden esirgeyen Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu bildirilmektedir. Ümeyye b. Halef, kölesi Bilâl-i Habeşî'yi İslâm'ı kabul ettiği için kızgın güneş altında yatırır, büyük bir kaya parçasını göğsünün üzerine koydurur, İslâmiyet'ten vazgeçerek Lât ve Uzzâ'ya tapmaya zorlardı. İşkence gören müslümanların simgesi haline gelen Bilâl acılar içinde kıvranırken, "Allah birdir, Allah birdir" demekten geri durmamıştır.

Hicretten hemen önce Hz. Peygamber'in öldürülmesine karar verilen Dârünnedve'deki toplantıya katılan ve hicret esnasında sığındığı Sevr mağarasının önüne kadar giden müşriklerin arasında bulunan Ümeyye, Resûl-i Ekrem'e ve müslümanlara karşı olan düşmanlığını hicretten sonra da sürdürdü. Resûlullah, Buvât Gazvesi'ni Ümeyye'nin emrindeki 100 kişilik bir muhafız birliğinin himayesinde 2500 deveden oluşan Kureyş kervanının geçişini engellemek için düzenlemişti (Rebîülevvel 2 / Eylül 623). Bedir Gazvesi'nde öldürülen Ümeyye b. Halef'in yaşlılığını ve şişmanlığını öne sürüp bu savaşa katılmak istemediği, ancak Ukbe b. Ebû Muayt'ın onu korkaklıkla itham ederek kadına benzetmesi üzerine katılmak zorunda kaldığı bildirilir. Hz. Peygamber'in kendisini öldüreceğine dair sözünü duyduğu ve onun sözlerinin hep doğru çıktığını bildiği için bu savaşta yer almaktan kaçındığı da nakledilmektedir (Buhârî, "Menâḳıb", 25; Vâkıdî, s. 61). Ümeyye'nin Bedir Gazvesi'ne sebebiyet veren Kureyş kervanına 2000 miskal altınla iştirak ettiği ve savaş hazırlıkları sırasında önemli katkıda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim müşrik ordusuna katılanlara yol boyunca ziyafetler verilirken Ümeyye de bu amaçla Usfân'da dokuz deve kestirdi (İbn Kesîr, V, 64). Savaşın müslümanların lehine geliştiğini gören Ümeyye, elinde birkaç zırhla gördüğü eski dostu Abdurrahman b. Avf'a kendisini ve yanındaki oğlu Ali'yi esir almasının elindeki zırhlardan daha iyi olacağını ima ederek âdeta kendini esir aldırmıştı. Ancak Bilâl-i Habeşî onu görünce, "İşte küfrün başı! Eğer o kurtulursa ben ölürüm" diyerek ona hücum etti. Bilâl'in bağırmasıyla

Ümeyye’nin etrafını saran müslümanlar kendisini ve oğlunu öldürdüler. Oğlu Ali’yi Ammâr b. Yâsir’in katlettiği bildirilirken

Ümeyye’yi kimin öldürdüğü hakkında farklı rivayetler vardır. Oğlu Safvân, Tâif Seferi dönüşü müslüman olmuştur. Safvân’ın oğlu Abdullah da Kureyş eşrafından olup cömertliği ve üstün zekâsıyla tanınan bir tâbiîdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, s. 56, 61, 91, 92, 111, 112; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 631, 632, 638-639, 713; ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 66, 72, 102, 112, 117, 120; İbn Habîb, el-Muḥabber, 140, 160, 162, 174; Belâzürî, Ensâb, I, 150-151, 308; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 337, 371, 437-438, 451-453, 456-457; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 221-226; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: el-Meġāzî, s. 51, 59, 60, 62, 63, 73, 74, 105, 126, 330; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1417/ 1997, II, 208; IV, 114, 216, 221-222, 259, 268; V, 60-64, 132-134; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), IV, 44, 51, 96, 97, 125; V, 119, 120; VI, 142, 159; Sa‘d Yûsuf Mahmûd Ebû Azîz, Ricâl ve nisâ˒ mübeşşerûne bi’n-nâr enzelallāhü fîhim Ḳur˒ân, Kahire, ts. (Mektebetü’t-Tevfîkıyye), s. 250-259; M. Ali Kapar, Hz. Muhammed’in Müşriklerle Münasebetleri, Konya 1993, s. 118, 124, 181; M. Muranyi, “Umayya b. Khalaf”, EI² (İng.), X, 839-840.

Mehmet Bahaüddin Varol

ÜMİT

(bk. RECÂ).

ÜMİTSİZLİK

(bk. YEİS).

ÜMMEHÂT-i SÜFLİYYE

(الأمّهات السفليّة)

Tabii varlıkların ilkesi sayılan dört madde için kullanılan felsefe terimi

(bk. ANÂSIR-ı ERBAA).

ÜMMEHÂTÜ’l-MÜ’MİNÎN

(أمّهات المؤمنين)

Hz. Peygamber’in hanımları için kullanılan bir tabir.

“Müminlerin anneleri” demektir. Bu tabir, “Peygamber müminlere kendi canlarından daha yakındır, onun hanımları ise müminlerin anneleridir” âyetine dayanmaktadır (el-Ahzâb 33/6). Ümmehâtü’l-mü’minîn yanında “ezvâc-ı tâhirât” tabiri de kullanılır. Resûlullah on bir kadınla evlenmiştir. Bunlar evlilik sırasına göre şöylece sıralanabilir: Hatice (Hadîce) bint Huveylid: Hz. Peygamber’in ilk hanımı olup İbrâhim dışındaki bütün çocuklarının annesidir. Resûl-i Ekrem Hatice ile evli iken başka bir kadınla evlenmedi. Hicretten üç yıl kadar önce 10 Ramazan’da (19 Nisan 620) Mekke’de vefat etti. Sevde bint Zem‘a: Resûlullah kendisiyle evlendiği sırada elli yaşında beş çocuklu dul bir kadındı. Hz. Peygamber’in küçük yaştaki kızları Ümmü Külsûm ile Fâtıma’ya baktı. Hz. Âişe ile evleninceye kadar Resûl-i Ekrem’in tek eşi olarak kaldı. 23 (644) yılında Medine’de vefat etti. Âişe bint Ebû Bekir: Nikâhları hicretten önce kıyıldı, ancak evlilikleri 2. yılın Şevval ayında (Nisan 624) gerçekleşti. Resûlullah onun kolları arasında vefat etti ve odasına defnedildi. 17 Ramazan 58 (14 Temmuz 678) tarihinde Medine’de vefat etti. Hafsa bint Ömer: Kocası Huneys b. Huzâfe’nin Bedir Gazvesi’nden dönüşte hastalanıp Medine’de vefat etmesinden sonra Resûlullah kendisiyle evlendi (Şâban 3 / Ocak 625). Okuma yazma bilen çok az sayıdaki hanımlardan biriydi. 45 (665) yılı civarında Medine’de vefat etti. Zeyneb bint Huzeyme: Âmir b. Sa‘saa kabilesiyle müslümanlar arasında bozulan ilişkileri düzeltmek isteyen Hz. Peygamber, bu kabileden olan ve ikinci eşi Bedir Gazvesi’nde şehid düşen Zeyneb ile Ramazan 3 (Şubat-Mart 625) tarihinde evlendi; ancak Zeyneb kısa bir süre sonra vefat etti (Rebîülâhir 4 / Eylül 625). Ümmü Seleme Hind bint Ebû Ümeyye: İlk müslümanlardan ve Habeşistan muhacirlerindendir. Kocası Ebû Seleme, Uhud Gazvesi’nde aldığı yara sebebiyle öldükten sonra Resûl-i Ekrem kendisini 4. yılın Şevval ayında (Mart 626) nikâhladı ve Ümmü Seleme onun en son ölen eşi olarak 62’de (681) seksen dört yaşında iken Medine’de vefat etti. Zeyneb bint Cahş: Resûlullah’ın evlâtlığı Zeyd b.

Hârise kendisini boşadıktan sonra Hz. Peygamber'e nikâhlandığı (Zilkade 5 / Nisan 627) Kur'an'da bildirilmiştir (el-Ahzâb 33/37). 20 (641) yılında vefat etti. Resûl-i Ekrem'den sonra ölen ilk hanımıdır. Cüveyriye bint Hâris: Benî Mustalik̡ kabilesinden olup bu kabileyle yapılan savaşta kocası ölmüş, kendisi de esir düşmüştü. Fidyesinin ödenmesi hususunda yardım istediği Resûlullah'ın teklifi üzerine onunla evlendi (5/627). 56 yılı Rebîülevvelinde (Şubat 676 veya 50/ 670) Medine'de vefat etti. Safiyye bint Huyey: Medine'den sürüldükten sonra Hayber'e yerleşen Benî Nadîr'in reisi Huyey'in kızıdır. Hayber'in fethi sırasında kocası ölmüş, kendisi de esir alınmıştı. Hz. Peygamber savaştan sonra onu nikâhladı (7/628). 50 yılı Ramazanında (Ekim 670) veya 52'de (672) Medine'de vefat etti. Ümmü Habîbe Remle bint Ebû Süfyân: Habeşistan muhacirlerindendir. Kocası orada din değiştirip ölünce kendisi dul kaldı ve Resûl-i Ekrem'in Habeşistan'a gönderdiği bir elçi vasıtasıyla kendisine nikâhlanıp Medine'ye getirildi (Zilkade 7 / Mart 629). 44 (664) yılında Medine'de vefat etti. Meymûne bint Hâris: Resûlullah'ın en son evlendiği kadındır. Umretü'l-kazâ sırasında Mekke'de Hz. Peygamber onu kendisine nikâhladı; ancak Mekkeliler müslümanların üç gün içinde şehri terketmesini istediklerinden zifafları Mekke'den Medine'ye dönüş yolunda Serif'te gerçekleşti (Zilkade 7 / Mart 629). 51'de (671) vefat etti. Hz. Peygamber'in tâlip olup sonra nikâh kıymaktan vazgeçtiği veya nikâhladığı halde beraber olmadığı kadınlar da vardır. Bunların adları ve sayılarıyla ilgili muhtelif rivayetler bulunmakta (Abdürrezzâk es-San'ânî, VII, 490), Fâtıma bint Dahhâk ile Esmâ bint Nu'mân dışındakilere dair nakillerin kesinlik kazanmadığı belirtilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 218-219); ayrılık sebepleri hakkında da farklı bilgiler verilmektedir (Buhârî, "Ṭalâḳ", 3).

Resûl-i Ekrem'in iki câriyesinden ilki Reyhâne bint Şem'ûn'dur. Benî Kurayza muhasarasında esir olarak Resûlullah'ın payına düştü. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber onunla evlendiği için özgürlüğüne kavuştuğu, bazı kaynaklarda ise câriye olarak kalmayı tercih ettiği bildirilmektedir. Vedâ haccından kısa bir süre sonra vefat etti (10/632). İkinci câriyesi Mâriye'dir. Bizans'ın İskenderiye valisi ve Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ'nın Resûl-i Ekrem'e gönderdiği hediyeler arasında bulunan hıristiyan bir câriye idi. Zilhicce 8'de (Nisan 630) İbrâhim'i dünyaya getirdi. Hz. Ömer döneminde Medine'de vefat etti (16/637). Bunların dışında Zeyneb bint Cahş'ın Resûlullah'a ömrünün son günlerinde hediye ettiği Nefîse ile

adı bilinmeyen bir câriyeden bahsedilmekteyse de meşhur olan rivayete göre Resûlullah'ın iki câriyesi vardı. Resûl-i Ekrem'in vefatı sırasında Hz. Hatice ile Zeyneb bint Huzeyme dışındaki dokuz hanımı ve Mâriye hayattaydı. Hatice yirmi beş yıl ile en uzun süreli, Zeyneb ise birkaç ayla en kısa süreli hanımı olmuştur. Resûlullah'ın vefatından sonra hanımlarının geçimi beytü'l-mâlden kendilerine tahsis edilen ödenekle sağlanmış, ayrıca Abdurrahman b. Avf gibi sahâbîler kendilerine hediyeler göndermek suretiyle ihtiyaçlarını karşılamıştır. Hz. Peygamber'in, vefatından sonra

hanımlarının geçimine yardımcı olacak kişiler hakkında övücü sözleri vardır (Müsned, VI, 104, 120-121, 135).

Resûlullah'ın yaşadığı dönemde çok evlilik olağan bir durumdu. Bununla beraber Resûl-i Ekrem'in Mekke dönemi boyunca tek eşi olmuştur. Medine devrinde birden fazla hanımla evlenmesinin çeşitli sebepleri vardır. Kabileler arasında bozulan ilişkileri evlilik bağı yoluyla düzeltmek, savaşlarda mağlûp edilen düşmanların kızlarıyla evlenip onların İslâm'a girişini kolaylaştırmak, böylece devletin konumunu güçlendirmek, korumasız kalan hanımları himaye etmek, birtakım dinî hükümleri onlar vasıtasıyla göstermek bunlar arasında sayılabilecek hususlardır. Çok evliliğe sınırlama getirip aynı anda en çok dört kadınla evliliğe izin veren âyet nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber dörtten fazla hanımla evliydi. Kur'an'da yalnız ona has bir durum olarak bu evliliklerinin devamına izin verilmiş, ancak yeni bir evlilik yapmasına müsaade edilmemiştir (el-Ahzâb 33/ 50, 52). Müminlerin anneleri konumundaki eşlerinin boşandıkları takdirde başkaları ile evlenmeleri Kur'an hükmüyle yasaklanmıştır.

Ümmehâtü'l-mü'minîne has hükümler söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de onların diğer kadınlardan farklı olduğu belirtilerek (el-Ahzâb 33/32) bu konumlarına uygun biçimde davranmaları emredilmiş, günahlarına ve sevaplarına iki kat karşılık verileceği bildirilmiştir (el-Ahzâb 33/30-31). Ayrıca vakarlarını muhafaza etmeleri, gerekmedikçe sokağa çıkmamaları, Câhiliye dönemindeki kadınlar gibi sokakta serbest hareket etmemeleri istenmiştir. Bütün mümin kadınlara olduğu gibi onlara da örtünme emredildikten başka yabancı erkeklere hiç görünmemeleri gerektiği bildirilmiştir. "Tahyîr" âyetiyle (el-Ahzâb 33/ 28-29) dünya hayatının nimetleri ve Hz. Peygamber arasında bir tercih yapmaları istenmiş, neticede

hepsi onun yanında kalmayı tercih etmiştir. Resûl-i Ekrem'in hanımlarının evlerine izinsiz girilmesi yasaklanmış, kendilerine ancak perde arkasından soru sorulmasına izin verilmiştir (el-Ahzâb 33/53).

Resûlullah'ın eşlerinin özellikle dinin tebliğinde ve müslüman kadınların eğitiminde büyük hizmetleri olmuştur. Aile içindeki özel hayat ve kadınlara mahsus durumlarla ilgili sünnetlerin çoğu Hz. Peygamber'in hanımları vasıtasıyla ümmete intikal etmiştir. Yaş, huy ve mizaç, kabiliyet ve kültür yönünden birbirinden farklı kadınların aynı çatı altında bir araya gelmesi çeşitli ailevî hadiselerin doğmasına yol açmış, böylece zengin bir sünnet birikiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Birden fazla hanımının bulunması Resûl-i Ekrem hakkında daha geniş bilgi edinme imkânı sağlamış, bunların farklı tarihlerde vefat etmesi aile hayatıyla ilgili sünnetlerin aktarma süresinin uzamasına imkân vermiştir. Ümmehâtü'l-mü'minînin her biri kendine mahsus faziletlerle öne çıkmıştır. Bunların içinde en faziletlisinin hangisi olduğu tartışma konusu edilmiş, Hatice ile Âişe bu hususta diğerlerinden daha üstün kabul edilmiştir. İkisinin birbirine üstünlüğünden bahsetmek yerine Hz. Hatice'nin İslâm'ın ilk günlerindeki büyük hizmetlerine, Hz. Âişe'nin de Resûlullah'ın vefatından sonra dinin öğretilmesi ve tebliği alanındaki faaliyetlerine işaret edilmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in kızları da faziletlerinden dolayı ve İslâmî edep gereği ümmehâtü'l-mü'minîn olarak anılmalarına rağmen bunlarla aynı fıkhî hükümlere tâbi değildir. Resûl-i Ekrem'in hanımları onun vefatından sonra da sağlığında ikamet ettikleri hücrelerinde yaşamışlardır. Mescidi Nebevî'ye bitişik olan bu basit ve sade hücreler, Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından Mescidi Nebevî'nin genişletilmesi için 87 (706) veya 88 (707) yılında yıktırılmıştır.

Ümmehâtü'l-mü'minînin her birine dair müstakil eserler yazıldığı gibi (Muhammed b İbrâhim eş-Şeybânî, bk. bibl.) İslâm tarihi boyunca ve yakın dönemlerde hepsiyle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Ma'mer b. Müsennâ'nın Tesmiyetü ezvâci'n-nebî ve evlâdih (MMMA, XIII/2 [Kahire 1387/1967], s. 225-286; Basra 1969; Beyrut 1985), Ebû Mansûr İbn Asâkir'in Kitâbü'l-Erbaʿîn fî menâḳıbi ümmehâti'l-müʾminîn (Dımaşk 1986), Muhibbüddin et-Taberî'nin es-Simṭü'ṣ-ṣemîn fî menâḳıbi ümmehâti'l-müʾminîn (Halep 1928; Beyrut 1997), İbnü'l-Mibred'in el-ʿİḳdü't-tâm fîmen zevvecehü'n-nebî ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm (Riyad

1405/1985), Şemseddin eş-Şâmî'nin Ezvâcü'n-nebî (Medine 1992), Mûsâ Şâhin Lâşîn'in Ezvâcü'n-nebî (Riyad 1407/1987), Saîd Hârûn Âşûr'un Fıḳhü sîreti nisâʾi'n-nebî (Beyrut 1988), Abdüssabûr Şâhin ve Islâh Abdüsselâm er-Rifâî'nin Mevsûʿatü ümmehâti'l-müʾminîn (Kahire 1991) ve Muhammed b. Süleyman b. Sâlih er-Rebîş'in Ümmehâtü'l-müʾminîn fi's-sünneti'n-nebeviyye (Beyrut 1431/ 2010) adlı eserleri zikredilebilir (ayrıca bk. Muhammed b. İbrâhim Şeybânî, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 104, 120-121, 135; İbn İshak, es-Sîre, s. 249-250; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1390/1970, VII, 489-490, 492; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), II, 1058-1063; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 141-161, 216-220; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 489-495; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 84-86; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 529-533; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 215; Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Nisâʾü Resûlillâh ve evlâdühû ve men sâlefehû min Ḳureyş ve ḫulefâʾihim ve ġayrihim (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1409/1989, s. 29-110; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Medârikü't-tenzîl, İstanbul 1984, III, 309; Mûsâ Şâhin Lâşîn, Ezvâcü'n-nebî, Riyad 1407/1987, s. 9-20; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Muʿcemü mâ üllife ʿani'ṣ-ṣaḥâbe ve ümmehâti'l-müʾminîn ve âli'l-beyt,

Küveyt 1414/1993, tür.yer.; Sâmiye Müneysî, Ümmehâtü'l-müʾminîn ve benâtü'l-hâdi'l-beşîr, Kahire 1423/2002; Muhammed b. Süleyman er-Rebîş, Ümmehâtü'l-müʾminîn fi's-sünneti'n-nebeviyye, Beyrut 1431/2010, tür.yer.; B. Stowasser, "The Mothers of the Believers in the Hadīth", MW, LXXXII/1-2 (1992), s. 1-36; Kevser Kâmil Ali - Salim Öğüt, "Çok Evlilik", DİA, VIII, 365-369; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", a.e., X, 498-501; M. Yaşar Kandemir, "Muhammed", a.e., XXX, 427-428.

Aynur Uraler

ÜMMET

(الأمّة)

Bir peygamberin tebliğ ettiği dine inanan veya o dine muhatap olanların meydana getirdiği topluluk anlamında terim.

Sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” mânalarındaki emm kökünden türeyen ümmet kelimesi “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir (Lisânü’l-ʿArab, “emm” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 175-176). Râgıb el-İsfahânî ümmeti “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye açıklamıştır (el-Müfredât, “emm” md.). Bazı şarkiyatçılar kelimenin aslının İbrânîce, Ârâmîce veya Akkadca olabileceğini ileri sürmüşse de bu iddia temelsiz bulunmuştur (İA, XIII, 102). Kur’ân-ı Kerîm’de altmış dört yerde geçen ümmet kelimesi yukarıda sözü edilen anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda insan topluluklarının yanı sıra hayvan ve cin topluluklarına (el-En‘âm 6/38; el-A‘râf 7/38), benzer inanç ve hayat tarzına sahip insan gruplarına da (el-Bakara 2/213) ümmet denilmiştir. Kelime, “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir ümmet bulunsun” meâlindeki âyette (Âl-i İmrân 3/104) olduğu gibi büyük bir topluluk içindeki özel bir zümreyi de ifade etmektedir. Bazı âyetlerde ümmet “din, inanç sistemi, yol” mânalarında geçer (el-Mü’minûn 23/52). “İbrâhim gerçekten Allah’a itaat eden, tevhid ehli, başlı başına bir ümmetti” âyetinde (en-Nahl 16/120) Hz. İbrâhim’in hidayet önderi ve bütün iyiliklere sahip bir kimse vasfıyla (Taberî, VII, 660-661) tek başına bir ümmet sayıldığı belirtilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XX, 283-284). Kelime bazı âyetlerde “zaman, müddet ve devir” mânasını ifade etmektedir (Hûd 11/8; Yûsuf 12/45). Wensinck’e ait hadis indeksinde on bir sütun tutan kaynakların çoğunda Muhammed ümmetinden söz edilmiş, onların üstünlük ve görevlerine yer verilmiştir (el-Muʿcem, “emm” md.).

Literatürde ümmet kelimesine verilen birçok anlam büyük oranda

Kur’an’da ve hadis rivayetlerinde yer almaktadır. İslâm âlimleri ümmeti iki mânada kullanmıştır. Birinci anlamda, son peygamberin gelişi ve İslâmiyet’in doğup Arabistan yarımadasının dışında duyulmasından itibaren bundan haberdar olan bütün insanları ifade eder. Bu insan kitlelerine “ümmet-i da‘vet, ümmet-i belâğ” denilmiştir. Bu anlayış Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, Resûlullah’ın bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı (Sebe’ 34/28; krş. el-A‘râf 7/158), âlemlere rahmet vesilesi (el-Enbiyâ 21/107) bir elçi olarak gönderildiği şeklindeki beyanlara dayandırılmıştır. Resûl-i Ekrem’den nakledilen bir hadiste dünya var oldukça Cenâb-ı Hak tarafından İslâm dininin sesinin çadırda, köyde ve şehirde yaşayan bütün insanlara duyurulacağı belirtilmiştir (Müsned, IV, 103; VI, 4; sıhhati için bk. a.e. [Arnaût], XXVIII, 154-156; XXXIX, 236-237). Dinî kaynaklarda yer alan bu ifadelerin yanı sıra günümüze kadar geçen on dört asırlık zaman içinde İslâmiyet’in güçlenerek evrensel din haline gelmesi de ümmetin oluşumunun tarihî ve sosyolojik kanıtını teşkil etmektedir. İslâm’ın sesini duymayan insanlar ise fetret ehlinden sayıldığından özel hükümlere tâbidir (bk. FETRET). Âlimlerin ümmet kelimesine verdiği ikinci anlam, “Hz. Muhammed’e iman edip tâbi olan kitleler” (ümmet-i Muhammed) şeklindedir ve kelimenin yaygın kullanılışı da bu yöndedir; bu kitlelere de “ümmet-i icâbet” denilmiştir. Kur’an’da yer alan “mûtedil ümmet” (el-Bakara 2/143) ve “en hayırlı ümmet” (Âl-i İmrân 3/110) ifadeleri, ayrıca çok sayıdaki hadis rivayetinde tekrarlanan ümmet kelimesi Muhammed ümmetini belirtmektedir.

Hicretten sonra Hz. Peygamber’in Mekke müşriklerine karşı Medine halkının bağlılığını sağlamak için Ehl-i kitap dahil bu şehirdeki bütün gruplarla yaptığı antlaşmada (Medine vesikası) yahudi kabilelerinin müminlerle beraber “ümmet” diye zikredilmesi, bu kavramın kapsamı hakkında farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. W. Montgomery Watt ümmetin müslümanlardan ziyade müminlerle ilişkilendirildiğini ve Medine yahudilerinin ümmet-i Muhammed içinde sayıldığını ileri sürmüş (Muhammad at Medina, s. 240-241), buna karşılık diğer bazı müellifler söz konusu antlaşmadaki ifadenin kabilevî bir beraberliğe işaret ettiğini söylemiştir (Denny, JNES, XXXVI [1977], s. 39-47). Şehri koruma, farklı gruplar arasında huzur ve barışı sağlama amaçlı Medine antlaşmasının dinî mahiyetten ziyade toplumsal bir uzlaşma metni olduğu açıktır. Bu yönden, yahudilerin İbrâhimî gelenekten kaynaklanan bir inancı taşımaları

dolayısıyla müminlerle bir arada anılıp antlaşmanın tarafı sayılmaları tabiidir. İslâm'ın tebliğ süreci ilerlediğinde müslüman toplumlar İbrâhimî dinlerin bütünlüğü içinde kalmakla birlikte kendi ayırıcı özellikleriyle müstakil bir ümmet vasfını kazanmıştır. Nitekim her peygamberin temel görevi, ilâhî vahyi insanlara tebliğ edip fert ve toplumun dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayan dine bağlanmasına gayret göstermektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre insanlık tarihinde çeşitli kavimler hak dine uymadıkları için helâk edilmiştir. Hz. İbrâhim'in tebliğine dayanan Hanîf dinini puta tapan topluluklar arasında bazı kişiler devam ettirmiş, en temel ilkeyi oluşturan tevhid inancı Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta zedelenerek varlığını sürdürebilmiş, İslâmiyet'te ise başlangıçtan itibaren ilâhî dinin inanç esasları müdahalelerden korunarak bugüne ulaşmıştır. Kur'an'da İbrâhim'in yahudi veya hıristiyan değil Allah'ın birliğini benimseyen dosdoğru bir müslüman olduğu ifade edilirken (Âl-i İmrân 3/67) bu gerçeğe vurgu yapılmıştır (bk. DÎN-i KAYYİM). Yine Kur'an'da müslümanların kıblesinin Hz. İbrâhim'in bina ettiği Kâbe'ye çevrilmesi olayı anlatılırken onlardan "vasat bir ümmet" diye bahsedilmiştir (el-Bakara 2/143). Taberî vasat kelimesini "orta yolu takip ederek ifrat ve tefrite kaçmayan" şeklinde açıklamıştır. Zira hıristiyanlar Hz. Îsâ'yı tanrı olarak nitelendirdikleri gibi içlerinden bir grup dünyadan el etek çekmek suretiyle aşırılığa kaçmış, yahudiler de Allah'ın kitabını değiştirip peygamberleri öldürdükleri ve bazı sözleri Allah'tan gelmiş gibi gösterdikleri için küfre düşmüştür (Câmiʿu'l-beyân, II, 10-11). Müfessirler vasat kelimesine "en hayırlı" anlamını vermişler, âyetin bağlamından hareketle Muhammed ümmetinin dünya var oldukça orta yolu takip eden hakemler (adl ve hüccet) konumunda bulunacağını söylemişlerdir (a.g.e., a.y; Mâtürîdî, I, 260-261). Böyle bir ümmetin yanlış üzerinde ittifak edip hak yoldan ayrılması mümkün görülmemiş, ümmetin bir konuda görüş birliğine varması (icmâ) fıkhî

bir delil sayılmıştır. Âl-i İmrân sûresinde de (3/110) müslüman toplumundan "bütün insanlığın dirliği için varlık alanına çıkarılmış bir ümmet" şeklinde söz edilerek onların gerçeği temsil kabiliyetlerine dikkat çekilmiştir (krş. Taberî, IV, 61). Feth sûresinde de (48/28-29) ümmet-i Muhammed'in konumu ve sorumluluğu açıklanmış, onların yaşatacağı Hak dinin diğer bütün dinlere üstün geleceği belirtilmiştir. Bugün yeryüzünün

hemen her bölgesinde müslümanlar yaşamakta, günde beş defa ezan okunmakta, İslâmiyet'in en önemli ilkesi olan tevhid ve nübüvvet inancına çağrı yapılmaktadır. Müslümanların yoğun biçimde yaşadığı bölgelerin dışında dünyanın hemen her yerine küreselleşmeyle beraber müslüman ve gayri müslim toplulukların giderek iç içe geçmesi ümmet kavramının sınırlar ötesi bir anlam kazanmasına yol açmıştır. Fransız İhtilâli'nden sonra Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik ve ulus devlet anlayışının XIX. yüzyıldan itibaren müslüman toplumları da etkilemesiyle sarsılan dayanışmacı ümmet fikri, ortak sorunların farkına varılması yanında bütünleşme akımlarının dünyada giderek güç kazanması sebebiyle XX. yüzyıl sonlarında tekrar canlanmıştır. İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmaması ve tarihte müslümanların çoğulcu yapılar içinde yönetilmesi dışlayıcı ulusalcılığın uzun vadede kökleşmesini zorlaştırmış, günümüzde ilişkilerin politik ideolojileri aşarak geniş düzlemde daha sıkılaşmasına sebep olmuştur. Bu durum ümmet kavramının modern dönem sonrasının şartlarına göre yeniden yorumlanması çabalarının önünü açmıştır (Mandaville, s. 178-191).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "emm" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 91; Kāmus Tercümesi, IV, 175-176; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "emm" md.; Müsned, III, 14, 47, 53; IV, 103; VI, 4; a.e. (Arnaût), XXVIII, 154-156; XXXIX, 236-237; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995; II, 10-17; IV, 61; V, 246-249; VII, 10-12, 297-298, 660-661; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 260-261; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1997, VI, 83-95; XII, 523-530; XVII, 321; XX, 283-285; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 153-154; VI, 419-420; IX, 9-10; X, 197-198; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 176, 181-182; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1956, s. 240-241; Mâcid Arsân el-Kîlânî, el-Ümmetü'l-müslime: Mefhûmühâ-muḳavvi-mâtühâ-iḫrâcühâ, Beyrut 1412/1992, s. 11-33; P. Mandaville, Transnational Muslim Politics: Reimagining the Ummah, New York 2001, s. 178-191; Hasan Keskin, Kur'an'da Ümmet Kavramı, İstanbul 2003, s. 13-32, 104-108; Ahmet Öz, Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet (doktora tezi, 2008), SÜ Sosyal Bilimler

Enstitüsü, s. 33-38; Abdullah Aygün, Kur’an’a Göre Ümmet-i Muhammed’in Özellikleri (doktora tezi, 2008), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6-29; C. A. O. van Nieuwenhuijze, “The Ummah-An Analytic Approach”, St.I, X (1959), s. 5-22; F. M. Denny, “Ummah in the Constitution of Medina”, JNES, XXXVI (1977), s. 39-47; a.mlf., “Ummah”, EI^2 (İng.), X, 859-863; Y. Oda, “The Concept of the ‘Ummah’ in the Qur’an: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community”, Orient, XX, Tokyo 1984, s. 93-108; Maysam J. Al Farouqi, “Umma: The Orientalists and the Qur’anic Concept of Identity”, Journal of Islamic Studies, XVI/1, Oxford 2005, s. 1-34; Mustafa Öztürk, “Kur’an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”, İslâmiyât, VIII/2, Ankara 2005, s. 11-23; Necmettin Gökkır, “Political Language of Tafsir, Redefining of ‘Ummah’, a Religio-Communal Concept of the Qur’an: Past and Present”, İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15, İstanbul 2007, s. 245-272; Said Amir Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Umma”, IJMES, XLI (2009), s. 555-575; Nihad M. Çetin, “Ümmet”, İA, XIII, 102-104; W. R. Darrow, “Ummah”, ER, XV, 123-125; Ahmad S. Dallal, “Ummah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. John L. Esposito), New York 1995, s. 267-270.

Halil İbrahim Bulut

ÜMMÎ

(الأمّي)

Hz. Peygamber'in bir sıfatı, okuma yazma bilmeyen anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "kastetmek" anlamındaki "emm" kökünden veya "anne" anlamına gelen ümm ya da "topluluk, millet" gibi mânaları ifade eden ümmet kelimesine nisbetle elde edilen ümmî "okuma yazma bilmeyen, tahsil görmemiş; az konuşan, konuşurken hata yapan kimse" demektir. Ümme nisbeti halinde "annesinden doğduğu gibi kalmış, tabiatı bozulmamış, sonradan okuma yazma öğrenmemiş" anlamına gelirken ümmete nisbeti durumunda bağlı bulunduğu topluluğa mensup, onların özelliklerini taşıyan, bilgi ve becerilerini bu çerçevede kazanmış kimseyi anlatır. Dilciler kelimenin bu mânaları kazanmasını, Arap toplumunun Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde genelde okuma yazma bilmeyenlerden meydana gelmesiyle açıklamaktadır. Bu ikisi kadar güçlü olmamakla birlikte ümmînin Mekke için söylenen "ümmü'l-kurâ" (şehirlerin anası / esası) terkibine nisbetle kullanıldığını söyleyenler de vardır (el-Müfredât, "emm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "emm" md.). Kelimenin ayrıca "emm" masdarına nisbetinden de söz edilmekte ve A'râf sûresinin 157. âyetindeki "ümmî" kelimesinin kırâat-i aşere imamlarından Ya'kūb el-Hadramî tarafından "emmî" şeklinde okunuşunun bunu teyit ettiği belirtilmektedir (Ebû Hayyân, IV, 403). Bu durumda söz konusu âyet, "Hz. Muhammed her bir fert için maksuttur" anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı terkedilerek kelimenin böyle bir mânaya hamledilmesini destekleyen bir delil bulunmadığı, ayrıca âyet ve hadislerde geçtiği yerlerde kelimeye "maksut" anlamı verilmesinin mümkün olmayacağı gerekçesiyle bu görüş eleştirilmiştir (Bâcî, neşredenin girişi, s. 30-31). Ümmî Kur'an'da altı yerde geçmektedir. Bunların ikisinde (el-A'râf 7/157-158) tekil olarak ve Hz. Peygamber'in bir vasfı şeklinde kullanılırken diğer yerlerde çoğul haliyle "ümmiyyûn" şeklinde zikredilmiştir. Diğer dört yerden birinde (el-Bakara 2/78) yahudilerden bir topluluk, üçünde de (Âl-i İmrân 3/20, 75; el-Cum'a 62/2) Araplar kastedilmiştir. Üç âyetin birinde (Âl-i İmrân 3/75) yahudilerin

bu kelimeyi Ehl-i kitap'tan olmayan Araplar için kullandıkları görülmektedir. Ümmî hadislerde de "yazı yazmayı bilmeyen, tahsil görmemiş kimse" anlamında geçer. Bunlardan birinde Hz. Peygamber, "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayız ve hesap yapmayız" demiştir (Müsned, II, 43, 56, 122, 129; Buhârî, "Ṣavm", 13; Müslim, "Ṣıyâm", 15).

Müfessirler, ümmî kelimesini Kur'an'da geçtiği yerlerin çoğunda sözlük anlamına uygun biçimde tefsir etmişlerdir. Nitekim Taberî, İbn Abbas'tan gelen ve Bakara sûresinin 78. âyetindeki ümmiyyûnu "Allah'ın gönderdiği elçiyi ve kitabı tasdik etmeyip kendi elleriyle kitap yazan, sonra da bunun Allah'tan geldiğini iddia eden kimseler" şeklinde açıklayan rivayeti kelimenin Arapça'daki kullanımına aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit eder (Câmiʿu'l-beyân, I, 528). Ancak kelimenin çoğul şekliyle kullanıldığı âyetlerde lugat mânasıyla irtibatlı daha özel anlamlarda tefsir edildiği de görülmektedir. Meselâ Bakara sûresindeki ümmiyyûn (2/78) "yahudiler içinde okuyup yazması yetersiz, Tevrat'ı okuyup anlayacak kadar bilgisi bulunmayanlar" (Zemahşerî, I, 158), Âl-i İmrân sûresinde ise "Ehl-i kitabın mukabili olarak ilâhî bir kitabı bulunmayan müşrik Araplar" diye yorumlanmıştır (a.g.e., I, 341, 367).

Hz. Peygamber'in ümmîliğinin kelimenin "okuma yazma bilmeme, eğitim almamış olma" biçimindeki anlamına uygunluğu konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı yoktur. Tahsil görmemiş bir ümmî iken Kur'an gibi bir kitap getirmiş olması onun bir mûcizesi kabul edilir (Fahreddin er-Râzî, XV, 20; Bursevî, III, 251). Bu

sebeple başkaları için bir eksiklik sayılan ümmîliğin Resûl-i Ekrem için bir meziyet kabul edildiği vurgulanır. Mutasavvıflar içinde Resûlullah'ın ümmîliğine farklı anlam yükleyenler vardır. Meselâ İsmâil Hakkı Bursevî, Aʿrâf sûresinin 157. âyeti çerçevesinde kelimenin sözlük anlamını zikrettikten sonra mutasavvıfların itibar ettiği bazı rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in ümmî oluşuna "mevcûdatın aslı" (ümmü'l-mevcûdât) şeklinde işârî bir mâna da vermektedir (Rûḥu'l-beyân, III, 255). Öte yandan Resûl-i Ekrem'in nübüvvetten önce ya da sonra okuma yazma bilip bilmediği hususu tartışılmıştır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, onun nübüvvetten önce bir kitaptan okumadığı gibi yazmadığını da ifade eden âyetten hareketle (el-Ankebût 29/48) Resûlullah'ın hayatı boyunca okuyup

yazmadığını söylemektedir. Buna karşılık nübüvvetten sonra onun bir miktar okuduğu ve yazdığı şeklinde görüşler de vardır. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Hudeybiye Antlaşması'yla ilgili rivayetlerde (Buhârî, "Ṣulḥ", 6; "Meġāzî", 43) Hz. Peygamber'in bu antlaşmada yer alan bir ifadeyi bizzat yazarak düzelttiği yolundaki ifadeye dayanıp onun yazabildiğini belirtmektedir. Ancak bu yazma öğrenime bağlı değildir ve onun nübüvvetini gösteren mûcizelerden biridir, ayrıca ümmîlik vasfını da ortadan kaldırmaz (Taḥḳīḳu'l-mez̠heb, s. 218-221; ayrıca bk. Kettânî, I, 249-253).

Batılı araştırmacılar, ümmînin okuma yazma bilmeyen kimseyi ifade etmediği hususunda genelde görüş birliği içindedir. Onlar, ilk defa Medine döneminde ortaya çıktığını söyledikleri ümmî kelimesine ümmetin İbrânîce'deki kullanımından hareketle "putperest, kutsal bir kitabı olmayan kimse" gibi anlamlar yüklemiştir. Horovitz, Hz. Muhammed ve kavmi hakkında Cum'a sûresinde zikredilen "ümmiyyîn" kelimesini "putperestler arasından ve putperestler için bir peygamber" diye yorumlamış, bu bağlamda İbrânîce'de yahudi olmayanları ifade etmek üzere kullanılan "dünya milletleri" (ummot hā-'olām) terkibine dikkat çekerek Hz. Muhammed'in kendisini yahudilere "yahudi olmayanlara gönderilmiş peygamber" (nebı'e ummot hā-'olām) şeklinde takdim ettiğini ileri sürmüştür (Koranische Untersuchungen, s. 52). Onun bu anlayışını benimseyen Paret ise Hz. Muhammed'in kendisinin putperest ve putperestlere gönderilmiş peygamber olmasını bir saygısızlık diye görmediğini belirtmiş, bu kelimenin İbrânîce'deki sınırlarını tam bilmediği için kendini böyle nitelemiş olabileceğini söylemiştir. Ayrıca A'râf sûresinin 156. âyeti, Muhammed ümmetinden övgüyle söz eden Âl-i İmrân sûresinin 104 ve 110. âyetleriyle mukayese edildiğinde ümmî (ümmet) kelimesinin bir anlam değişikliği kazanabileceğini iddia ederek tamamen spekülasyona dayalı fikirler ortaya koymuş (Enzyklopaedie des Islam, IV, 1101), ümmîyi Kur'an'da geçtiği bütün yerlerde putperest (heiden) kelimesiyle karşılamıştır (Der Koran, s. 19, 44, 49, 121, 394). Paret'nin bu yaklaşımı, Arapça inen Kur'an'ı bu dildeki kullanımları dikkate almadan yahudi terimleriyle açıklamış olması bakımından eleştirilmiştir (DMİ, II, 645-648; Bâcî, neşredenin girişi, s. 37-41). Netice itibariyle şarkiyatçıların, ümmîye "okur yazar olmayan" mânasının -Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü değil Allah kelâmı oluşunu temellendirmek amacıyla-müslüman âlimler tarafından sonraki dönemlerde yüklendiği görüşünü benimsediği

anlaşılmaktadır.

Şarkiyatçılar ayrıca ümmînin Medine döneminde karşılaşılan bir kelime olduğunu söylüyorsa da kaynaklara göre Hz. Peygamber'i bu vasıfla tanıtan iki âyetin yer aldığı A'râf sûresi Mekke devrinde indiği gibi onu bütün insanlığa müjdeleyici ve uyarıcı bir peygamber şeklinde niteleyen âyetin yer aldığı sûrenin de (Sebe' 34/28) Mekke döneminin ikinci yarısında indiği bilinmektedir. Dolayısıyla gerek kelimenin Medine devrinde ortaya çıktığı, gerekse Hz. Muhammed'in kendini sadece Araplar'a gönderilmiş bir peygamber olarak nitelediği iddiasının dikkate alınmaya değer bir dayanağı yoktur. Âl-i İmrân sûresinin 20. âyetinde ilâhî bir kitabı bulunmayan müşrik Araplar'dan ümmîler diye söz edilmesi okuma yazma bilmemenin Araplar'ın öne çıkan özelliği olması sebebiyledir; zira Cum'a sûresinin 2. âyetinde ve yukarıda işaret edilen hadisteki kullanımlar da bu anlamı teyit etmektedir. Ayrıca Bakara sûresinin 78. âyetinde Ehl-i kitap'tan bir topluluğun "kitabı bilmeyen ümmîler" şeklinde nitelendirilmesi kelimeye "müşrik" anlamının verilmesinin isabetsizliğini göstermektedir. Diğer taraftan tevhid dinini bütün insanlara tebliğ etmekle görevlendirildiğini söyleyen bir peygamberin kendini putperest olarak nitelediğini ya da başka bir dinin kavramlarıyla tanıtmaya kalkıştığını düşünmenin kabul edilebilir bir yanı yoktur.

Ümmî ayrıca divan edebiyatında -tahsil görmüş ya da görmemiş olsun-bazı şairlerin şiirlerini Allah'tan aldıkları ilhamla söylediklerini ifade etmek üzere mahlas olarak da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 43, 56, 122, 129; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Kahire 1979-88, I, 118, 285; II, 67; IV, 325; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 528; III, 291-292, 431-433; VI, 112-113; XIV, 119-120; Bâcî, Taḥḳīḳu'l-meẕheb (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî), Riyad 1403/1983, s. 218-240, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 30-41; Zemahşerî, el-

Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, I, 158, 341, 367; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XV, 20; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), IV, 403; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu'l-beyân, İstanbul 1389/ 1969, III, 251, 255; Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns (nşr. Fr. Schwally), Leipzig 1909, I, 11-17; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 303-307; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 51-53; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 249-253; R. Paret, Der Koran: Übersetzung, Stuttgart 1996, s. 19, 44, 49, 121, 394; a.mlf., "Ummī", Enzyklopaedie des Islam, Leiden 1934, IV, 1100-1101; I. Goldfeld, "The Illiterate Prophet (Nabī Ummī): An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition", Isl., LVII (1980), s. 58, 67; S. Günther, "Muhammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'an and Qur'anic Exegesis", Journal of Qur'anic Studies, IV/1, London 2002, s. 16; Ahmed M. Şâkir, "Taʿlîḳ ʿalâ maḳāl ümmî", DMİ, II, 645-648; Nihad M. Çetin, "Ümmî", İA, XIII, 104-106.

Mehmet Suat Mertoğlu

ÜMMÎ KEMAL

(bk. KEMAL ÜMMÎ).

ÜMMÎ SİNAN

(ö. 976/1568)

Halvetiyye tarikatının Sinâniyye kolunun kurucusu

(bk. SİNÂNİYYE).

ÜMMÎ SİNAN

(ö. 1067/1657)

Halvetî şeyhi, şair.

Antalya Elmalı'da doğdu. Adı Yûsuf, babasının adı İbrâhim'dir. Bazı eserlerde adının Muhammed şeklinde verilmesi (meselâ bk. Ayvansarâyî, vr. 46a; Osmanlı Müellifleri, I, 85) yanlıştır. Şiirlerinde mahlas olarak hem "Ümmî Sinan"ı hem "Sinân-ı Ümmî"yi kullanmasından dolayı kaynaklarda her iki mahlasıyla da yer almış, bu farklı adlandırma günümüze kadar devam etmiştir. Vakıf muhasebe defterlerinde kendi adıyla anılan camiyi (Şeyh Ümmî Sinan Camii; BA, Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri [EV], nr. 15024, s. 2, 49) Evliya Çelebi Ümmî Sinan Efendi Camii diye

kaydetmekte ve kendisinden Ümmî Sinan Sultan diye söz etmektedir (Seyahatnâme, IX, 280, 281). Özellikle bu iki kayıttan Ümmî Sinan adlandırmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Ailesi ve öğrenim durumu hakkında bilgi yoktur. Son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda Elmalı'da tekke ile medreseyi birlikte yürüttüğü ileri sürülmekteyse de (meselâ bk. Ekiz, Dünden Bugüne Elmalı, s. 148) eski kaynaklarda Elmalı'da böyle bir medreseden söz edilmemektedir. Bir medreseye devam ettiği ya da medresede ders verip vermediği bilinmemektedir. Niyâzî-i Mısrî gibi bir sûfînin Uşak'ta kendisine intisap ederek onunla birlikte Elmalı'ya gittiği ve 1647-1656 yılları arasında yanında kalıp ondan seyrüsülûkünü tamamladığı bilinmektedir. Bu da onun bir sûfî olarak devrinde geniş bir çevreyi etkisi altına aldığını göstermektedir. Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in halifelerinden Abdülvehhâb (Vehhâb) Ümmî'nin halifesi Eroğlu Nûrî'ye (ö. 1012/ 1603) intisap ederek hilâfet alan Ümmî Sinan'ın şöhretinin saray çevrelerine kadar ulaştığı, devlet ricâlinin isteğiyle oğullarından birini halifesi Niyâzî-i Mısrî ile İstanbul'a gönderdiği rivayet edilmektedir (Mustafa Lutfî, s. 17). Niyâzî-i Mısrî'nin Mevâidü'l-irfân adlı eserini istinsah eden halifesi Mustafa Efendi, Ümmî Sinan'ın Eroğlu Nûrî'nin vefatı üzerine fürûat es-mâsını Denizlili Mazharî (Mazhar) Sultan'dan tamamladığını ve daha sonra hilâfet

makamına geçtiğini söyler (Mawaidu'l-irfân, s. 95). Divanında Abdülvehhâb Ümmî'nin halifelerinden olduğu anlaşılan Mazharî Sultan'ı metheden iki şiiri bulunmaktadır.

Niyâzî-i Mısrî, Ümmî Sinan'dan övgüyle bahseder, mürşid-i kâmil olduğunu, âyet ve hadislerin esrarını bildiğini söyler. Halifelerinden Şeyh Muslihuddin Mustafa Uşşâkī, Gülaboğlu Mehmed Askerî, Uşaklı Ahmed Matlaî, Çavdaroğlu Müftî Derviş gibi mutasavvıf şairler de onu "kâmil bir mürşid, zamanın kutbu, velâyet tahtının sultanı, mârifet kânının ummanı" gibi sıfatlarla methetmiştir. Hüseyin Vassâf'ın isimlerini kaydettiği Kâşif ve Suphi Hasan efendilerin de Ümmî Sinan'ın halifeleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Başta Niyâzî-i Mısrî olmak üzere Uşşâkī, Askerî, Matlaî gibi müntesiplerinin Ümmî Sinan'dan hilâfet almaları, Antalya ve Elmalı'nın yanı sıra Afyon, Denizli, Uşak, Kütahya gibi şehirlerde tanınıp sevilmesinde ve adının yayılmasında etkili olmuştur. Ayrıca bazı ilâhilerinin çeşitli mecmualarda bulunması ve bir kısmının bestelenmesi (İlâhi Mecmuası, vr. 13b, 21b; Mecmûa-i İlâhiyyât, vr. 42b) onun şiirlerinin değişik meclislerde okunageldiğini göstermektedir. Hz. Îsâ ve Mehdî olduğuna şahitlik etmesini istediğinden Niyâzî-i Mısrî ile arası açılan Halvetî-Sivâsî şeyhi Mehmed Nazmi Efendi'nin onun hakkında ağır sözler sarfettikten sonra Yiğitbaşı kolu şeyhleri Tâlib Ümmî, Eroğlu Nûrî ve Ümmî Sinan'ın cahil ve Şeyh Bedreddin itikadında olduklarını söylemesinin (Hediyyetü'l-ihvân, vr. 81a-b) ne derece gerçeği yansıttığı tartışmalıdır. 25 Cemâziyelâhir 1067'de (10 Nisan 1657) vefat eden Ümmî Sinan'ın mezarı Elmalı'da kendi adını taşıyan caminin bitişiğindeki türbededir. 1926'da yıkılan cami ve türbe 1959'da yeniden yapılmıştır. Ümmî Sinan'ın Süleyman ve Selâmi Halil adlarında iki oğlu vardır. Babalarından eğitim alan ve her ikisi de şair olan oğulları şiirlerinde "Hakîrî" ve "Selâmî" mahlaslarını kullanmıştır. Ümmî Sinan ile Halvetiyye'nin Sinâniyye kolunun kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan (ö. 976/1568) eski ve yeni kaynaklarda birbiriyle karıştırılmıştır. Bu durum şiirleri için de söz konusudur. Meselâ İstanbul Kitaplıkları Yazma Divanlar Kataloğu'nda (İÜ Ktp., TY, nr. 512; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3356) ona ait divan nüshaları İbrâhim Ümmî Sinan adına kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. Kutbü'l-meânî. Yedi bölümden oluşan devriye türündeki bu mensur eser "insanın âlem-i ervâhtan âlem-i süflîye ne tarikle nüzûl edip ne

tarikle urûc edeceğini beyan etmek" için yazılmıştır (vr. 64b). Tek nüshası bulunan eser üzerine (İzmir Millî Ktp., nr. 2011/5, vr. 63b-74a) yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Mehmet Erdem, Sinan Ümmi ve Kutbü'l-meâni İsimli Risalesi Üzerine Bir İnceleme, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi). 2. Divan. Eserde tevhid, münâcât, na't-istişfâ, methiye, mersiye, nasihatnâme, silsilenâme, devriye ve şathiye türünde 145'i aruzla toplam 200 şiir vardır. Ümmî Sinan birçok mutasavvıf şair gibi şiirlerini irşad vasıtası olarak kullanmış, zaman zaman öğütler vermiştir. Ayrıca çağındaki aksaklıkları, bozuklukları eleştirmekten geri durmamış, bunun için müstakil bir şiir yazmıştır (Ümmî Sinan Divanı, s. 239). Bu da onun toplumun dertleriyle ilgilendiğini göstermektedir. İstanbul'da basılan divanın (1299) dört yazma nüshası esas alınarak A. Azmi Bilgin tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ümmî Sinan Divanı: İnceleme-Metin (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2000; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 280-281; Niyâzî-i Mısrî, Mawaidu'l-irfân: İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1971, s. 95; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 81a-b; Belîğ, Güldeste, s. 188-192; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 123; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 46a; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 260a; a.mlf., Meşâyihnâme-i İslâm, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 176/1, vr. 5a-6a; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 130a-134a; Mustafa Lutfî, Tuhfetü'l-asrî fî menâkıbi'l-Mısrî, Bursa 1309, s. 10-21; Osmanlı Müellifleri, I, 85; Süleyman Fikri, Antalya Livâsı Târihi, İstanbul 1338r./1340, s. 187-191; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 98; İlâhî Mecmuası, Mevlânâ Müzesi Abdülbaki Gölpınarlı Ktp., nr. 1656, vr. 3a, 13b, 21b; Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Ali Nihat Tarlan, nr. 61, vr. 42b; TYDK, I, nr. 61, s. 153; Abdullah Ekiz, Sinan Ümmî ve Ahfadı, Ankara 1962; a.mlf., Dünden Bugüne Elmalı, [baskı yeri yok] 2001, s. 148; Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı, Ümmî Sinan: Hayatı ve Şiirleri, Ankara 1998;

TÜYATOK, 111/ 07, nr. 2031, s. 185; Mustafa Tatcı, Elmalı’nın Canları, İstanbul 2008, s. 211-225; Hamit Dikmen, “Elmalılı Şeyh Yusuf Ümmî Sinan Efendi”, Erdem (Aydın Sayılı özel sayısı-II), IX/26, Ankara 1996, s. 643-649; A. Azmi Bilgin, “Ümmî Sinan’ın Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri”, TDED, XXIX (2000), s. 13-30; Kenan Erdoğan, “Yunus Yolunda İki Şair”, Osm.Ar., sy. 26 (2005), s. 265-269.

A. Azmi Bilgin

ÜMMÎ SİNAN HÂFIZI

(bk. ABDÜLLATİF EFENDİ, Sütçüzâde).

ÜMMÎ SİNAN TEKKESİ

İstanbul'da Eyüp ve Şehremini'de bulunan iki Halvetî-Sinânî tekkesi.

Eyüp Ümmî Sinan Tekkesi.

Eyüp ilçesinde Düğmeciler mahallesi Ümmî Sinan sokağında yer almaktadır. Halvetiyye tarikatının Sinâniyye kolunun pîri İbrâhim Ümmî Sinan'ın (ö. 976/1568) kabrini barındıran ve bu sebeple pîr makamı olarak kabul edilen tekke Ümmî Sinan'ın sağlığında halifelerinden Nasuh Efendi tarafından kurulmuştur. İlk yapı muhtemelen küçük bir zâviye niteliğindeydi ve kâgir duvarlı, çatılı bir tevhidhâne ile buna bağlı bazı müştemilâttan ve bir çeşmeden ibaretti. Ümmî Sinan'ın vefatını müteakip tevhidhânenin mihrap duvarının önüne bir türbe inşa edilmiş, zamanla türbenin güney ve batı yönlerinde küçük bir hazîre teşekkül etmiştir. Tevhidhâne-türbe binası II. Mahmud tarafından 1826-1839 yılları arasında temelleri korunarak yenilenmiş,

tevhidhânenin doğu yönüne küçük bir hünkâr dairesi ve mahfili ilâve edilmiştir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde II. Abdülhamid'in ve tekke mensubu bazı kişilerin yardımlarıyla bütün binalar esaslı bir onarımdan geçirilmiş, bu arada harem ve selâmlık bölümleri yeni baştan yapılmıştır. Tekkelerin kapatılmasından sonra harem ve selâmlık bölümleri son postnişin Şeyh Yahyâ Galib (Kargı) Efendi'nin (ö. 1942) ailesi tarafından ikametgâh şeklinde kullanılmış, tekke bu sayede harap olmaktan kurtulmuştur. 1980'de bazı hayır sahipleri tarafından tamir ettirilen tevhidhâne-türbe özgün ayrıntılarıyla bir müze gibi korunmakta, selâmlıkta tasavvuf mûsikisi çalışmaları yapılmaktadır.

Tekke arsası doğuda Ümmî Sinan sokağı, diğer yönlerde komşu parsellerle sınırlıdır. Kuzey sınırını bir istinat duvarı teşkil etmektedir. Cümle kapısı doğuda yer almakta, karşısında çeşme görülmektedir. Kapının güneyinde harem, tevhidhâne ve türbe bölümlerini barındıran esas bina yer alır. Halen mevcut olmayan hünkâr kasrının sokağın doğu yakasında bulunduğu ve

üzeri camekânlı ya da pencereli bir köprü ile tevhidhânenin doğu kesiminde üst kattaki hünkâr mahfiline bağlandığı bilinmektedir. Arsanın güneybatı köşesinde bağımsız selâmlık binası yer almakta, hazîre dışında kalan kısmı asırlık ağaçların gölgelediği bir bahçe, güneydeki bir bölümü de bostan olarak değerlendirilmektedir. Cümle kapısı ile çeşme tekkenin ilk inşa edildiği devirden günümüze kadar gelebilmiş öğelerdir. Tekkenin ilk yapısında tevhidhânenin sokağa bakan doğu duvarı üzerinde tuğladan sağır bir sivri kemerin içinde bulunan çeşme II. Mahmud dönemindeki yenileme sırasında şimdiki yerine nakledilmiştir. Kitâbesiz olan her iki yapı da kesme küfeki taşından örülmüştür. Cümle kapısı kaval silmeli dikdörtgen bir çerçeve içinde bulunan basık bir kemere sahiptir. Çeşmede de kaval silmelerin teşkil ettiği bir çerçeve içinde kilit taşı “mühr-i Süleyman” kabartması ile süslü bir sivri kemer görülmektedir.

Tevhidhâne, türbe, harem ve mutfağın yer aldığı esas bina değişik malzemeye ve inşaat özelliklerine sahip, farklı dönemlerde yapılmış üç ana bölümden meydana gelmektedir. Kuzeyde yer alan ve batı yönünde kitleden dışarıya taşan iki katlı ahşap kanat giriş taşlığını, haremi ve mutfağı barındırmaktadır. Bunun güneyinde bulunan ve yapı grubunun çekirdeğini oluşturan tevhidhâne 12 × 11,5 m. boyutlarındadır. Güney ve doğu yönünde 85 cm. kalınlığındaki kâgir duvarların alt kesitlerinde ilk inşa döneminden kalma almaşık örgü sokak üzerindeki doğu cephesinin sıvandığı son restorasyona kadar görülebiliyordu. Haremle ortak olan kuzey duvarı ile batı duvarı ahşaptır. En güneydeki kâgir duvarlı türbe kısmı 10 × 7,25 m. boyutlarındadır. Bu üç ana bölüm arazinin eğimine uyularak farklı kotlarda inşa edilmiş ve kırma çatılarla örtülmüştür.

Yapının esas girişi kuzey yönünde bahçeye açılmakta, buradan dikdörtgen planlı, zemini iki kademeye ayrılan bir dikdörtgen taşlığa girilmektedir. Taşlığın güneyinde tevhidhânenin kapısı, batı yönünde hareme açılan ve şeyh efendi için harem-tevhidhâne bağlantısını sağlayan bir kapı ile pencere, doğu yönünde “paşa odası” denilen mekâna ait yine bir kapı ile pencere açılmıştır. Kareye yakın dikdörtgen planlı (10,75 × 10,25 m.) tevhidhânenin Ümmî Sinan sokağı üzerindeki doğu duvarında iki pencere bulunmaktadır. Bunların içleri şevlidir ve altlarında sağır basık kemerler yer alır. Türbe ile ortak olan güney duvarının doğu köşesindeki kapıdan sekiz basamakla türbeye inilir. Bu duvarın ortasında yarım daire planlı mihrap

hücresi mevcuttur. Mihrabın sağında ve solunda türbeye bakan birer pencere, ayrıca bu güney duvarının türbeden ileriye taşan batı ucunda bir pencere açılmış, batı duvarı ise hazîreye bakan üç pencere ile donatılmıştır.

Tevhidhâne meydanı 7,5 × 6,5 m. boyutlarında olup kuzey, batı ve doğu yönlerinde erkek seyircilere mahsus mahfillerle çevrilmiştir. Zeminleri bir sekiyle yükseltilen mahfillerin sınır çizgisinde, üst kattaki kadınlar mahfilini taşıyan sekiz adet sekizgen kesitli ahşap sütun sıralanmaktadır. Sütunların üst hizasında ve yanlarda küçük ahşap konsollar görülür. Mahfillerin güneybatı köşesinde bir kürsü vardır. Kadınlar mahfili ikisi güneye, biri batıya açılan üç adet pencere ile aydınlatılmakta, kuzey kanadının ortasında iki sütun arasında kalan kısmı yarım daire planlı bir çıkma yapmaktadır. Sütunların arası zeminden tavana kadar ahşap kafeslerle kapatılmıştır. Mahfillerin kuzey kanadı sütunların hizasında kafeslerle bölünerek bağımsız girişleri olan üç bölüme ayrılmış, bu arada doğu kanadı kafesli bir bölümle sınırlandırılmıştır. II. Mahmud döneminde eklenen hünkâr mahfili ile buna bağlı hünkâr dairesi günümüze ulaşmamıştır.

Türbe 8,25 × 6,25 m. boyutlarında hafif yamuk planlı bir iç alana sahiptir. Ahşap tavanı son restorasyonda betona çevrilmiştir. Kuzey duvarında tevhidhâneye açılan kapı ile iki pencereden başka ikisi batı, üçü güney, biri doğu yönüne bakan altı adet pencere daha vardır. Dışarıdan dikdörtgen açıklıklı sövelerle çevrilen pencereler içeriden sepet kulpu kemerlerle donatılmıştır. Ümmî Sinan sokağına bakan bir niyaz penceresi niteliğindeki doğu penceresi dışarıdan çift kademeli mermer pilastırlarla kuşatılmış, sepet kulpu biçiminde kemerlerle süslenmiştir. Niyaz penceresinin üstünde günümüze ulaşmamış bir levhada şu beytin yazılı olduğu bilinmektedir: “Mürîd-i râh-ı Hakk’a kıblegâh-ı âşıkandır bu / Edeple gir gözün aç türbe-i Ümmî Sinan’dır bu”. Türbede ikisi Nasuh Efendi ile Ümmî Sinan’a ait toplam on iki ahşap sanduka yer alır. Pîrin sandukası diğerlerinden daha büyük olup üstü yarım silindir biçimindedir. Sandukayı kuşatan empire üslûbunda ahşap parmaklığın köşelerine minyatür boyutlarda Sinânî taçları kondurulmuştur.

Yapıda ilginç süsleme öğelerinin başında ana giriş kapısının saçağında ve tevhidhâne tavanının ortasında bulunan tavan göbekleri gelmektedir.

Birincisi ufak, diğeri nisbeten büyük olan bu göbeklerde Sinânî tacının tepeliğinden çıkan güneş ışınları tasvir edilmiştir. Geç devir tekkelerinde görülen tarikat sembollerini mimari süslemede kullanma eğilimiyle II. Mahmud döneminin empire üslûbuna bağlanan bu öğelerin üçüncü bir benzeri türbe tavanında yer almaktaydı. Duvarlarda herhangi bir bezeme yoktur. Ancak son tamirat sırasında mihrap nişinde II. Mahmud dönemindeki yenilemeye ait empire üslûbundaki kalem işi bezemeler ortaya çıkarılmıştır. Pastel renklerle kavsara kısmına perde kıvrımları, nişin çevresinde küçük yapraklardan oluşan bir kuşak, ortaya da kandil motifi resmedilmiştir. Giriş taşlığının batısındaki harem bölümü tevhidhâneye bitişik bağımsız bir mesken gibi tasarlanmıştır. Batı cephesinde bahçeye açılan bir kapı ile donatılan haremin zemin katında birbiriyle bağlantılı iki oda ile mutfak, üst katında doğu-batı doğrultusunda uzanan bir koridor üzerinde beş adet oda sıralanmaktadır. Taşlığın doğusundaki paşa odası, II. Abdülhamid dönemi ricâlinden tekkeye mensup bir paşanın buraya geldiği zaman dinlendiği ve şeyh efendi ile sohbet ettiği mekândır. Bağımsız bir ahşap mesken niteliğindeki selâmlık binası kıble doğrultusunda gelişen iki katlı bir kanatla buna dik açı ile birleşen büyük boyutlu şeyh odasından meydana gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâlen Âsitâne-i Aliyyede ve Civarında Vâki Olan Dergâh ve Zevâyâ ve Mahalli Zikrullah, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 78; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 110; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 4b; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 7b; Âsitâne Tekkeleri, s. 13; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 11; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 22; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 175; M. Baha Tanman, “Relations entre les semahane et les türbes dans les tekkes d’Istanbul”, Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 316; a.mlf., “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge:

Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 149-151; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 158; a.mlf., "Osmanlı Dönemi Tarikat Yapılarında Sûfî İnançlarının ve Simgelerinin Yansımaları", Sanat ve İnanç (haz. Banu Mahir - Hâlenur Kâtipoğlu), İstanbul 2004, II, 267-268, şekil 2; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 326, şekil 49; a.mlf., "Un champ inexploré de l'architecture domestique ottomane: Les harems et les selamlıks des tekkes", Actes des VI et VIIe congrès sur le corpus d'archéologie ottomane sur selsebils, minarets, mausolées et souks a l'époque ottomane, Tunis 2005, s. 57, 69, resim 22; a.mlf., "Ümmî Sinan Tekkesi", DBİst.A, VII, 336-338; a.mlf. - Ö. Tuğrul İnançer, "Sinanîlik", a.e., VII, 6-8; M. Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 143-144, 292-293; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, sy. 13 (1981), s. 587; A. Azmi Bilgin, "Sinâniyye", DİA, XXXVII, 240-241.

M. Baha Tanman

Şehremini Ümmî Sinan Tekkesi.

Fatih ilçesinde Topkapı-Şehremini arasında Arpa Emini mahallesinde Kürkçü Bostanı sokağı üzerinde yer almaktadır. Tekke 958'de (1551) İbrâhim Ümmî Sinan adına inşa ettirilmiştir. Vakıflar Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde bulunan bir kitâbede 1902'de Kādirî tarikatından Ahmed Süreyyâ Bey'in eşi Hatice Atiye Hanım tarafından ihya edildiği belirtilmektedir. İstifli sülüsle yazılan kitâbenin üzerinde, "Yâ Hazreti Ümmî Sinan kaddese sırrahü'l-mennan" ibaresiyle bunun yanlarında sehpa üzerinde birer Sinânî tacı kabartması, üç satır halinde düzenlenen mensur kitâbe metninin yanlarında da servi kabartmaları yer almaktadır. Hazîresi dışında bugün tamamen ortadan kalkmış olan tekkeden artakalan yegâne mimari öğe bu kitâbedir. Tekke arsası ile Kürkçü Bostanı sokağının sınırında uzanan çevre duvarı son yıllarda bütünüyle yenilenmiş, hazîreden geriye kalan alan gecekondularca işgal edilmiştir.

Ümmî Sinan'dan sonra kızı Âbide Hatun'un eşi ve Ümmî Sinan'ın halifesi

Mîr Ali Alemdâr 998 (1590) yılına kadar meşihat makamında bulunmuş, daha sonra Âbide Hatun'un damadı Halepli Şeyh Şerif Mehmed Efendi ile oğlu Şeyh Ced Hasan Efendi tekkenin postuna geçmiştir. Ümmîsinanzâde diye tanınan Ced Hasan Efendi aynı mahalledeki diğer bir Sinânî tekkesi olan Pazar Tekkesi'nin ilk postnişini, Ümmî Sinan'ın diğer damadı ve halifesi Harîrî Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine bu tekkenin de meşihatını üstlenmiştir. İstanbul tekke mûsikisinin büyük ustalarından Ced Hasan Efendi aynı zamanda divan sahibi bir şair ve Mecâlis-i Sinâniyye, Künûzü'l-hakāyık fî rumûzi'd-dekāyık, Fezâilü'ş-şuhûr gibi eserlerin de müellifidir.

Ümmî Sinan Tekkesi ile Pazar Tekkesi'nin meşihatı XVIII. yüzyılın sonlarına kadar Ümmîsinanzâde ailesine mensup şeyhler tarafından yürütülmüş, Ced Hasan Efendi'den sonra oğlu Şeyh Hüseyin Hüsâmeddin Efendi, Hüsâmeddin Efendi'nin oğlu Şeyh Mustafa Efendi, Mustafa Efendi'nin oğlu Şeyh Hasan Efendi her iki tekkenin postuna geçmiştir. Hasan Efendi'nin ardından Ümmî Sinan Tekkesi'nin postuna Nizâmî Şeyh Mustafa Efendi ile Gülşenî şeyhi Ali Efendi, daha sonra Şeyh Mustafa Zekâi Efendi oturmuştur. Şeyh Hasan Simâvî'nin halifesi olan Üsküdarlı Mustafa Zekâi Efendi, Sinâniyye'nin yanı sıra Halvetiyye'nin Şâbâniyye koluna mensuptur. Ali Efendi'nin kısa süren meşihatı sırasında Gülşeniyye'ye bağlanan

Ümmî Sinan Tekkesi 1804'ten itibaren bir Sinânî-Şâbânî tekkesi olarak 1925'e kadar faaliyetini sürdürmüştür. Bu dönemde Zekâi Tekkesi ve Zekâizâde Tekkesi adıyla anılmaya başlanan Ümmî Sinan Tekkesi'nin meşihatı M. Zekâi Efendi'nin neslinden gelen, Zekâizâdeler diye tanınan şeyh ailesinin denetiminde kalmıştır. M. Zekâi Efendi'yi oğlu Şeyh Hasan Aziz Efendi izlemiş, daha sonra Hasan Aziz Efendi'nin oğlu Mustafa Zekâi Efendi, M. Zekâi Efendi'nin oğlu İbrâhim Şükrullah Efendi şeyh olmuştur. Âyin gününden ötürü "Cuma Tekkesi" adıyla bilinen Ümmî Sinan Tekkesi'nin hazîresi 1950'lerden itibaren ilginç bir dinî folklor tezahürünün odağı haline gelmiştir. Ramazan ayının ilk iftarında niyetlerinin gerçekleşmesi için adak adayan kişiler iftar saati yaklaşırken Oruç Baba adını verdikleri Şeyh Mustafa Zekâi Efendi'nin kabrinin çevresinde toplanmakta, akşam ezanının okunmasıyla beraber birbirlerine sirke, şeker, zeytin, hurma, su, simit gibi yiyecekler ikram ederek iftar etmektedir.

Çoğunluğunu kadınların meydana getirdiği bu kalabalık her geçen yıl biraz daha artmakta, son yıllarda Kürkçü Bostanı sokağından taşarak çevredeki birçok sokağı doldurmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâlen Âsitâne-i Aliyyede ve Civârında Vâki Olan Dergâh ve Zevâyâ ve Mahalli Zikrullah, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 21; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 23; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 5a; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 4a, sıra nr. 2; Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophane-i Âmire Müşiri Halil Rıf'at Paşa'nın İzdivacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 19a; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 4; Mecmûa-i Cevâmi', I, 32-33; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 22; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 273; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 37; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 221, beyit 77 (s. 236, nr. 103'te Eyüp'teki Ümmî Sinan Tekkesi ile karıştırılmıştır); M. Erol Kılıç, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin 'Tomâr-ı Tekâyâ'sı", İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, III, 269; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 149-150; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 199-200; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 39; A. Azmi Bilgin, "Sinâniyye", DİA, XXXVII, 240-241; Ö. Tuğrul İnançer, "Sinanîlik", DBİst.A, VII, 6-8; a.mlf. - M. Baha Tanman, "Ümmî Sinan Tekkesi", a.e., VII, 338.

M. Baha Tanman

ÜMMÜ AMMÂR

(bk. SÜMEYYE bint HUBBÂT).

ÜMMÜ ATIYYE

(أمّ عطيّة)

Ümmü Atıyye Nüseybe bint el-Hâris el-Ensâriyye (ö. 70/689-90 [?])

Kadın sahâbî.

Hadis râvilerinden Dubâa bint Hâris'in kardeşidir. Adı Nesîbe şeklinde okunmaya elverişli olduğu için onun Ümmü Umâre Nesîbe bint Kâ'b ile karıştırıldığı görülmektedir. Medineli ilk müslümanlardan olup hicretten hemen sonra Hz. Peygamber'in Medine'de kadınlardan bazı hususlarda söz aldığı, "kadınlar biatı" diye bilinen biata katıldı. Biat sırasında Resûl-i Ekrem kadınlara ölülerin arkasından yüksek sesle ağlamamaları gerektiğini söyledi. Bunun üzerine Ümmü Atıyye, "kendi akrabasından biri vefat ettiğinde bir kadının bu şekilde ağladığını ve dolayısıyla onun iyiliğine karşılık vermesi gerektiğini, biattan sonra bu mümkün olamayacağı için de söz konusu kadından helâllik almak istediğini" dile getirdi. Resûl-i Ekrem ona bir şey söylemedi (veya "Git, izin al" buyurdu). Ümmü Atıyye gidip geldikten sonra Resûlullah'a biat etti (Buhârî, "Tefsîr", 60/3, "Aḥkâm", 49; Müslim, "Cenâʾiz", 33; Nesâî, "Bîʿat", 18). Hz. Peygamber'in sünnetine uyma konusundaki titizliğiyle dikkat çeken Ümmü Atıyye vefa, metanet, dirayet ve güzel ahlâk sahibi bir kadındı. Resûl-i Ekrem ile birlikte yedi gazveye katılarak cephe gerisinde hastalara baktı, yaralıları tedavi etti, mücahidlere yemek hazırlayıp su dağıttı, binek ve eşyaların gözetimini üstlendi (Müslim, "Cihâd", 142; Dârimî, "Cihâd", 30; İbn Mâce, "Cihâd", 35).

Ümmü Atıyye'nin Ehl-i beyt ile yakın ilişkisi vardı. Hz. Âişe ile sıkça görüşür, ona hediyeler gönderirdi. Hz. Peygamber'in kızları Zeyneb ve Ümmü Külsûm'ün cenaze hizmetlerinde görev aldığı için, teçhiz ve tekfinle ilgili hükümler konusunda onun rivayet ettiği hadisler esas alınmıştır. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Basra'ya yerleşti; buradaki sahâbe ve tâbiîn bu hususla ilgili âdâb ve ahkâmı ondan öğrendi. "Cenazelerin arkasından yürümekten nehyedilmiştik, fakat bu bize kesin biçimde

yasaklanmış değildi” sözüyle (Müsned, VI, 408; Müslim, “Cenâʾiz”, 34-35; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 40; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 50) yasaklar arasında bir derece farkının bulunduğuna işaret etmesi İslâm dinini iyi yorumlayan fakih sahâbîlerden olduğunu göstermektedir. Kadınların özel hallerine dair hususlarda da bilgisine başvurulan bir hanımdı. Onun fıkıh bilgisini gösteren bir hadise de Hz. Peygamber’in zekât malı olarak kendisine gönderdiği bir koyunun etini Âişe’ye hediye etmesidir. Resûlullah sadaka ve zekât malından yemediği halde bu etten yemiş ve kendisine zekât verilen kişinin bunu başkasına hediye edebileceğini göstermiştir (Buhârî, “Zekât”, 31, “Hibe”, 7). Nitekim bu rivayet “Esbâbın değişmesi, a‘yânın değişmesi hükmündedir” veya, “Bir şeyde sebeb-i temellükün tebeddülü o şeyin tebeddülü makamına kāimdir” şeklinde ifadesini bulan kāide-i külliyeye kaynak teşkil etmiştir. 70 (689-690) yılına kadar yaşadığı zikredilen Ümmü Atıyye (Zehebî, II, 318) çok hadis rivayet eden kadın sahâbîlerden olup Enes b. Mâlik, İbn Sîrîn, Hafsa bint Sîrîn, Abdülmelik b. Umeyr, âzatlısı Ümmü Şerâhîl, torunu İsmâil b. Abdurrahman b. Atıyye ve Ali b. Akmer kendisinden hadis rivayetinde bulunmuştur. Ümmü Atıyye’nin Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki hadislerinin sayısı tekrarlarıyla birlikte 100’ü aşar.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 408; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 455-456; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 423; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 417, 471-472; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 473; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXV, 315-316; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 318; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 476-477; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 169-177.

Zekeriya Güler

ÜMMÜ’l-BENÎN

(أمّ البنين)

Ümmü’l-Benîn bint Abdilazîz b. Mervân b. Hakem el-Ümeviyye (ö. 117/735)

Ömer b. Abdülazîz’in kız kardeşi, I. Velîd’in hanımı.

I. (VII.) yüzyılın ortalarında Medine’de doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân, annesi Hz. Ömer’in torunu Ümmü Âsım’dır. Baba bir erkek kardeşleri Ömer, Âsım, Ebû Bekir, Muhammed, Asbağ ve Süheyl; kız kardeşleri Ümmü Muhammed, Ümmü Süheyl, Ümmü Osman ve Ümmü’l-Hakem’dir. Daha çok Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’in

kardeşi olarak tanınmıştır. Ümmü’l-Benîn’in hadis ve fıkıh alanında hem aile içerisinde kendini yetiştirme imkânı bulduğu hem de Medine’nin ilim muhitinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Emevî Halifesi I. Velîd muhtemelen 91 (710) yılında Medine’yi ziyaret ettiğinde güzelliği, ahlâkı ve bilgisiyle tanınan Ümmü’l-Benîn ile evlendi. Bu evlilikten Abdülazîz, Muhammed ve Âişe isimli çocukları dünyaya geldi. Ümmü’l-Benîn’in evlendikten sonraki hayatı Dımaşk’ta geçti. Dımaşk’ta biri Tâhûne’de, diğeri Bâbülferâdis’in dış kısmında iki evi vardı. Sarayda kalıp kalmadığı bilinmemektedir. Ümmü’l-Benîn ilmî faaliyetlerine devam etti. Başta hadis olmak üzere ilmî ve edebî toplantılara katılarak dönemin kadın muhaddisleri arasında seçkin bir yer edindi. Kaynaklarda hadis râvisi diye kaydedilen Ümmü’l-Benîn’den İbrâhim b. Ebû Able rivayette bulunmuş, rivayet ettiği hadislerden biri Nesâî’de yer almıştır (Bolelli, s. 112).

İslâm tarihinde siyasî gelişmelerle ilgilenen ilk halife eşlerinden biri olan Ümmü’l-Benîn, Dımaşk’a gelen heyetlerden eyalet valileri hakkında bilgi alırdı. Halka zulmettiğini, ağır vergiler koyduğunu ve haksız kazanç elde ettiğini öğrendiği valilerin hediyelerini kabul etmez, onların görevlerini sürdürmelerini engellemeye çalışırdı. Haccâc b. Yûsuf’un kardeşi olan ve

kötü yönetimi dolayısıyla hakkında şikâyetler bulunan Yemen Valisi Muhammed b. Yûsuf es-Sekafî'nin I. Velîd'e Mekke'de sunduğu hediyeleri meşrû yollarla elde edilmediği gerekçesiyle iade ettirmişti. Görüşlerini delilleriyle ortaya koyup fikirlerini cesaretle ifade edebilmesi ve hitabet gücü Ümmü'l-Benîn'in belirgin özellikleri arasında sayılmaktadır. Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf'u Abdullah b. Zübeyr'i katletmesi, Kâbe'yi mancınıkla yıkması ve kadınların görüşlerine değer verilmemesi hususundaki tavsiyeleri yüzünden açıkça eleştirirdi. Devrin meşhur şairlerinden Vaddâhu'l-Yemen Abdurrahman b. İsmâil, Ümmü'l-Benîn hakkında yazdığı bir gazel yüzünden öldürüldü. Şairle Ümmü'l-Benîn arasında duygusal bir yakınlık bulunduğu yolundaki haberler doğru değildir.

117'de (735) vefat eden Ümmü'l-Benîn'in (İbnü'l-Cevzî, VII, 185) ölüm yeri ve kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir. Ümmü'l-Benîn dindarlığı, güzel ahlâkı, belâgatı ve zekâsıyla şöhret bulmuş ve bu özellikleri şiirlere konu olmuştur. Gece ibadetlerine devam eder ve çok oruç tutardı. Bol miktarda sadaka verir, hayır hasenatta bulunurdu. Her hafta cuma günü bir köle âzat ettiği ve bağış yaptığı rivayet edilir. Ayrıca askerlere maddî destek sağlar, yine her hafta bir at satın alarak bir süvariye hediye ederdi. Sadece iyilik sahiplerine gıpta ettiğini söylerdi. "Kişi kalbindeki mehâbetullahın azametinden daha güzel bir süsle nitelenemez" sözü onun hususiyetlerinin ve hayat anlayışının bir özeti gibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 165; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Aḫbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi'l-Eġānî (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1409/1988, s. 21-23; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXX, 204-207; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 185; Yâsîn b. Hayrullah el-Hatîb el-Ömerî el-Mevsılî, er-Ravżatü'l-feyḥâʾ fî tevârîḫi'n-nisâʾ (nşr. İmâd Ali Hamza), [baskı yeri yok] 1407/1987 (Dârü'l-âlemiyye), s. 348-349; Mehmet Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, s. 68-70; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 150-154; Muhammed Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut

1407/1987, I, 242; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâ͗ün mine’t-târîḫ, Dımaşk 1418/1997, s. 99-141; Nusrettin Bolelli, Kadınların Hadis İlmindeki Yeri, İstanbul 1998, s. 112.

Gülgün Uyar

ÜMMÜ'l-BERÂHÎN

(bk. AKĀİDÜ's-SENÛSÎ).

ÜMMÜ CEMÎL

(أمّ جميل)

Ümmü Cemîl Avrâ (Ervâ, Fâhite) bint Harb b. Ümeyye el-Ümeviyye

Tebbet sûresinde “hammâlete’l-hatab” sıfatıyla anılan müşrik kadın.

Ümeyye b. Abdüşemsoğulları’nın Anâbis kolundan Harb b. Ümeyye’nin kızı, Ebû Süfyân’ın kız kardeşi, Ebû Leheb’in karısıdır. Annesinin ismi Fâhite bint Âmir b. Muattib es-Sekafî’dir. Mekke döneminde İslâmiyet aleyhinde faaliyet gösteren müşrik kadınların başında gelir; bizzat Hz. Peygamber’e fiilî ve sözlü ağır hakaretlerde bulunurdu. Topladığı dikenli ağaç dallarını demet yapıp boynuna bağladığı ve geceleyin Resûl-i Ekrem’in geçeceği yollara saçtığı bildirilmektedir. Ayrıca Resûlullah’a düşmanlık hususunda kocası Ebû Leheb’i tahrik eder ve ona yardımcı olurdu.

Tebbet sûresi İslâm davetinin açıktan yapılmaya başlandığı risâletin dördüncü yılında Ebû Leheb ile Ümmü Cemîl hakkında nâzil olmuştur. Ebû Leheb’in alevli bir ateşe yaslanacağını, karısının boynunda bükümlü bir ip olduğu halde o ateşe odun taşıyacağını bildiren âyetleri duyan Ümmü Cemîl’in, Hz. Peygamber’e çatmak ve elindeki taşla ağzına vurmak amacıyla Kâbe’ye doğru koştuğu, onun öfkeli bir şekilde geldiğini gören Ebû Bekir’in endişeye kapılması üzerine Resûlullah’ın ona, “Kur’an okuduğun zaman seninle âhirete inanmayanlar arasına görünmeyen bir perde çekeriz” âyetini okuyarak (el-İsrâ 17/45) Ümmü Cemîl’in kendisini göremeyeceğini söylediği rivayet edilir. Önünde durduğu halde Hz. Peygamber’i göremeyen Ümmü Cemîl, Ebû Bekir’e arkadaşının nereye gittiğini sormuş ve, “Arkadaşın beni hicvetmiş. O şairse ben de şairim; kocam da şairdir. İşte ben de onu hicvediyorum” diyerek, “Kötü bir adama isyan ediyoruz / Onun ortaya attığı şeyleri reddediyoruz / Dinini de sevmiyoruz” mısralarını okuduktan sonra oradan ayrılmıştır. Diğer bir rivayete göre Ümmü Cemîl, Tebbet sûresinin nüzûlünden sonra Resûl-i Ekrem’e kendisini niçin hicvettiğini sorunca, “Seni ben değil Allah

hicvetti” cevabını almış, bunun üzerine, “Sen beni odun taşırken yahut boynumda bükülmüş bir iple hiç gördün mü?” demiştir. Bu hadiseden sonra bir müddet vahiy gelmediği, Ümmü Cemîl’in Hz. Peygamber’e “Rabbin seni terketti, herhalde sana darılmış olmalı” dediği, Duhâ sûresinin ilk âyetlerinin bu olayın ardından nâzil olduğu nakledilir.

Risâlet öncesi dönemde Resûlullah’ın kızları Rukıyye ve Ümmü Külsûm, Ümmü Cemîl’in iki oğlu Utbe ve Uteybe ile nikâhlanmıştı. Henüz düğün olmadan Tebbet sûresi inince Ümmü Cemîl ile kocası Ebû Leheb, Rukıyye ve Ümmü Külsûm’ün atalarının dininden çıktığını ileri sürerek oğullarının onlardan ayrılmalarını sağladı. Hz. Peygamber’le görüşmeye gelen Uteybe, “Ben senin dinini tanımıyorum, kızından da ayrıldım. Artık ne sen beni sev ne de ben seni severim. Ne sen bana gel ne de ben sana gelirim” diyerek Resûl-i Ekrem’in gömleğini yırtmış, o da, “Dilerim ki Allah köpeklerinden bir köpeği senin üzerine salar” sözleriyle Uteybe’ye beddua etmiştir. Bu sözleri duyan Ebû Leheb bedduanın gerçekleşmesinden korktuğunu söylemiş, nitekim o sırada ticaret için Şam’a giden Uteybe yolda bir aslan tarafından parçalanmıştır. Uteybe’nin can verirken, “Ben size Muhammed insanların en doğru sözlüsüdür dememiş miydim” dediği rivayet edilir. Ümmü Cemîl, Tebbet sûresindeki vasfıyla anılmış ve şairler tarafından da hicvedilmiştir. Ölüm yeri ve tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 354-356; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 89, 90, 121, 123; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâ᾿i’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, s. 190-191; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5884; IX, 6257-6268; Kehhâle, A῾lâmü’n-nisâ᾿, I, 208; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ (haz. Bedrettin Çetiner), İstanbul 1982, I, 72; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), II, 75-79; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü a῾lâmi’n-nisâ᾿, Beyrut 1407/1987, I, 245; Hamîdullah, İslâm Peygamberi

(Tuğ), I, 91; İbrahim Sarıçam, Emevî-Hâşimî İlişkileri, Ankara 1997, s. 85, 86, 118, 119, 150, 153.

Gülgün Uyar

ÜMMÜ’d-DERDÂ el-ESLEMİYYE

(أمّ الدرداء الأسلميّة)

Ümmü Muhammed Hayre bint Ebî Hadred b. Umeyr el-Eslemiyye (ö. 30/650)

Kadın sahâbî.

Sahâbî Ebü’d-Derdâ’nın hanımıdır. Bazı kaynaklarda ismi Kerîme diye geçmekle birlikte (İbn Hibbân, III, 358) adının Hayre olduğu bilgisi yaygındır. İsmi Selâme veya Abd şeklinde zikredilen babası Ebû Hadred ile kardeşi Abdullah da sahâbîdir. Ebü’d-Derdâ, Ümmü’d-Derdâ künyesiyle tanınan iki hanımla evlenmişti. Bunların ilki olan Hayre bint Ebû Hadred, Ümmü’d-Derdâ el-Kübrâ diye bilinir. Diğer hanımı Ümmü’d-Derdâ el-Vassâbiyye ise tâbiîndendir. Ebü’d-Derdâ ile iki hanımının künyelendikleri Derdâ, Ebü’d-Derdâ’nın diğer bir hanımından doğan kızıdır (İbnü’l-Cevzî, IV, 294). Ensar içinde İslâm’a en son girenler arasında yer alan Ebü’d-Derdâ’nın hidayete eriş sürecinde Ümmü’d-Derdâ’nın söylediği rivayet edilen bazı sözler onun kocasından önce müslüman olduğuna işaret etmektedir. Rivayete göre Abdullah b. Revâha ile Muhammed b. Mesleme bir gün Ebü’d-Derdâ’nın evine girerek putunu kırdığından Ebü’d-Derdâ eve döndüğünde putun parçalarını toplamaya çalışırken Ümmü’d-Derdâ, “Onun bir kimseye faydası olsa önce kendini korurdu” demiştir (Zehebî, II, 340).

Ümmü’d-Derdâ akıllı, faziletli ve ibadete düşkün bir kadındı. Ebü’d-Derdâ’nın ibadetlerde aşırıya kaçması onu bazı sıkıntılara katlanmak zorunda bıraktı. Resûl-i Ekrem’in Ebü’d-Derdâ ile kardeş ilân ettiği Selmân-ı Fârisî, Ebü’d-Derdâ’yı ziyarete geldiği bir sırada Ümmü’d-Derdâ’yı eski kıyafetler içinde bakımsız halde görünce bunun sebebini sordu. Onun, “Kardeşin Ebü’d-Derdâ’nın dünya ile işi olmaz” diye sitemli bir cevap vermesi üzerine Selmân, sünnete aykırı gördüğü bu zühd anlayışının hatalı olduğunu Ebü’d-Derdâ’ya anlattı ve kendisi üzerinde ailesinin de hakları bulunduğunu hatırlattı. Durumu öğrenen Resûl-i Ekrem, Selmân’ın haklı olduğunu söyledi (Buhârî, “Ṣavm”, 51, “Edeb”, 86;

Tirmizî, “Zühd”, 64). Ümmü’d-Derdâ, Ebü’d-Derdâ’dan iki yıl önce 30 (650) yılında Dımaşk’ta vefat etti. Ümmü’d-Derdâ’nın oğlu Bilâl babasından bir müddet sonra Abdülmelik b. Mervân’ın halifeliğine kadar Şam kadılığı ve Dımaşk emirliği yapmış, Şam halkı tâbiîn nesline mensup bu âlimden hadis rivayet etmiştir. Ümmü’d-Derdâ hem Resûl-i Ekrem’den hem de kocası Ebü’d-Derdâ’dan rivayette bulunmuş, kendisinden oğlu Bilâl, Ümmü’d-Derdâ el-Vassâbiyye, Meymûn b. Mihrân, üvey kızı Derdâ’nın kocası Safvân b. Abdullah gibi tâbiîler hadis nakletmiştir. Ancak burada adı geçenlerden bazılarının onun vefatından sonra doğmaları ve Ümmü’d-Derdâ el-Vassâbiyye’nin öğrencileri olmaları bu iki hanımın rivayetlerinin karıştırıldığını göstermektedir. Ümmü’d-Derdâ’nın hadisleri Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde ve Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde yer almıştır. Ṣaḥîḥayn’da rivayetleri görülen Ümmü’d-Derdâ ise Ümmü’d-Derdâ el-Vassâbiyye’dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 358; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 252-255; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 447-448; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 30; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXIX, 114; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 294-297; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 275-276, 444; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 340; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 295; Abdullah Aydınlı, “Ebü’d-Derdâ”, DİA, X, 310-311.

Ayşe Esra Şahyar

ÜMMÜ’d-DERDÂ el-VASSÂBİYYE

(أمّ الدرداء الوصّابيّة)

Hüceyme bint Huyey el-Vassâbiyye (ö. 81/701 [?])

Kadın tâbiî, fakih ve muhaddis.

Adı Cüheyme el-Evsâbiyye şeklinde de kaydedilir. Sahâbeden Ebü’d-Derdâ’nın Ümmü’d-Derdâ künyesiyle bilinen iki hanımından küçük olanıdır ve Ümmü’d-Derdâ es-Suğrâ diye tanınmıştır. Hem Ebü’d-Derdâ’nın hem bu iki hanımının künyelendikleri Derdâ, Ebü’d-Derdâ’nın bir başka hanımdan doğan kızıdır (İbnü’l-Cevzî, IV, 294). Yetim bir kız olarak çocukluğunu Ebü’d-Derdâ’nın evinde geçiren Hüceyme ondan kıraat öğrendi ve çok küçük yaşta kendisine Kur’an’ı arzetti. Küçüklüğünde Ebü’d-Derdâ ile mescide gider, onun kıraat derslerine katılırdı. Büyüdükten sonra sadece hanımların katıldığı derslere ve meclislere devam etti. Hüceyme, Ümmü’d-Derdâ el-Kübrâ diye bilinen Hayre bint Ebû Hadred’in 30 (650) yılında vefatının ardından Ebü’d-Derdâ ile evlendi. Ancak kocası 32 (652) yılında vefat ettiğinden bu evlilik çok kısa sürdü. Ümmü’d-Derdâ’nın âhirette de kendisiyle birlikte olmak istediğini ölüm döşeğinde iken söylemesi üzerine Ebü’d-Derdâ ona bu takdirde kendisinden sonra kimseyle evlenmemesini tavsiye etti. Nitekim Ebü’d-Derdâ’nın ölümünün ardından Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân kendisine tâlip olunca, “Ben Ebü’d-Derdâ’nın Resûlullah’tan naklen, ‘Kadın âhirette son evlendiği kocasıyla birlikte olacaktır’ dediğini duydum. Bu sebeple ondan sonra kimseyle evlenmeyeceğim” dediği zikredilmiştir (İbn Asâkir, LXX, 152-155). Ümmü’d-Derdâ 81 (701) yılında haccetti, aynı yıl veya ertesi yıl Dımaşk’ta vefat etti. Onun ve Ebü’d-Derdâ’nın kabirleri Bâbüssagīr Kabristanı’nda olup ikisine ait mezar taşları 1938’de bulunarak koruma altına alınmıştır (DİA, X, 310).

Ümmü’d-Derdâ, kadın tâbiîn nesli içinde Hafsa bint Sîrîn ve Amre bint

Abdurrahman’dan sonra en önemli âlim olup (İbnü’s-Salâh, s. 306) kıraat, fıkıh ve hadis bilgisiyle şöhret kazanmıştır. Kendisinin Dımaşk Mescidi’nin kuzey tarafında bir ders halkası vardı. Burada aralarında erkeklerin de bulunduğu pek çok kişi kendisinden ilim öğrenmiştir (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, XII, 336). Ümmü’d-Derdâ’nın kıraatteki öğrencileri arasında İbrâhim b. Ebû Able, Atıyye b. Kays ve Yûnus b. Hübeyre sayılmaktadır (İbnü’l-Cezerî, II, 354). Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân da mescide gelir, onun fıkıh derslerini dinlerdi. Ayrıca Ümmü’d-Derdâ’dan birçok hadis nakledilmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Başta Ebü’d-Derdâ olmak üzere Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Selmân-ı Fârisî, Kâ‘b b. Âsım el-Eş‘arî, Ümmü’d-Derdâ el-Eslemiyye ve Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî’den hadis rivayet eden Ümmü’d-Derdâ’nın öğrencileri arasında Zeyd b. Eslem, Seleme b. Dînâr, Sâlim b. Ebü’l-Ca‘d, Şehr b. Havşeb, Talha b. Ubeydullah b. Küreyz, üvey oğlu Bilâl ve üvey kızı Derdâ’nın kocası Safvân b. Abdullah gibi tâbiîn tabakasından pek çok kişi vardır.

Ümmü’d-Derdâ ibadete düşkünlüğüyle de bilinirdi. Kadınlar onun yanında toplanır, kendisiyle birlikte ibadet ederlerdi. Tâbiînden Avn b. Abdullah, Ümmü’d-Derdâ’nın meclislerinde Allah’ı zikrettiklerini söylemiştir. Ümmü’d-Derdâ bu meclislerde vaaz eder, güzel ve hikmetli sözler söyler, bazan bunları levhalara yazarak talebelerine verirdi. Onun çevresindeki insanların ibadet hayatına dikkat ettiği, Kur’an okumayan kimselerle yolculuğa çıkmadığı, fakirlerle oturup kalktığı, insanlara dünyanın cazibesine kapılmamalarını öğütlediği belirtilmiştir. Altı ay Kudüs’te, altı ay Dımaşk’ta ikamet ettiği belirtilen Ümmü’d-Derdâ’nın hayat tarzına dair rivayetler onun tam anlamıyla bir zühd hayatı yaşadığını göstermektedir. Bunda muhtemelen Ebü’d-Derdâ’nın kimseden bir şey istememesi yönündeki tavsiyeleri önemli rol oynamıştır. Meymûn b. Mihrân, Ümmü’d-Derdâ’nın kalın kumaştan dokunmuş bir baş örtüsü örttüğünü, kaşlarına kadar indirdiği örtüsünü bir deri parçası ekleyerek uzattığını, namazlarını daima ilk vaktinde kıldığını zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 463; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 517; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 229; V, 606; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXX, 146-164; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 294-297; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 306; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXV, 352-358; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 277-279; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1998, XII, 336; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 354; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1412/ 1991, VI, 625-626; Abdullah Aydınlı, “Ebü’d-Derdâ”, DİA, X, 310.

Ayşe Esra Şahyar

ÜMMÜ EYMEN

(أمّ أيمن)

Ümmü Eymen Bereke bint Sa‘lebe b. Amr el-Habeşiyye (ö. 24/645 [?])

Hz. Peygamber’in dadısı, sahâbî.

İlk oğlu Eymen’e nisbetle Ümmü Eymen, bazan da Ümmü’z-Zabâ veya Ümmü Üsâme künyeleriyle anılır. Habeş asıllı olup Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in kölesi iken miras yoluyla babası Abdullah’a veya annesi Âmine’ye, onlardan da kendisine intikal etti. Onun Hz. Hatice’nin kız kardeşi tarafından Resûl-i Ekrem’e hibe edildiği de rivayet edilmektedir. Ümmü Eymen’in doğumundan itibaren Hz. Muhammed’in dadılığını yaptığı, onu emzirdiği, annesiyle birlikte Medine’ye dayılarını ziyarete gidip dönerken Ebvâ’da Âmine vefat ettiğinde onun yanında bulunduğu, kendisini Mekke’ye getirdiği ve büyüyünceye kadar dadılığına devam ettiği rivayetine bakılırsa Resûl-i Ekrem’e miras yoluyla intikal ettiği görüşü daha doğru olmalıdır. Hz. Muhammed, Hatice ile evlenince Ümmü Eymen’i âzat etti. O da Ubeyd b. Zeyd el-Hazrecî ile evlendi, bu evlilikten Eymen doğdu. Kocası ölünce, peygamberlikten kısa bir süre sonra Resûlullah’ın âzatlı kölesi Zeyd b. Hârise ile evlendi, bu evlilikten de Üsâme b. Zeyd dünyaya geldi. Resûl-i Ekrem, İslâmiyet’in ilk günlerinde kendi ev halkıyla birlikte müslüman olan Ümmü Eymen’i dedesinden ve babasından kalma bir yâdigâr kabul eder, onu “annemden sonra annem” diye sever, zaman zaman kendisini ziyaret ederdi. Hz. Peygamber’in hicretten sonra Zeyd b. Hârise ile Ebû Râfi‘e Mekke’den Medine’ye getirttiği ailesi ve yakınları arasında Ümmü Eymen ve oğlu Üsâme de vardı.

Ümmü Eymen, Resûlullah ile birlikte Uhud Gazvesi’ne katıldı, orada askere su dağıttı, yaralıları tedavi etti, bozguna uğradıkları zaman askeri savaşa teşvik etti. Bir grup kadınla birlikte Hayber Gazvesi’ne iştirak ettiği için ganimetlerden kendisine pay verildi. Oğulları Eymen ve Üsâme ile birlikte Huneyn Gazvesi’ne de katıldı. Bu savaşta Hz. Peygamber’in yakın çevresinde bulunup onu koruyanlardan biri olan oğlu Eymen Huneyn

Gazvesi'nde, Mûte Savaşı'nın (8/629) kumandanlarından olan eşi Zeyd b. Hârise de bu savaşta şehid düştü. Ümmü Eymen konuşma sırasında peltek "se"leri sîn gibi telaffuz ederdi; Resûl-i Ekrem onun bir türlü söyleyemediği "selâmullāhi aleyküm" yerine kısaca "selâm" demesine izin vermişti. Resûlullah'ın vefatından sonraki günlerde Hz. Ebû Bekir ile Ömer, zaman zaman onu ziyaret ederdi. Bu ziyaretlerden birinde Ümmü Eymen ağlamış, niçin ağladığını sorduklarında, "Hz. Peygamber'in vefat edeceğini biliyordum, ben vahyin kesilmesine ağlıyorum" demişti. Hz. Ömer'in vefatına ise, "İslâm bugün zayıfladı" diye göz yaşı dökmüştü (İbn Sa'd, VIII, 226, 227).

İbnü's-Seken, Ümmü Eymen'in Resûl-i Ekrem'in vefatından beş ay sonra (11/632), İbn Mende, Hz. Ömer'in ölümünden yirmi gün sonra (23/644), Vâkıdî ise Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk günlerinde (24/645) vefat ettiğini zikretmiş ve Bakīʻ Mezarlığı'na gömüldüğünü belirtmiştir (İbn Sa'd, VIII, 226). İbn Ebû Hâtim, Ümmü Eymen'in iki hadis, Zehebî (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 227) ve başkaları ise beş hadis rivayet ettiğini, bunların Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde bulunduğunu belirtmiştir. Ümmü Eymen kendisi gibi Habeşli olan, aynı isim ve künyeyi taşıyan Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Habîbe'nin hizmetçisi Ümmü Eymen Bereke ile zaman zaman karıştırılmıştır. Nitekim İslâmiyet'in ilk yıllarında müşriklerden gördükleri zulüm üzerine Habeşistan'a hicret edenlerden biri Ümmü Habîbe'nin hizmetçisi Ümmü Eymen olduğu halde bu ikisinin isimleri yine karıştırılmıştır. Fakat İbn Hacer, bu olayda adı geçen Ümmü Eymen'in Ümmü Habîbe'nin hizmetçisi olduğunu belirtmektedir (el-İṣâbe, IV, 250). Aynı karışıklık bu iki hanımın vefat tarihlerinde de görülür. Mehmet Cemal Öğüt, İslâm Tarihinin Maruf Simalarından Hazreti Muhammedin Dadısı Ümmü Eymen adlı bir risâle kaleme almıştır (İstanbul 1941).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 241, 249-250, 278, 288; II, 430, 685; III, 922, 1119, 1120; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 223-227; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 144-145, 150, 164; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 461;

Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 70-71; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 250-251, 431-432; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 303-304; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 223-227; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 249-250, 432-434; Mehmet Cemal Öğüt, Ümmü Eymen, İstanbul 1941; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 35-43.

Bünyamin Erul

ÜMMÜ’l-FAZL

(أمّ الفضل)

Ümmü’l-Fazl el-Kübrâ Lübâbe bint Hâris b. Hazn el-Hilâliyye

Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın hanımı, sahâbî.

Annesinin adı Hind bint Avf olup Resûl-i Ekrem’in hanımı Meymûne’nin kız kardeşidir. Hâlid b. Velîd’in annesi olan diğer kız kardeşi Lübâbe’den dolayı Lübâbe el-Kübrâ diye anılır. Resûlullah’ın hanımı Zeyneb bint Huzeyme, Hz. Hamza’nın hanımı Selmâ (Sülmâ) bint Umeys ve önce Ca‘fer b. Ebû Tâlib’le, onun vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve onun ölümünün ardından Hz. Ali ile evlenen Esmâ bint Umeys, Ümmü’l-Fazl’ın anne bir kardeşleridir. Hz. Hatice’den sonra müslüman olan ikinci kadındır. Oğlu Abdullah’ın, annesi ve kendisinin Kur’an’ın, “kadınlardan ve çocuklardan müstaz‘af olanlar” diye bahsettiği (en-Nisâ 4/98) hicretten muaf tutulanlar arasında yer aldıklarını söylemesine bakılırsa

(Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 80) oğlu ile birlikte kocasından önce İslâm’a girdiği ve bu sebeple hicretini ertelediği anlaşılır. Abbas’la evliliğinden Fazl, Abdullah, Ubeydullah, Ma‘bed, Kusem ve Abdurrahman adlarını taşıyan, her biri İslâm tarihinde önemli yere sahip olan altı erkek ve Ümmü Habîb adlı bir kız çocukları dünyaya geldi. Şair Abdullah b. Yezîd el-Hilâlî bunlar için, “Hiçbir asil kadın Ümmü’l-Fazl’ın altı oğlu gibi çocuk dünyaya getirmemiştir; kocası da peygamberlerin sonuncusu ve en hayırlısının amcasıdır” demiştir (İbnü’l-Esîr, VII, 253). Ümmü’l-Fazl’ın Hz. Osman’ın halifeliği döneminde ve kocasından önce vefat ettiği nakledilmektedir.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber’in âzatlısı Ebû Râfi‘in henüz Abbas’ın kölesi iken Zemzem Kuyusu civarında ağaçtan oyarak bardak yapmakla meşgul olduğu, Ümmü’l-Fazl’ın da orada bulunduğu bir sırada yanlarına Ebû Süfyân gelmişti. Ebû Süfyân, Bedir Gazvesi’ndeki yenilgiyi anlatırken müslümanların yardımına gelen yağız atlara binmiş, beyaz elbiseler giyinmiş insanlar tarafından bozguna uğratıldıklarını söyleyince Ebû Râfi‘

onların insan değil melek olduğunu belirtmiş, orada bulunan ve buna öfkelenen Ebû Leheb onu dövmüş, Ümmü'l-Fazl da cesaretle onun karşısına dikilip eşinin kölesini kurtarmıştır. Resûl-i Ekrem zaman zaman baldızı Ümmü'l-Fazl'ı ziyarete gider, saçlarını düzeltmesine ve gözüne sürme çekmesine izin verir, orada bazan öğle uykusuna (kaylûle) yatardı. Ümmü'l-Fazl bir gece rüyasında Resûlullah'ın bir organının kendi evinde olduğunu görmüş, bunu kendisine anlatınca, "Hayırlı bir şey görmüşsün; kızım Fâtıma bir erkek çocuk dünyaya getirdi, oğlun Kusem'in sütünden ona da ver" demiş, Ümmü'l-Fazl da Hüseyin'i emzirmiş ve onu alıp dedesine getirmiş, Resûlullah bebeği öpüp kokladıktan sonra annesine göndermiştir (Müsned, VI, 339, 340). Sahâbîler, Arafat'ta bulundukları sırada Resûlullah'ın oruçlu olup olmadığı konusunda ihtilâf etmiş, fakat kendisine sormaya çekinmişlerdi. Bunu gören Ümmü'l-Fazl devesi üzerinde vakfe yapmakta olan Resûl-i Ekrem'e bir bardak süt göndermiş, onun bunu içmesiyle mesele kendiliğinden halledilmiştir (Müsned, I, 217, 278, 279, 344, 359; VI, 338, 340; Tirmizî, "Ṣavm", 47). Sahâbe ve tâbiînden pek çok kimse, özellikle de oğlu Abdullah b. Abbas, Ümmü'l-Fazl'dan hadis rivayet etmiş, Buhârî ve Müslim onun bir hadisini el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerine almıştır; diğer rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 217, 278, 279, 344, 359; VI, 9, 338-340; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 277-279; İbn Abdülber enNemerî, el-İstîʿâb (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/ 1995, IV, 461-462, 504; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VII, 253-254; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 314-315; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 449-450; a.mlf., el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 299, 449-451; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 235.

Abdülkadir Şenel

ÜMMÜ GÜLSÜM

(bk. ÜMMÜ KÜLSÛM).

ÜMMÜ HABÎBE

(أمّ حبيبة)

Ümmü Habîbe Remle bint Ebî Süfyân Sahr b. Harb el-Ümeviyye (ö. 44/664)

Hz. Peygamber'in hanımı.

İslâmiyet'ten on yedi yıl önce doğdu. Babası Kureyş kabilesinin reislerinden Ebû Süfyân, annesi Safiyye bint Ebü'l-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems'tir. Soyu Resûl-i Ekrem'in soyu ile dedeleri Abdümenâf'ta birleşir. Ümmü Habîbe, Resûl-i Ekrem'in halası Ümeyme'nin oğlu Ubeydullah b. Cahş ile evlendi. Ubeydullah, Hanîfler'den olup putlara tapmazdı, daha sonra da Hıristiyanlığı kabul etmişti. Ümmü Habîbe ve kocası ilk müslümanlar arasında yer aldı. Bi'setin 6. yılında (616) müşriklerin baskısına dayanamayıp ikinci kafile ile Habeşistan'a hicret ettiler. Hicret sırasında hamile olan Ümmü Habîbe, Habeşistan'da bir kız çocuğu dünyaya getirdi. Ona Habîbe adını verdikleri için asıl o günden sonra Ümmü Habîbe diye anıldı. Başka çocuğu da olmadı. Kocası ile birlikte Habeşistan'da Ca'fer b. Ebû Tâlib'in yanında bir süre müslümanların önderliğini yaptılar. Ancak daha sonra Ubeydullah b. Cahş irtidad ederek önceki dinine döndü ve Ümmü Habîbe'yi de dininden dönmeye zorladı, fakat o buna şiddetle karşı koyduğu için boşandılar. Habeşistan'daki sahâbîleri de irtidad etmeye çağıran Ubeydullah orada hıristiyan olarak öldü.

Köklü ve zengin bir aileye mensup olan, fakat henüz Müslümanlığı benimsememiş Mekke'deki babasının yanına dönemeyen Ümmü Habîbe, Habeşistan'da çocuğuyla yalnız kaldı. Resûl-i Ekrem onun çektiği sıkıntıları bildiğinden kendisiyle evlenmeye karar verdi. 6 veya 7 yılında (628-629) Amr b. Ümeyye'yi hem Necâşî Ashame'yi İslâm'a davet etmesi hem de kendi adına Ümmü Habîbe'ye dünürlük yapması için iki mektupla Habeşistan'a gönderdi. Mektubunda Necâşî Ashame'den kendisini Ümmü Habîbe ile evlendirmesini ve onunla birlikte Habeşistan'da bulunan

müslümanları Medine’ye göndermesini istedi. Bu teklifi duyan Ümmü Habîbe çok sevindi ve haberi getiren Necâşî Ashame’nin câriyesi Ebrehe’ye üzerindeki takıları verdi, nikâh için de Hâlid b. Saîd’i vekil tayin etti. Necâşî Ashame orada bulunan müslümanları toplayarak Hz. Peygamber’in isteğini duyurdu ve Resûlullah adına Ümmü Habîbe’ye 400 dinar mehirle bir gerdanlık verdi, hizmetçisi Ebrehe’yi de ona yardım etmekle görevlendirdi. Nikâh Resûlullah yerine vekili tarafından yapıldığı için gıyâbî nikâh şeklinde gerçekleşti. Ebû Süfyân o sırada müşrik olduğundan velâyetine müracaat edilmedi (Şâfiî, V, 8, 15). Onun bu evliliğe çok öfkelenmesi beklenirken olayı duyduğunda Resûl-i Ekrem için, “O reddedilmeyecek biridir” diyerek evliliği benimsediğini gösterdi; bu evlilik aynı zamanda onun İslâmiyet’e yaklaşmasına vesile oldu. İbn Abbas, “Bakarsınız, Allah düşman olduğunuz kimselerle aranızda bir sevgi ortaya çıkarır” meâlindeki âyetin (el-Mümtehine 60/7) bu hadise üzerine indiğini söylemiştir (Şevkânî, V, 214). Ümmü Habîbe peygamber eşi olmaya lâyık, üstün özelliklere sahip bir kadındı. Müslüman olduktan sonra babasının ve diğer müşriklerin baskılarına katlandı ve hamileliğine rağmen Habeşistan’a hicret etme cesaretini gösterdi. Ebû Süfyân, Hudeybiye Antlaşması’nın uzatılmasını temin için Medine’ye gelmiş, teklifi Resûl-i Ekrem tarafından kabul edilmeyince kızı Ümmü Habîbe’nin yanına gitmişti. Eve girdiğinde yerdeki döşeğe oturmak istemiş, fakat Ümmü Habîbe onun Hz. Peygamber’in döşeğine oturamayacağını belirtmişti (İbn Sa‘d, VIII, 99-100).

İbn Asâkir’in naklettiği bir hadise göre Resûlullah’ın cennetlik olduğunu müjdelediği Ümmü Habîbe (Târîḫu Dımaşḳ, VI, 90) ondan sonra otuz yıl daha yaşadı. Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından çıkan fitnelere karışmadı. Dayısının oğlu Hz. Osman’ın evi muhasara edildiğinde onun evine gitti. İsyancılardan biri baş örtüsünü çekerek Ümmü Habîbe’nin yüzünü açınca ona, “Allah elini koparsın” diye beddua etti; orada bulunanlardan biri bu kişinin sağ kolunu kesti (a.g.e., VI, 91).

Müslümanlar, Ümmü Habîbe’ye duydukları saygıdan dolayı kardeşi Muâviye’ye hilâfeti devrinde “müminlerin dayısı” diye hitap ediyorlardı (Zehebî, II, 222). Resûlullah, Ümmü Habîbe’ye Hayber gelirlerinden 80 vesk hurma, 20 vesk arpa tahsis etmişti. Bu gelir onun vefatından sonra da devam etti. Ümmü Habîbe 44’te (664) Medine’de vefat etti ve Bakī‘

Mezarlığı’na defnedildi; bazı kaynaklarda 42 (662) veya 59 (679) yıllarında öldüğü de zikredilmiştir. Kardeşi Muâviye’yi ziyaret maksadıyla Dımaşk’a gittiğinde orada vefat ettiği ve kabrinin orada olduğu şeklindeki rivayet doğru kabul edilmemiştir (İbn Asâkir, VI, 70; Zehebî, II, 220). Kaynaklarda Ümmü Habîbe’nin Ümmü Eymen Bereke adlı bir hizmetçisinin bulunduğu, hem adı hem künyesi Resûl-i Ekrem’in dadısıyla aynı olduğu için bu iki Ümmü Eymen’in zaman zaman birbirine karıştırıldığı belirtilmektedir.

Ümmü Habîbe, rivayet ettiği hadisler bakımından Hz. Peygamber’in hanımları arasında Âişe ve Ümmü Seleme’den sonra gelir. Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde onun altmış beş hadis rivayet ettiği belirtilmekte (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 84), Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde kırk üç rivayeti yer almaktadır (VI, 325-328, 425-428). Kendisinden kardeşleri Muâviye ile Anbese, yeğeni Ebû Süfyân b. Saîd, kölesi Ebü’l-Cerrâh, Zeyneb bint Ebû Seleme ve daha başkaları hadis rivayetinde bulunmuştur. Ümmü Habîbe, Habeşistan’da kiliselerle ilgili bir müşahedesini Resûl-i Ekrem’e anlatmış ve kabirleri mescid haline getirenlerin âhiretteki durumuyla ilgili bir hadisin söylenmesine vesile olmuştur (Müsned, VI, 51; Buhârî, “Ṣalât”, 48). Aynur Uraler, Ümmü Habîbe’nin Rivâyetleri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), bu tez daha sonra yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 51; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), V, 8, 15; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 96-100; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 20, 22; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 303-306; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Şihâbî), VI, 70, 85, 90, 91; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 115-116, 194, 315; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 218-223; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 305-307; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 419; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 214; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Baḳī b. Maḫled el-Ḳurṭubî ve Muḳaddimetü Müsnedih, Medine 1404/1984, s. 84; M. Ali Kutub, Ümmü Ḥabîbe, Beyrut 1408; Aynur Uraler, Peygamberimizin Hanımı Ümmü Habîbe ve Rivâyetleri, İstanbul 1995.

Aynur Uraler

ÜMMÜ HABÎBE bint CAHŞ

(أمّ حبيبة بنت جحش)

Ümmü Habîbe bint Cahş b. Riâb el-Esediyye

Hz. Peygamber'in baldızı ve Hamne bint Cahş'ın kız kardeşi olan kadın sahâbî

(bk. HAMNE bint CAHŞ).

ÜMMÜ’l-HAKEM

(أمّ الحكم)

Ümmü’l-Hakem bint Zübeyr b. Abdilmuttalib el-Kureşiyye el-Hâşimiyye (ö. 7/628’den sonra)

Kadın sahâbî.

Mekke’de doğdu. Ümmü Hakîm diye de zikredilir. Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları kolundandır. Babası Hz. Peygamber’in amcası Zübeyr, annesi Mahzûmoğulları’ndan Âtike bint Ebû Vehb’dir. Ümmü’l-Hakem’in, Resûl-i Ekrem’in sütkardeşi olduğu nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda onun, kız kardeşi Dubâa bint Zübeyr ile karıştırıldığı ve bunların aynı kişi olduğu kaydedilmişse de İbn Hacer el-Askalânî’ye göre bunlar iki kardeştir (el-İṣâbe, VIII, 191-192, 194-195). Ümmü’l-Hakem, İslâmiyet’in ilk yıllarında Müslümanlığı kabul etti ve müşriklerin eziyetlerine tahammül gösterdi. Bu esnada Hz. Peygamber’e Allah’a ortak koşmamak, haktan ayrılmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek ve Peygamber’e karşı gelmemek üzere biat etti. Daha sonra Medine’ye hicret etti. Hicretin ilk günlerinde yaşanan sıkıntılı dönemde Resûl-i Ekrem kendisiyle yakından ilgilendi, onu zaman zaman evinde ziyaret etti. Hayber’in fethi üzerine (7/628) buradan gelen hurmalardan kendisine otuz vesk pay tahsis etti. Ümmü’l-Hakem, Hâşimoğulları’ndan Rebîa b. Hâris b. Abdülmüttalib ile evlendi ve bu evlilikten Abdüşems, Abdülmuttalib, Muhammed, Abdullah, Abbas, Hârise ve Ümeyye adlı oğulları ile Ervâ el-Kübrâ adlı kızı dünyaya geldi.

Bir gün Ümmü’l-Hakem küçük oğlu Abdullah ile bir yere giderken Resûlullah’ı gördü ve oğluna Resûlullah’ın hırkasını alıp kendisine getirmesini söyledi. Abdullah, Resûlullah’ın sırtındaki hırkayı çekip alınca o da kendisine kimin oğlu olduğunu sordu. Abdullah kendini tanıttıktan sonra hırkayı almasını annesinin istediğini belirtti. Hz. Peygamber hırkayı çocuğa verdi ve annesinin onu kız kardeşi Dubâa ile paylaşıp baş örtüsü olarak kullanmalarını söyledi (Ebû Nuaym, III, 1643). Hayber Savaşı’nın

ardından bir daha kendinden söz edilmeyen Ümmü'l-Hakem'in bu tarihten kısa bir süre sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir. Ümmü'l-Hakem'den iki hadis rivayet edilmiştir (İbn Hazm, s. 344). Bu rivayetlerin birinde belirtildiğine göre bir savaş sonrasında Medine'ye esirler getirilmişti. Ümmü'l-Hakem kız kardeşi Dubâa ve Hz. Fâtıma ile birlikte Resûlullah'ın yanına gitmiş, işlerinin çokluğundan şikâyet ederek kendisine ev işlerinde yardım edecek bir esir vermesini istemişti. Ancak Hz. Peygamber, Bedir'de şehid düşen sahâbîlerin çocuklarının daha erken davrandığını ve esirlerin onlara ayrıldığını söylemiş, Ümmü'l-Hakem ve beraberindekilere daha hayırlı bir iş olarak her namazdan sonra tesbihata devam etmelerini tavsiye etmiştir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 100).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 46-47; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 64, 406; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XXV, 138; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî), Riyad 1419/1998, III, 1643; VI, 3482-3483; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 344; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1933; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), III, 230; VII, 319-320; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 191-192, 194-195; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti'ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib/Suriye 1410/1990, s. 108; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mevsûʿatü ʿuẓamâʾ ḥavle'r-resûl, Beyrut 1412/1991, III, 2118.

Mehmet Efendioğlu

ÜMMÜ HAKÎM

(أمّ حكيم)

Ümmü Hakîm bint el-Hâris b. Hişâm el-Kureşiyye el-Mahzûmiyye (ö. 14/635)

Kadın sahâbî.

Adı bilinmemektedir. Babası Ebû Cehil'in kardeşi Hâris b. Hişâm, annesi Hâlid b. Velîd'in kız kardeşi Fâtıma'dır. Amcasının oğlu İkrime b. Ebû Cehil ile evlendi, fakat çocukları olmadı. İslâm'ın zuhurundan Mekke'nin fethine kadar kocası ile birlikte müslümanların aleyhinde bulundu, Uhud Savaşı'na onunla beraber katıldı. İkrime, İslâmiyet aleyhindeki faaliyetleri dolayısıyla Hz. Peygamber'in öldürülmesini emrettiği birkaç kişiden biriydi. Ümmü Hakîm, Mekke fethedilince annesi ve babasıyla birlikte Müslümanlığı kabul etti;

İkrime ise öldürüleceği korkusuyla Yemen'e kaçtı. Mekkeli diğer kadınlarla birlikte Ümmü Hakîm de Resûlullah'a biat ettikten sonra kocasının hayatının bağışlanmasını istedi. Resûl-i Ekrem ona teminat verince bu defa İkrime'yi geri getirmek için Hz. Peygamber'den izin aldı ve kölesiyle birlikte Yemen'e gitti; kocasını buldu ve ona Resûlullah'ın bütün düşmanlarını affettiğini, kendisine de eman verdiğini bildirdi ve onu Medine'ye dönmeye ikna etti. İkrime, Medine'ye gelip Resûl-i Ekrem'in huzurunda müslüman oldu; Resûlullah buna çok sevindi, onu ayakta karşılayıp kucakladı. Hz. Peygamber, Ümmü Hakîm ile İkrime'nin nikâhını yenileme gereğini duymamış, önceki nikâhlarıyla evlilikleri devam etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Nikâḥ", 46). Bu durum karısı kendisinden önce müslüman olan müşriğin nikâhı konusunda örnek teşkil etmiştir.

Ümmü Hakîm, İslâmiyet'i benimsedikten sonra müslümanların yanında savaştı. Kocasıyla beraber Bizanslılar'a karşı kılıcıyla çarpıştı. İkrime, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde yapılan Ecnâdeyn Savaşı'nda şehid olunca (13/634) mücahidler arasında bulunan Ümmü Hakîm, daha sonra ilk

müslümanlardan ve Hz. Peygamber’in kâtiplerinden Hâlid b. Saîd ile nikâhlandı. Devamlı surette savaştıklarından 14 (635) yılında Dımaşk yakınlarındaki Mercisuffer’de savaşa ara verildiği bir sırada düğünleri oldu, ancak Hâlid evlendiği gün şehid düştü. Ümmü Hakîm’in, üzerinde gerdeğe girerken sürdüğü kokunun izi bulunurken savaşa devam ettiği ve içinde kaldıkları çadırın direğiyle yedi veya dokuz Bizanslı’yı öldürdüğü rivayet edilmiştir (İbn Sa‘d, IV, 99; İbn Hacer, IV, 444; Hazrecî, s. 488). Sonraları, Ümmü Hakîm ile Hâlid b. Saîd’in evlendikleri Mercisuffer’deki yerin yakınında bulunan köprüye Ümmü Hakîm Köprüsü adı verildi. Ardından Ümmü Hakîm Hz. Ömer ile evlendi ve ondan Fâtıma adında bir kızı doğdu (İbn Sa‘d, III, 266; V, 50). Ümmü Hakîm’in vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, ancak 14 yılında (635) öldüğü zikredilmektedir (Ahmed Halîl Cum‘a, II, 365). Buna göre Hz. Ömer ile uzun süre evli kalmamış, çocuğu olduktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir. İyi yetiştirilmiş, akıllı ve anlayışlı bir kişiliğe sahip olan Ümmü Hakîm’in fetih hareketlerine katılması sebebiyle ilmî faaliyette bulunamadığı ve kendisinden hadis rivayet edilmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VII, 170, 171; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 266; IV, 99; V, 50; VIII, 261; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 443-444; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ: Terâcimü’n-nisâʾ (Şihâbî), s. 501-506; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 321; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 443-444; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIII, 153-155; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 488; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 316-319; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 355-365; M. Yaşar Kandemir, “Hâlid b. Saîd”, DİA, XV, 287-288; Abdullah Aydınlı, “İkrime b. Ebû Cehil”, a.e., XXII, 42-43.

Aynur Uraler

ÜMMÜ HÂLİD

(أمّ خالد)

Ümmü Hâlid Eme bint Hâlid b. Saîd el-Kureşiyye el-Ümeviyye

Kadın sahâbî.

Adı Eme olmakla birlikte oğlu Hâlid doğduktan sonra künyesiyle tanındı. Babası Hâlid b. Saîd ilk müslümanlardan ve Resûl-i Ekrem'in kâtiplerindendi. Annesi de ilk müslümanlardan Ümeyme (Ümeyne, Hümeyne) bint Hâlid (Halef) el-Huzâiyye'dir. Hâlid ile Ümeyme müşriklerin baskısı yüzünden Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldı. Ümmü Hâlid ve kardeşi Saîd orada dünyaya geldi. 7 (629) yılında müslümanlar Medine'ye dönünceye kadar Ümmü Hâlid, Habeşistan'da müslüman göçmenlerden oluşan bir çevrede büyüdü. Habeşistan'dan Medine'ye dönmek üzere hazırlık yapılırken Habeşistan Necâşîsi Ashame onları uğurlamaya geldi ve kendilerinden Hz. Peygamber'e selâmını götürmelerini istedi. Medine'ye vardıklarında Ashame'nin selâmını Resûl-i Ekrem'e bildiren grubun içinde çocuk yaştaki Ümmü Hâlid de vardı.

Ümmü Hâlid'in hayatındaki en önemli olaylardan biri Resûlullah'ın ona bir elbise hediye etmesidir. Bir defasında Hz. Peygamber'e gönderilen hediyeler arasında üzerinde sarı, kırmızı ve siyah küçük desenler bulunan yünlü kumaştan bir elbise çıkmış, Resûl-i Ekrem de yanındakilere, "Bu elbiseyi kime vereyim?" diye sormuştu. Onlar cevap vermeyince Hz. Peygamber Ümmü Hâlid'i getirmelerini söylemiş ve elbiseyi ona giydirdikten sonra kumaşın üstündeki desenlere bakarak Habeş dilinde, "Ümmü Hâlid! Güzel, güzel (senâh, senâh)" diye iltifat etmiş, ardından da iki veya üç defa "Üstünde eskit, yenisini giy!" şeklinde dua etmiştir (Buhârî, "Cihâd", 188; "Libâs", 22, 32). Ümmü Hâlid aynı gün Hz. Peygamber'in arkasına geçerek sırtındaki nübüvvet mührünü ellemiş, onu gören babası kendisine engel olmak isteyince Resûl-i Ekrem ona çocuğu rahat bırakmasını söylemiş (Buhârî, "Cihâd", 188; "Edeb", 17), böylece Ümmü Hâlid nübüvvet mührüne dokunan ender kişilerden biri olmuştur.

Ümmü Hâlid bu elbiseyi ömrü boyunca sakladı. Elbisenin Resûlullah'ın hediyesi olduğunu öğrenenler kendisini ziyaret eder, ondan bu olayı anlatmasını ve elbiseyi kendilerine göstermesini isterlerdi.

Zübeyr b. Avvâm ile evlenen Ümmü Hâlid'in bu evlilikten Hâlid, Amr, Habîbe, Sevde ve Hind adlı çocukları dünyaya geldi. Ümmü Hâlid'in vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Zehebî onun en son vefat eden kadın sahâbî olduğunu tahmin etmektedir. Ümmü Hâlid'in uzun yaşamasında Hz. Peygamber'in ona elbisesini uzun süre giymesi yönündeki duasının etkili olduğu söylenmiştir. Kaynaklarda Ümmü Hâlid'in iki hadis rivayet ettiği görülmektedir. Bunlardan birinde Resûl-i Ekrem'den aldığı hediyeden söz edip nübüvvet mührüne dokunduğunu anlatmış, diğerinde Hz. Peygamber'i kabir azabından Allah'a sığınırken işittiğini söylemiştir (Buhârî, "Cenâʾiz", 87; "Daʿavât", 37). Kendisinden tâbiîn muhaddislerinden Saîd b. Amr b. Saîd, Mûsâ b. Ukbe elMedenî ve İbrâhim b. Ukbe elMedenî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 100; IV, 97; V, 184; VIII, 234-235; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 20; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 325; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 470-471; İbn Hacer, el-İṣâbe, VII, 506-507; VIII, 200, 517-518; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 400; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 197-207.

Aynur Uraler

ÜMMÜ HÂNÎ

(أمّ هانىء)

Ümmü Hâni’ Fâhite (Hind) bint Ebî Tâlib el-Kureşiyye el-Hâşimiyye (ö. 50/670’ten sonra)

Hz. Ali’nin kız kardeşi, sahâbî.

Adı tam olarak tesbit edilememiş, Fâhite, Hind veya Fâtıma olabileceği zikredilmiştir. Kureyş kabilesi şairlerinden eski kocası Hübeyre’nin bir şiirinde ona Hind diye hitap ettiği kaydedilmektedir (İbn Hişâm, IV, 62-63). Babası Ebû Tâlib İslâmiyet’i kabul etmemekle birlikte annesi Fâtıma bint Esed, Ebû Tâlib’in ölümünden hemen sonra hicretten yaklaşık iki yıl önce müslüman oldu. Bu hanım, Hz. Peygamber’in sekiz yaşlarında amcasının himayesine girdiği günden itibaren altı veya sekiz çocuğu

ile birlikte kendisine de annelik yapmıştı. Ümmü Hânî, İslâmiyet’ten önce Hübeyre b. Amr b. Âiz el-Mahzûmî ile evlendi. Hübeyre’nin ona tâlip olduğu sırada Resûl-i Ekrem, Ebû Tâlib’e Ümmü Hânî ile evlenmek istediğini söylediyse de amcası onu anne tarafından akrabası olan Hübeyre ile evlendirmeyi ve onlarla akrabalığı yenilemeyi uygun gördü (İbn Sa‘d, VIII, 152). Ümmü Hânî’nin bu evlilikten Hânî, Yûsuf, Ömer ve Ca‘de adlı çocukları doğdu. Mekke fethedilince Hübeyre Necran’a kaçtı; onun İslâmiyet’i kabul etmeden orada öldüğü belirtilmektedir.

Mekke’nin fethedildiği gün Ümmü Hânî Müslümanlığı kabul etti. Kendisinin belirttiğine göre Resûl-i Ekrem o gün onun evine gelerek boy abdesti alıp sekiz rek‘at namaz kılmıştı (Müsned, VI, 342-343; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 83). İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Peygamber bu namazı kuşluk vaktinde kıldığı için kuşluk namazı sanıldığını, fakat bu namazın fetih ve şükür namazı olduğunu belirtmiştir. Bazı rivayetlere göre ise Ümmü Hânî fetih günü Resûl-i Ekrem henüz şehrin üst taraflarında iken yanına gitmiş ve onun boy abdesti alarak sekiz rek‘at namaz kıldığını görmüştür. Bu sırada Resûlullah kendisine iltifat ederek niçin geldiğini

sordu. Ümmü Hânî kocasının yakınlarından kendisine sığınan iki kişiye eman verdiğini, fakat kardeşi Ali'nin onları öldürmek istediğini bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ümmü Hânî! Senin eman verdiğin kimseye biz de eman verdik" dedi (Müsned, VI, 341, 343; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 82). Ümmü Hânî'nin eman verdiği kişilerin Ebû Cehil'in kardeşi Hâris b. Hişâm ile Uhud Gazvesi'nde 100 müşrik okçusuna kumandanlık yapan Abdullah b. Ebû Rebîa veya Ümmü Seleme'nin kardeşi Züheyr b. Ebû Ümeyye olduğu zikredilmektedir. Mi'rac hadisesini nakleden sahâbîler arasında yer alan Ümmü Hânî mi'rac gecesi Resûlullah'ın kendi evlerinde bulunduğunu, o gece yatsı namazını kılıp yattığını, sabah namazından biraz önce kendilerini uyandırıp beraber namaz kıldıklarını belirtmiş, Resûl-i Ekrem'in ona yatsı namazını kendileriyle birlikte Mekke'de kıldıktan sonra Beytülmakdis'e gidip orada namaz kıldığını ve sabah namazından önce tekrar Mekke'ye döndüğünü anlattığını nakletmiştir (İbn Hişâm, II, 43; İbn Sa'd, I, 215). Bu rivayet Ümmü Hânî'nin Mekke fethinden önce müslüman olduğunu, fakat kocası Hübeyre'den korktuğu için bunu gizlemek zorunda kaldığını göstermektedir.

Ümmü Hânî, Hz. Peygamber ile birlikte Hayber Gazvesi'ne katıldı, Resûlullah ona ganimetten pay verdi. Eski kocasıyla bir ilgisi kalmayan Ümmü Hânî'ye Resûl-i Ekrem evlenme teklif etti. Bu teklife çok sevinen Ümmü Hânî çok sayıda küçük çocuğu bulunduğunu, onlarla uğraşırken kendisine karşı görevlerini yerine getiremeyeceğinden veya çocukların onu rahatsız etmesinden endişe ettiğini söyledi. Hz. Peygamber de çocuklarına olan düşkünlükleri sebebiyle Kureyşli kadınların Arap kadınlarının en hayırlısı olduğunu belirtti (İbn Sa'd, VIII, 152; Hâkim, IV, 58). Sonraları Ümmü Hânî'nin Resûl-i Ekrem'den kendisini nikâhına almasını istediği, Hz. Peygamber'in de, "Seninle beraber hicret eden amca kızlarını sana helâl kıldık" âyetinin (el-Ahzâb 33/50) Ümmü Hânî'nin Mekke'den hicret etmemiş oması yüzünden bu nikâha imkân vermediğini kendisine söylediği rivayet edilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 153).

Kureyş kabilesine mensup kadınlar arasında isabetli görüşleri ve babası Ebû Tâlib gibi fasih konuşmasıyla tanınan Ümmü Hânî, Resûlullah'tan kırk altı hadis rivayet etmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır. Bunları kendisinden oğlu Ca'de, Ca'de'nin oğulları Yahyâ ve

Urve ile Ümmü Hânî'nin âzatlıları Ebû Mürre, Ebû Sâlih Bâzâm, ayrıca İbn Abbas'ın âzatlısı Küreyb b. Ebû Müslim ve tâbiîn neslinin muhaddislerinden Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Mücâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh, Urve b. Zübeyr gibi şahsiyetler rivayet etmiştir. Ümmü Hânî'nin naklettiği hadislerden yirmi dördü Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunmaktadır (VI, 340-344). Cemal Öğüt, Ümmü Hânî'nin rivayet ettiği hadislere dayanarak onun hayatını Ümmü Hânî radıyallâhu anhâ adlı bir risâlede anlatmış (İstanbul 1950), Hüseyin Sav da Ümmü Hânî Bint-i Ebî Tâlib'in Hayatı ve Hadisçiliği adıyla bir lisans tezi hazırlamıştır (1997, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 340-344; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 43-44; IV, 53-54, 62-63; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 215; II, 144-145; VIII, 47, 151-153; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 58-60; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 503-504; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/ 1984, I, 141-143; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VII, 404-405; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 311-314; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 410; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 317-318; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 481; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, IV, 14-16; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 217-228.

M. Yaşar Kandemir

ÜMMÜ HARÂM

(أمّ حرام)

Ümmü Harâm bint Milhân (Mâlik) b. Hâlid el-Ensâriyye el-Hazreciyye (ö. 28/648)

Türkler arasında Hala Sultan diye bilinen sahâbî.

Hep künyesiyle anıldığı için adı bilinmemekte, İbn Abdülber onun isminin doğru bir tesbitinin yapılamadığını zikretmektedir (el-İstî‘âb, IV, 443). Kız kardeşi Ümmü Süleym'e ait Rümeysâ ve Gumeysâ isimlerinin bazı kaynaklarda ona nisbet edildiği görülmektedir. Nesebi Hazrec kabilesinin kolu Neccâroğulları'na dayanır. Annesi de yine Benî Neccâr'dan Mâlik b. Adî'nin kızı Müleyke'dir. Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym onun kız kardeşi, her ikisi de Bi'rimaûne hadisesinde şehid düşen Harâm ve Süleym de erkek kardeşleridir. Resûl-i Ekrem'e biat eden kadınlardan olan Ümmü Harâm, Ubâde b. Sâmit ile evlenmiş ve bu evlilikten Muhammed adında bir çocuğu doğmuştur.

Resûlullah'ın dedesi Abdülmuttalib'in annesi Selmâ, Neccâroğulları'ndan olduğu için Ümmü Harâm ve Ümmü Süleym ile Resûl-i Ekrem arasında süt veya soy bakımından teyzeyeğen ilişkisi vardı. Bazı âlimlere göre Ümmü Harâm, Hz. Peygamber'in sütteyzelerinden biriydi, bazılarına göre ise aralarında babası veya dedesi yönünden sütteyzeliği bulunmaktaydı (Nevevî, XIII, 57; XVI, 10). Bu sebeple Resûlullah kendini onlara daha yakın hisseder, Kubâ Mescidi'ni ziyarete gittiğinde her iki kardeşin orada bulunan evlerine misafir olur, yemek yer, öğle uykusuna yatar, hazır bulunanlara nâfile namaz kıldırırdı. Ümmü Harâm'ın rivayet ettiğine göre bir defasında Resûl-i Ekrem onun evinde öğle uykusundan gülerek uyanmış, Ümmü Harâm niçin güldüğünü sorunca uykusunda kendisine ümmetinden fetih maksadıyla Akdeniz'e açılan bazı kimselerin gösterildiğini ve onların cennetlik olduğunu söylemiş, bunun üzerine Ümmü Harâm kendisinin de onların arasında bulunması için dua etmesini istemiş, o da dua etmiştir. Ardından tekrar uykuya dalmış, yine gülerek

uyanmış, Ümmü Harâm'ın bu defaki sorusu üzerine de ümmetinden bazılarının İstanbul'u fethetmek amacıyla sefere çıkacağını, onların da günahlarının

bağışlanacağını haber vermiştir. Ümmü Harâm kendisinin de onların arasında bulunması için dua etmesini isteyince Resûl-i Ekrem ona birinci grupta olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Cihâd", 3, 8, 63, 75, 93, "İsti˒ẕân", 41, "Ta˓bîr", 12; Müslim, "İmâre", 160).

Önceleri Uhud ve Huneyn gibi savaşlarda bulunup yaralı askerlere hizmet eden Ümmü Harâm'ın kocasıyla birlikte Suriye savaşlarına katılmak için Dımaşk'a gittiği bilinmektedir (İbn Asâkir, s. 486). 28 (648-49) yılında Hz. Osman'ın halifeliği döneminde yapılan ve müslümanların ilk deniz seferi olan Kıbrıs seferine yine eşiyle birlikte iştirak etti. Bu sefere Ebû Zer el-Gıfârî, Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler de katılmıştı. Ümmü Harâm, Kıbrıs'a ulaşıp gemiden indikten sonra bindiği katırdan düştü, boynu kırılarak şehid oldu ve orada defnedildi (Buhârî, "Cihâd", 63, 75). Ümmü Harâm'ın Kıbrıs'ta Hala Sultan Tekkesi adıyla bilinen, Larnaka civarında Tuzla'daki kabri bugün de ziyaret edilmektedir (bk. HALA SULTAN TEKKESİ). Kaynaklarda kabrinin "sâliha bir kadının kabri" diye bilindiği ve orayı gayri müslimlerin de ziyaret ettiği belirtilmektedir. Ümmü Harâm'ın "hala hatun" veya "hala sultan" diye anılmasının sebebi teyze kelimesinin Arapça'sı olan "hâle" dolayısıyladır. Bugün de Anadolu'nun çeşitli yerlerinde teyzeye hala denilmektedir.

Ümmü Harâm, Resûl-i Ekrem'den beş hadis rivayet etmiş olup bunlardan biri Buhârî ve Müslim'in el-Câmi˓u'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde, diğerleri Tirmizî'nin el-Câmi˓u'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında Kütüb-i Sitte'de bulunmaktadır. Kendisinden kocası Ubâde b. Sâmit ile Enes b. Mâlik, tâbiînden Umeyr b. Esved, Atâ b. Yesâr ve Ya'lâ b. Şeddâd b. Evs rivayette bulunmuştur. Hüseyin Algül, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Yakını Kıbrıs Şehidi Hala Sultan Ümmü Haram binti Milhan adıyla küçük hacimli bir eser yazmıştır (İstanbul 1985).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 434-435; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 443; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Şihâbî), s. 486-496; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VII, 317-318; Nevevî, Şerḥu Müslim, XIII, 57; XVI, 10; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 316-317; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 189-190; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 462; Tecrid Tercemesi, VIII, 337-341; Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 129-131; Ahmed Halîl Cumʻa, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 59-67.

M. Yaşar Kandemir

ÜMMÜ'l-HÂRİS

(أمّ الحارث)

Kadın sahâbî.

Hazrec kabilesine mensuptur. Hz. Peygamber ile birlikte Huneyn Gazvesi'ne (8/ 630) katılan hanım sahâbîler arasında yer aldı. O gün pusu kuran düşman ordusunun saldırısı yüzünden atları ve develeri ürken müslüman öncü birliğinin geri çekilmeye başladığını görünce kocası Ebü'l-Hâris'in devesinin yularını tutup, "İnsanlar dönüp kaçarken sen de mi Resûlullah'ı terkediyorsun?" demiş ve gitmesini engellemişti. Huneyn günündeki bozgun anında etrafında 100 kadar sahâbî kalan Resûl-i Ekrem'in yanından ayrılmayan dört sahâbî kadından biri olan Ümmü'l-Hâris'in düşman saldırısı sırasında ilk defa geri çekilen Benî Süleym atlılarını ve onları takip eden Mekkeliler'i kastederek, "Ey Allah'ın resulü! Mekkeliler'in ve Benî Süleym'in bize yenilgiyi yaşattığı böyle bir günde kimin devemden geriye geçtiğini görürsem vallahi onu öldürürüm!" şeklindeki sözü savaş meydanındaki cesaret ve kararlılığını göstermektedir. Torunu Umâre b. Gaziyye, Ümmü'l-Hâris'ten hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 904; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 432; İbn Hacer el-Askalânî, el-İşâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 372; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 485-487; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 229; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, I, 246; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1999, VII, 34.

Gülgün Uyar

ÜMMÜ’l-HAYR bint SAHR

(أمّ الخير بنت صخر)

Ümmü’l-Hayr Selmâ bint Sahr b. Âmir el-Kureşiyye (ö. 13/634 [?])

Hz. Ebû Bekir’in annesi, sahâbî.

Adından çok künyesiyle tanınır. Annesi Huzâa kabilesinden Ümeyme bint Ubeyd’in kızıdır. Ümmü’l-Hayr müslümanlar henüz Dârülerkam’da iken İslâm’ı benimsedi ve Hz. Peygamber’e biat etti. Kocası Ebû Kuhâfe’nin İslâmiyet’e girişi ise Mekke’nin fethine kadar gecikti. Kaynaklarda adı genellikle Hz. Ebû Bekir’in hayatı içinde zikredilir. Nitekim onun müslüman olması hikâyesi de aslında Ebû Bekir’le ilgilidir. Buna göre Hz. Ebû Bekir, müslümanların henüz kırk kişiye bile ulaşmadığı bir dönemde insanları İslâm’a davet etmek için Kâbe’nin yanında bir konuşma yapmış, ancak aralarında Utbe b. Rebîa’nın da bulunduğu müşriklerin saldırısına uğrayarak öldüresiye dövülmüştür. Bu olay üzerine kendinden geçen Ebû Bekir kabilesi Benî Teym mensuplarınca, hayatından ümit kesilmiş bir durumda evine taşındıktan sonra babası ve akrabaları ölüp ölmediğini anlamak için onu konuşturmaya çalıştılar. Ancak akşama kadar baygın kalan Hz. Ebû Bekir’in ayıldığında ilk söz olarak, “Resûlullah iyi mi?” deyince ona öfkelendiler ve bakımını annesi Ümmü’l-Hayr’a bırakarak yanından ayrıldılar. Hz. Ebû Bekir, annesi kendisine bir şeyler yedirip içirmeye çalışırken o Resûl-i Ekrem’in ne durumda olduğunu öğrenmek için ısrar ediyordu. Ümmü’l-Hayr da, “Arkadaşının durumunu bilmiyorum” dedi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir annesinden, Hz. Ömer’in daha önce İslâm’a giren kız kardeşi Ümmü Cemîl Fâtıma’nın yanına gitmesini ve ondan Hz. Peygamber’in durumunu sormasını istedi. Ümmü Cemîl’in evine giden Ümmü’l-Hayr ona, Ebû Bekir’in Muhammed’in nasıl olduğunu öğrenmek istediğini söyledi. Müslümanlığını gizlemek zorunda kalan ve Ümmü’l-Hayr’ın müşrikler tarafından gönderilmiş olabileceğinden endişelenen Ümmü Cemîl, “Ben senin ne oğlunu ne de Muhammed’i tanırım, fakat istersen seninle birlikte oğlunun yanına gelebilirim” deyince birlikte eve geldiler. Hz. Ebû Bekir, Ümmü Cemîl’e Resûl-i Ekrem’in

durumunu sorduğunda Ümmü Cemîl henüz müslüman olmayan Ümmü'l-Hayr'a bakarak, "Annen duyacak" dedi. Ancak Hz. Ebû Bekir ondan dolayı endişelenmemesini söyledi, o da Resûlullah'ın iyi olduğunu ve Dârülerkam'da bulunduğunu bildirdi. Hz. Ebû Bekir de annesine Hz. Peygamber'i görmek istediğini ve onu görmeden hiçbir şey yiyip içmeyeceğini bildirdi; Ümmü'l-Hayr ve Ümmü Cemîl kendisini geceleyin Resûl-i Ekrem'in yanına götürdüler. Hz. Ebû Bekir onu gördükten sonra, "Ya Resûlellah! O fâsığın yüzümde açtığı yaradan başka bir şeyim yok. Bu kadın benim annem Ümmü'l-Hayr'dır ve bana daima iyi bir annelik yapmıştır. Sen onu Allah yoluna çağır ve kendisi için dua et. Belki senin duanın bereketiyle Allah onu cehennem ateşinden kurtarır" dedi. Hz. Peygamber de annesi için duada bulundu ve kendisini İslâm'a davet etti; Ümmü'l-Hayr orada müslüman oldu.

Hicret izni çıktıktan sonra diğer müslümanlarla birlikte Medine'ye gittiği anlaşılan Ümmü'l-Hayr'ın (Ahmed Halîl Cum'a, I, 324-325) hayatının daha sonraki safhaları hakkında bilgi yoktur. Ancak Hz. Ebû Bekir, Ümmü'l-Hayr ve Ebû Kuhâfe'den önce vefat ettiği için ikisinin ona mirasçı olduğu, Ümmü'l-Hayr'ın da Ebû Bekir'den birkaç ay sonra ve Ebû Kuhâfe'den birkaç ay önce vefat ettiği bilinmektedir. Ümmü'l-Hayr aynı zamanda Hz. Ebû Bekir hakkındaki duasıyla tanınmaktadır. Ebû Bekir'den önceki çocukları doğum sırasında veya küçük yaşta öldüğünden Ümmü'l-Hayr, Ebû Bekir'i doğurduktan sonra Kâbe'ye yönelmiş ve, "Allahım, bu çocuğu ölümden âzat edip (atîk) bana bağışla!" diye yakarmıştır. Hz. Ebû Bekir'in "Atîk" lakabıyla anılmasının sebeplerinden biri de annesinin duasında onun için bu kelimeyi kullanmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 169-171; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâ ͗, Beyrut 1403/1983, s. 6; Taberânî, el-Mu ͑ cemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd el-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 51-54; İbn Abdülber, el-İstî ͑ âb, IV, 446-447; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ),

Beyrut 1418/1997, V, 442-443; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, IV, 447; Ahmed Halîl Cum‘a, *Nisâ᾿ min ῾aṣri’n-nübüvve*, Beyrut 1412/1992, I, 319-326.

Habil Nazlıgül

ÜMMÜ'l-KİTÂB

(bk. FÂTİHA SÛRESİ; LEVH-i MAHFÛZ).

ÜMMÜ KÜLSÛM

(أمّ كلثوم)

Ümmü Külsûm bint Muhammed (ö. 9/630)

Hz. Peygamber’in kızı.

605 ile 610 yılları arasında Mekke’de doğdu. Zeyneb ve Rukıyye’den sonra Resûl-i Ekrem’in üçüncü kızı olup annesi Hz. Hatice’dir. Asıl isminin Ümeyye (Hâkim, IV, 48) veya Âmine (M. Hüseyn el-Hâirî, I, 298) olduğu belirtilmiştir. Çocuğu bulunmadığı halde niçin Ümmü Külsûm şeklinde anıldığı bilinmemektedir. Hz. Peygamber’in hicretinden sonra aynı yıl Hz. Ali ile annesi Fâtıma bint Esed, Sevde, Fâtıma, Esmâ ve Âişe ile birlikte Medine’ye hicret etti. Ümmü Külsûm nübüvvetten önce Ebû Leheb’in oğlu Uteybe, ablası Rukıyye de Uteybe’nin ağabeyi Utbe ile nikâhlı idi. Ancak Tebbet sûresi nâzil olunca taraflar bu nikâhtan vazgeçti. Ardından Rukıyye Hz. Osman ile evlendi ve 2 yılında (624) vefat etti. Hz. Osman eşinin vefatına ve Hz. Peygamber’le akrabalık bağının kesilmesine çok üzülmüştü. Resûl-i Ekrem 3. yılda (624) Ümmü Külsûm’u onunla evlendirdi ve bu evliliği aldığı vahiy üzerine gerçekleştirdiğini belirtti (Belâzürî, I, 401-402; Hâkim, IV, 49).

Ümmü Külsûm 9. yılın Şâban ayında (Kasım-Aralık 630) vefat etti. Onun vefatı ölünün yıkanması, kefenlenmesi ve defniyle ilgili birçok sünnetin nakline vesile olmuştur. Yıkanmasında Resûlullah’ın halası Safiyye bint Abdülmuttalib, Esmâ bint Umeys, Ümmü Atıyye, Leylâ bint Kānif es-Sekafiyye ve ensardan bazı kadınlar bulunmuştur (Hâkim, IV, 48). Hz. Peygamber kadınlara cenazeyi nasıl yıkayacaklarını tarif etmiş, kendisi dışarıda bekleyerek kefenlik kumaşları vermiş, izârının ona iç gömleği yapılmasını söylemiştir (Müsned, VI, 380; Buhârî, “Cenâʾiz”, 9; Müslim, “Cenâʾiz”, 36-39, 41-43). Bu konuyla ilgili rivayetlerde genellikle “Peygamber’in kızı” ifadesi kullanılmakta, ancak hangi kızı olduğu belirtilmemektedir. Gasil ve tekfin sırasında oradakilerden Ümmü Atıyye, Resûl-i Ekrem’in diğer kızı Zeyneb’in adını vermiştir (Müslim, “Cenâʾiz”,

40). Bundan dolayı gasille ilgili hadislerde Resûlullah'ın hangi kızının kastedildiği hususu tartışılmıştır. Ancak Ümmü Atıyye, Medine'de cenaze teçhiz ve tekfin işinde önde gelen bir kadındı, hem Zeyneb'in hem Ümmü Külsûm'ün gasil ve tekfininde bulunmuştu, dolayısıyla hadiste geçenin Ümmü Külsûm olması kuvvetle muhtemeldir.

Defin sırasında Hz. Peygamber kabrin bir tarafına oturarak, "Bu gece hanımıyla birlikte olanlar kabre inmesin" demiş, bunun üzerine Ümmü Külsûm'ü Hz. Ali, Fazl b. Abbas ve Üsâme b. Zeyd kabre indirmiş; Ebû Talha el-Ensârî kendisinin de bu şartı taşıdığını söyleyince Resûl-i Ekrem onun da kabre inmesine izin vermiştir (Müsned, III, 270; Buhârî, "Cenâʾiz", 32, 72; Hâkim, IV, 47; İbn Hacer, VIII, 289). Bu rivayette de Resûlullah'ın hangi kızının konu edildiği hususunda farklı bilgiler aktarılmış, sonuçta bunun da Ümmü Külsûm olduğu belirtilmiştir (İbn Beşküvâl, I, 150-153; ayrıca bk. DİA, XXXV, 219). Cennetü'l-bakīʿa defnedilen Ümmü Külsûm kabre konduktan sonra Hz. Peygamber insanın topraktan yaratıldığını, oraya döneceğini ve oradan çıkarılacağını belirtmiştir. Kabir kapatılırken kerpiçlerin düzgün konmasını emretmiş, bunun ölüye bir faydası yoksa da yaşayanlar açısından daha uygun düşeceğini söylemiştir (Müsned, V, 254). Rukıyye'nin vefatında olduğu gibi Ümmü Külsûm'ün vefatına da üzülen Hz. Osman'ı Resûl-i Ekrem sıhriyetin ölümle değil boşama ile ortadan kalktığını söyleyerek teselli etmiştir (Belâzürî, I, 401). Annesi ve kız kardeşleriyle birlikte ilk müslümanlar arasında yer alan Ümmü Külsûm, Mekke'de ve Medine'de sade bir hayat yaşamıştır. Gasli, kefenlenmesi ve defniyle ilgili hadisler dışında onun ipek çizgili kumaştan yapılmış bir elbise giydiğine dair rivayet (Buhârî, "Libâs", 30; Ebû Dâvûd, "Libâs", 11; Nesâî, "Zînet", 84) kadınların ipek giyebileceği konusunda delil kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 270; V, 254; VI, 380; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 37-38, 83, 217; Belâzürî, Ensâb, I, 401-402; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, II, 105; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 48-49; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr.

İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 150-153; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 367-368, 384-385; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 252-253; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 106, 288-290; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, I, 298-299; Tevfik R. Topuzoğlu, "Ümmü Külsûm", İA, XIII, 107-108; İsmail Yiğit, "Osman", DİA, XXXIII, 438, 442; Aynur Uraler, "Rukıyye", a.e., XXXV, 219.

Aynur Uraler

ÜMMÜ KÜLSÛM bint ALİ

(أمّ كلثوم بنت علي)

Ümmü Külsûm bint Alî b. Ebî Tâlib el-Hâşimiyye (ö. 41/661 [?])

Hz. Peygamber’in torunu, Fâtıma ile Ali’nin kızı.

6 yılının (627) başlarında dünyaya geldi. Ailenin Ümmü Külsûm adındaki iki kızından büyük olanıdır. Kaynaklarda adının Resûl-i Ekrem tarafından verildiği belirtilmektedir. Sünnî ve Şiî kaynaklarında hayatıyla ilgili en çok tartışılan konu onun Hz. Ömer’le 17 yılının Zilkade ayında (Kasım-Aralık 638) gerçekleşen evliliğidir. Hz. Ali’nin, kızını Hz. Ömer’e nikâhlamasını kendi inançları bakımından problemli sayan Şîa kaynaklarında konu hakkındaki farklı görüşler şöylece özetlenebilir: Böyle bir evlilik hiç gerçekleşmemiştir; Hz. Ömer, Ümmü Külsûm’le değil cinler üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi olan Hz. Ali’nin Necran’dan çağırdığı bir cinle evlenmiştir; Hz. Ömer’in evlendiği kız, Hz. Ali’nin Fâtıma’dan doğan Ümmü Külsûm değil sonradan

evlendiği hanımı Esmâ bint Umeys’in Hz. Ebû Bekir’den olma kızı Ümmü Külsûm’dür; bu evlilik gerçekleşmiş olmakla birlikte Hz. Ali Ömer’in tehditleri karşısında buna izin vermek zorunda kalmıştır (Ali eş-Şehristânî, XIX/75-76 [1424], s. 109). Bu görüşler kendi içinde birtakım çelişkiler içermekte ve hiçbiri Sünnî kaynakları tarafından doğrulanmamaktadır.

Sünnî kaynaklarına göre ise Ümmü Külsûm, Hz. Ömer onunla evlenmek istediğinde henüz bulûğ çağına ermemişti. Hz. Ali hem bu gerekçe ile hem de kızlarını kardeşi Ca‘fer’in oğullarıyla evlendirmek istediğini söyleyerek başta bu evliliğe taraftar olmadı, ancak Hz. Ömer’in ısrarı üzerine kabul etti. Hz. Ömer’in ısrarının sebebi kendi ifadesine göre Resûl-i Ekrem’le arasındaki akrabalık ilişkisini güçlendirme arzusudur. Sonunda Hz. Ömer Ümmü Külsûm’le evlendi, bu evlilikten Zeyd ve Rukıyye adlarında iki çocukları oldu. Zeyd annesiyle aynı gün vefat etti; Rukıyye ise İbrâhim b. Nuaym b. Abdullah en-Nehhâm ile evlendi (Mus‘ab b. Abdullah ez-

Zübeyrî, s. 349). Ümmü Külsûm, Hz. Ömer'in halkla kurduğu ilişkide ve hayır işlerinde onun yanında yer aldı. Öte yandan halife Ömer'in devlet malını korumadaki hassasiyeti evini daima ikinci planda düşünmesine sebep olduğundan Ümmü Külsûm'ün eşine zaman zaman sitem ettiği zikredilmiştir. Onun devlet başkanı eşi sıfatıyla Bizans kraliçesiyle hediyeleştiği ve bu hediyelerin beytülmâle aktarıldığı da bilinmektedir.

Hz. Ömer'in vefatından sonra Ümmü Külsûm, Hz. Hasan ile Hüseyin'in varlıklı biriyle evlenmesi yönündeki tavsiyelerine rağmen babasının isteğiyle amcası Ca'fer'in oğlu Avn ile evlendi. Ca'fer'in şehâdeti üzerine onun çocuklarına sahip çıkan Hz. Ali Avn'a da yardımda bulundu. Ümmü Külsûm, Avn'ın ölümünün ardından onun kardeşi Muhammed ile, Muhammed'in vefatından sonra ise yine Ca'fer'in oğlu Abdullah'la evlendi, ancak bu evliliklerinden çocuğu olmadı. Bazı kaynaklarda Muhammed'den Besne adında bir kızının doğduğuna dair yer alan bilgi doğrulanmamıştır (Zehebî, III, 502). Ümmü Külsûm'ün Hz. Ömer'den sonra evlendiği kişiler Ca'fer ile Esmâ bint Umeys'in çocukları olduğundan onun ömrünün sonlarında, "Esmâ'dan utanıyorum; iki oğlu benimle evliyken öldü, şimdi üçüncüsünün de ölmesinden korkuyorum" dediği, ancak kendisinin Abdullah'tan önce vefat ettiği nakledilmiştir (İbn Hacer, IV, 492).

Ümmü Külsûm, Muâviye'nin hilâfetinin ilk yıllarında Benî Adî'den kavga eden bazı kişileri ayırmak isterken aldığı darbe sonucu yaralanıp ölen oğlu Zeyd ile aynı gün vefat etti ve cenaze namazları birlikte kılındı. Ümmü Külsûm'ün o günlerde hasta olduğu da zikredilmiştir. Hz. Hasan ile Hüseyin'in de katıldığı cenaze namazını Zeyd'in kardeşi ve Ümmü Külsûm'ün üvey oğlu Abdullah b. Ömer dört tekbirle kıldırmıştır. Bu namazdaki tekbir sayısı ve cenazelerin sıralanış şekli de Sünnî ve Şiî kaynakları arasında ihtilâf konusudur. Cenaze namazının Medine Valisi Saîd b. Âs tarafından kıldırıldığı söylenmekle birlikte (a.g.e., a.y.) İbn Ömer'le ilgili rivayet daha meşhurdur. Ayrıca Medine Valisi Saîd b. Âs, Ümmü Külsûm'e dul kaldığı bir dönemde tâlip olmuş, hatta mehrini de ödemiş, ancak Hz. Hüseyin karşı çıktığı için bu evlilik gerçekleşmemiştir (DİA, XXXV, 549). Ümmü Külsûm'ün aynı zamanda iyi bir hatip olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Hüseyin ile diğer akrabalarının Kerbelâ'da şehid edilmesinden sonra Kûfeliler'e hitaben yaptığı konuşma daha sonra dilden

dile dolaşmıştır. Âyetlerle desteklediği bu konuşma onun aynı zamanda Kur'an'a olan vukufunu göstermektedir (Kehhâle, IV, 259).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 463-465; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 348-353; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 490-491; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 488-490; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', III, 500-502; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 492-493; Kehhâle, A'lâmü'n-nisâ', IV, 255-260; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü a'lâmi'n-nisâ', Beyrut 1407/1987, I, 300-304; Ali eş-Şehristânî, "Zevâcü Ümmi Külşûm, Ḳırâ'e fî nuṣûṣi zevâci 'Ömer min Ümmi Külşûm bint 'Alî", Türâs̱ünâ, XIX/75-76, Kum 1424, s. 108-157; XX/77-78 (1425), s. 129-214; Ayhan Tekineş, "Saîd b. Âs", DİA, XXXV, 549.

Huriye Martı

ÜMMÜ KÜLSÛM bint EBÛ BEKİR

(أمّ كلثوم بنت أبي بكر)

(ö. 58/678'den sonra)

Kadın tâbiî.

Hz. Ebû Bekir'in en küçük kızıdır. Babasının vefatından (13/634) birkaç ay sonra Medine'de doğdu. Annesi Habîbe bint Hârice b. Ebû Züheyr'dir. Hz. Ebû Bekir ölüm döşeğinde iken Hz. Âişe'ye miras konusunu açmış ve iki kız kardeşinden bahsetmişti. Hz. Âişe bir kız kardeşi bulunduğunu, onun da Esmâ olduğunu söyleyip diğerinin kim olduğunu sormuş, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir doğacak çocuğunun kız olacağını tahmin ettiğini söylemiş ve Âişe'ye onu gözetmesini vasiyet etmiştir (İbn Sa'd, III, 194). Kardeşi dünyaya geldiğinde kendisine Ümmü Külsûm ismini Hz. Âişe koymuştur.

Hz. Ömer, Ümmü Külsûm'ü himaye etmek amacıyla ona tâlip oldu ve onu Hz. Âişe'den istedi. Ancak Âişe, Amr b. Âs'ı veya Mugīre b. Şu'be'yi Hz. Ömer'e göndererek Ümmü Külsûm'ün henüz küçük olduğunu, babasının evinde nazla büyütüldüğünü, Hz. Ömer'in ise sert bir mizacı bulunduğunu, bu evliliği hem Ömer hem de Ümmü Külsûm açısından uygun görmediğini bildirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer teklifinden vazgeçti. Daha sonra Ümmü Külsûm, Talha b. Ubeydullah ile evlendi, bu evlilikten Zekeriyyâ, Yûsuf ve Âişe adlı çocukları dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda çocukları arasında Mûsâ, Ya'kūb ve İsmâil adları da sayılmaktadır. Talha b. Ubeydullah, Cemel Savaşı'nda hayatını kaybedince (36/656) Ümmü Külsûm Abdurrahman b. Abdullah b. Ebû Rebîa el-Mahzûmî ile evlendi. Ondan da İbrâhim, Osman ve Mûsâ adlı çocukları doğdu. Bu eşinden kızları olduğu da söylenir. Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf'a sütanneliği yapan Ümmü Külsûm'ün Sâlim b. Abdullah b. Ömer'in de sütannesi olduğu rivayet edilir. Ümmü Külsûm'ün ölüm tarihi ve yeri hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Hz. Âişe'nin vefatından (58/678) sonra Medine'de öldüğü kabul edilmektedir.

Talha b. Ubeydullah elindeki bir meblağı sadaka olarak bağışlamasını öneren Ümmü Külsûm'e, “Sen Muvaffak'ın kızı Muvaffaka'sın” şeklinde hitap ederek memnuniyetini dile getirmiştir. Ümmü Külsûm tâbiîn döneminin muhaddislerindendir. Hz. Âişe'nin terbiyesi altında yetişmiş, ondan ilim tahsil etmiş ve hadis rivayetinde bulunmuştur. Sika bir râvi olan Ümmü Külsûm'den hadis rivayet edenler arasında oğlu İbrâhim b. Abdurrahman, Câbir b. Abdullah el-Ensârî, Talha b. Yahyâ b. Talha, Mugīre b. Hakîm es-San‘ânî, Cübeyr b. Habîb ve Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr gibi isimler yer almaktadır. Rivayet ettiği hadisler Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'de yer almaktadır. İbn Mende ve Ebû Nuaym gibi bazı hadisçiler Ümmü Külsûm'ü sahâbî diye tanıtmışlarsa da onun Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra doğduğu bilindiğinden tâbiînden olduğunda şüphe yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 194; VIII, 462; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 174, 233; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 426; IV, 199-200; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1403/1983, VII, 96-97; İbn Hazm, Cemhere, s. 138, 147, 364; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 383; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, VI, 575; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, IV, 250-251; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, I, 298; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri'ṭ-ṭâbiʿîn, Beyrut 1412/1992, II, 9-19; Nusrettin Bolelli, Kadınların Hadis İlmindeki Yeri, İstanbul 1998, s. 140, 142, 143; Muhammet Yılmaz, İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler, Ankara 2008, s. 22.

Gülgün Uyar ÜMMÜ KÜLSÛM bint UKBE

(أمّ كلثوم بنت عقبة)

Ümmü Külsûm bint Ukbe b. Ebî Muayt el-Ümeviyye (ö. 32/652'den sonra)

Kadın sahâbî.

Annesi ilk müslümanlardan Ervâ bint Küreyz'dir. Ervâ, Hz. Osman'ın da annesi olduğu için Ümmü Külsûm onunla anne bir kardeştir. Babası Mekkeli müşriklerin liderlerinden, müslümanlara yaptığı eziyetlerle tanınan Ukbe b. Ebû Muayt'tır. Ümmü Külsûm, Mekke'de hicretten önce Resûl-i Ekrem'e biat ettikten sonra ailesinin muhalefetine rağmen 7 yılında (628) Mekkeliler'le yapılan Hudeybiye Antlaşması'nın ardından bir gece Medine'ye doğru yaya olarak yola çıktı. Bu cesareti sebebiyle ailesi yanında bulunmadan hicret eden tek Kureyşli kadın ve Resûlullah'tan sonra ilk hicret eden hanım diye tanındı. Hicretinin ardından kardeşleri Velîd ile Umâre onu Mekke'ye götürmek üzere Medine'ye geldilerse de Hz. Peygamber Ümmü Külsûm'ü onlara vermedi. Kardeşleri kendisini Hudeybiye Antlaşması'nda yer alan, Medine'ye sığınan Mekkeliler'in iade edileceği maddesine göre istemekteydi. Resûl-i Ekrem ise onlara kadınların antlaşma kapsamına girmediğini söyledi ve Ümmü Külsûm hakkında o sırada nâzil olan (İbn Sa'd, VIII, 230-231) Mümtehine sûresinin 10 ve 11. âyetleri dolayısıyla samimiyetle hicret ettiği tesbit edilen mümin bir kadının kendilerine verilemeyeceğini bildirdi.

Ümmü Külsûm, Medine'ye yerleşince Resûlullah'ın âzatlısı Zeyd b. Hârise ile evlendi. Bu evlilik Zeyd'in Mûte Savaşı'nda şehid düşmesine kadar devam etti. Ümmü Külsûm, eşinin vefatından sonra Zübeyr b. Avvâm'dan gelen evlenme teklifini kabul etti. Bu evlilikten Zeyneb adlı kızı dünyaya geldi. Fakat bu ikinci evliliği anlaşmazlık yüzünden boşanma ile sonuçlandı. Ardından Abdurrahman b. Avf ile evlendi. Bu evlilikten de tanınmış birer muhaddis olan İbrâhim ve Humeyd doğdu. Abdurrahman b. Avf'ın vefatı üzerine (32/652) dördüncü evliliğini Amr b. Âs ile yaptıysa da evlendikten bir ay sonra vefat etti. Ümmü Külsûm'ün ölüm tarihi bilinmemekte, ancak Hz. Ali'nin halifeliği döneminde (656-661) öldüğü kaydedilmektedir.

Ümmü Külsûm'ün Resûl-i Ekrem'den rivayet ettiği on hadisin Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde bulunduğu kaydedilmiş, bu hadisler Nesâî'nin es-Sünen'i dışında Kütüb-i Sitte'de, ayrıca toplu halde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'iyle (VI, 403-404) diğer hadis kitaplarında da yer almıştır. "İnsanların arasını düzeltmek amacıyla birinden ötekine uygun sözler

taşıyıp hayırlı konuşan kimse yalancı sayılmaz” hadisini o rivayet etmiştir (Buhârî, “Ṣulḥ”, 2; Müslim, “Birr”, 101; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 50; Tirmizî, “Birr”, 26). Kendisinden oğulları İbrâhim ve Humeyd b. Abdurrahman ile Büsre bint Safvân rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 403-404; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 230-231; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 488-489; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 276-277; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 491; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 477-478; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 499; Abdurrahman Umeyre, Nisâʾ enzelallāhü fîhinne Ḳurʾânen, Riyad 1403/1983, s. 209-217; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Dımaşk 1412/1992, II, 197-208.

Huriye Martı

ÜMMÜ MA‘BED

(أمّ معبد)

Ümmü Ma‘bed Âtike bint Hâlid el-Huzâiyye

Kadın sahâbî.

Huzâa kabilesinin Kâ‘boğulları kolundandır. Ebü’l-Cevn (el-Cevn) diye anılan amcasının oğlu Temîm b. Abdüluzzâ b. Münkız ile evlendi. Bazı kaynaklar kocasının adını Eksem b. Ebü’l-Cevn şeklinde kaydeder. Kocasıyla birlikte Mekke-Medine arasındaki Kudeyd köyünde yaşıyordu.

Onu meşhur eden hadise, Resûl-i Ekrem’in Mekke’den Medine’ye hicreti esnasında sahil yolunu izleyerek Kudeyd köyüne gelmesi ve Ümmü Ma‘bed’in bu köyün kenarında bulunan çadırında mola vermesidir. Sonraları “Haymetü Ümmü Ma‘bed” diye tanınacak olan bu yer Mekke’den yaklaşık 120 km. uzaklıktadır. Ümmü Ma‘bed’in burada Hz. Peygamber’le karşılaşması olayı onun kardeşi Hubeyş, kocası Ebû Ma‘bed, Selît el-Ensârî, Câbir b. Abdullah, Esmâ bint Ebû Bekir ve Ebû Bekir es-Sıddîk tarafından nakledilen rivayetlerden öğrenilmektedir. Bu rivayetlere göre Ümmü Ma‘bed cömert, becerikli ve dirayetli bir hanımdı; çadırının önünde oturur, gelen geçene yiyecek içecek ikram eder veya satardı. Resûl-i Ekrem ile arkadaşları Kudeyd’de mola verdiklerinde ondan et ve hurma satın almak istemiş, ancak Ümmü Ma‘bed onlara kuraklık ve kıtlık yüzünden yanında et ve hurma bulunmadığını söylemişti. O sırada Resûlullah çadırın kenarında duran cılız bir koyunu (veya keçiyi) görünce onu sağmak için Ümmü Ma‘bed’den izin istemiş, o da koyunun sütünün olmadığını, ancak isterse sağabileceğini söylemiş, Resûl-i Ekrem besmele çekip dua ederek sağmaya başlayınca koyundan bol miktarda süt gelmiştir (rivâyetler için bk. İbn Hibbân, s. 133-137; Ebû Nuaym el-İsfahânî, s. 282-285). Ümmü Ma‘bed, Hz. Peygamber yola çıktıktan sonra çadıra gelen kocasına olanları anlattı. Ebû Ma‘bed kendilerine uğrayan zatın Kureyş’in peşine düştüğü kişi olduğunu anladı ve eşinden onun özelliklerini anlatmasını istedi. Ümmü Ma‘bed de Resûlullah’ın hilyesini veciz bir şekilde tavsif etti.

Kaynaklarda Ebû Ma‘bed’in bir yolunu bulduğu takdirde mutlaka bu zatın yanına gideceğini söylediği veya hemen arkasından giderek Resûlullah’a yetiştiği ve ona biat edip müslüman olarak geri döndüğü zikredilir (Halebî, II, 50). Hz. Peygamber’i takip eden Kureyşliler, Ümmü Ma‘bed’e adam gönderip özelliklerini saydıkları kişinin yanına uğrayıp uğramadığını sordular. Ümmü Ma‘bed’in ise yanına birinin geldiğini ve koyununu sağdığını söyleyerek onları başından savdığı veya Kureyşliler’in Resûlullah’a zarar vermelerinden endişe edip onları başka yere yönlendirdiği kaydedilir (a.g.e., II, 46).

Ümmü Ma‘bed ile kocasının ve oğlunun bu olay üzerine Müslümanlığı kabul ettikleri ve zaman zaman koyunlarını satmak üzere Medine’ye gittikleri zikredilir. Vâkıdî, Ümmü Ma‘bed’in Resûlullah’ı misafir ettiği sırada müslüman olduğu, diğer âlimlerse onun ve kocasının bir süre sonra İslâmiyet’i benimseyip hicret ettiği görüşündedir.

Bu konuyla ilgili başka bir rivayete göre ise Ümmü Ma‘bed, Medine’ye bir gelişinde Hz. Ebû Bekir tarafından Resûl-i Ekrem’in yanına götürülmüş, köyünden getirdiği bazı hediyeleri kendisine vererek müslüman olmuş, Hz. Peygamber de Ümmü Ma‘bed’e ikramda bulunmuştur.

Kendi ifadesine göre Ümmü Ma‘bed 23 (644) yılında Hz. Ömer’in ve Resûlullah’ın eşleriyle birlikte hac yolculuğu yapmış, Resûlullah’ı misafir ettiği yere geldiklerinde burada yaşadıklarını onlara duygulu bir şekilde anlatmıştır (Belâzürî, II, 103-104). Ümmü Ma‘bed’in beytülmâlden yardım aldığı ve ihtiyaçlarının bizzat Halife Osman tarafından karşılandığı da belirtilmektedir (Taberânî, XXIV, 349). Bu rivayetler onun Hz. Osman’ın hilâfeti dönemine kadar yaşadığını göstermekte, ancak vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Ümmü Ma‘bed’in Ma‘bed ve Nadra (Basra, Nasra) adında iki oğlu ve Haldiyye adında bir kızı (bazı kaynaklarda ise Huneyde adında diğer bir oğlu) olduğu zikredilmektedir. Ümmü Ma‘bed, Hz. Peygamber’in kendilerine misafir olduğu güne “mübarek” adını verdiği için o gün aile fertleri arasında “mübarek adamın günü” diye anılmış, bundan dolayı kendisi konuşmalarında “mübarek adam gelmeden önce” yahut “mübarek adam geldikten sonra” sözünü kullanagelmiştir (Süheylî, II, 235). Ümmü

Ma‘bed, Resûl-i Ekrem’in hilyesini çok fasih bir şekilde tasvir ettiği için onun yaptığı bu tasvir Hz. Ali ve Hind b. Ebû Hâle’nin anlatımlarıyla asırlar boyu nakledilmiştir. Kendisine Hz. Peygamber’i erkeklerden daha güzel tavsif etmesinin sebebi sorulduğunda kadınların erkeğe bakışının erkeğin erkeğe bakışından daha dikkatli olduğunu söylemiş (Halebî, II, 50), aynı soru Hz. Ali’ye sorulunca o da duygularını katarak anlattıkları için kadınların tavsiflerinin daha mükemmel olduğunu belirtmiştir (Ahmed Halîl Cum‘a, I, 98). Abdülazîz Ahmed er-Rifâî er-Resûl keʾenneke terâhü: Ḥadîs̱ü Ümmi Maʿbed adıyla bir eser kaleme almıştır (Riyad 1403/1983; 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 487-488; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 230-232; VIII, 288-289; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 309; II, 103-104; İbn Hibbân, es-Sîretü’n-nebeviyye ve aḫbârü’l-ḫulefâʾ (nşr. el-Hâfız es-Seyyid Azîz Bek v.dğr.), Beyrut 1407/1987, s. 133-137; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, IV, 48-51; XXIV, 349; Hâkim, el-Müstedrek, II, 183; III, 8-10; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü’n-nübüvve, Halep 1397/1977, s. 282-285; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1759, 1876, 1958-1962; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, Kahire 1391/1971, II, 234-236; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VI, 292-293; VII, 182-183; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 188-192; VI, 31-33; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 180, 497-498; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts., II, 47-51; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 176; Mahmûd Ali Biblâvî, Târîḫu’l-hicreti’n-nebeviyye, Beyrut 1406/1985, s. 127-130; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/ 1992, I, 89-99; Seyyid Kesrevî Hasan, Câmiʿu terâcimi ve mesânîdi’ṣ-ṣaḥâbiyyâti’l-mübâyiʿât, Beyrut 1423/2002, I, 447-452.

Mehmet Eren

ÜMMÜ’l-MUKTEDİR

(أمّ المقتدر)

(ö. 321/933)

Abbâsî Halifesi Mu‘tazıd-Billâh’ın hanımı ve Muktedir-Billâh’ın annesi.

Asıl adı Nâim olup Halife Mu‘tazıd-Billâh tarafından Şağab diye adlandırılmıştır (Taberî, X, 42). Ümmü’l-Kāsım bint Muhammed b. Abdullah b. Tâhir’in Türk asıllı câriyesidir. Mu‘tazıd-Billâh onu satın almış ve oğlu Ebü’l-Fazl Ca‘fer’in doğumuyla ümmüveled statüsünü kazanmıştır. Halife Müktefî-Billâh’ın ölümünden sonra yerine Şağab Hatun’un on üç yaşındaki oğlu Ca‘fer, Muktedir-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (908). Ancak halife bir otorite kuramayacağından annesi idareyi tamamen kendi kontrolü altına aldı. Vezirlerin, valilerin, saray görevlilerinin tayin ve azli onun yetkisindeydi. 306 (918) yılında sarayın ve haremin idaresinden sorumlu olan Kahramâne Semmel’e Rusâfe’de kadıların, fukahanın ve ileri gelen devlet adamlarının huzurunda Dîvân-ı Mezâlim’e başkanlık etmesini ve her cuma günü halkın şikâyetlerini dinleyip hüküm vermesini emretti. Karar ve menşurlarda onun imzası vardı. Ancak halk bu durumu yadırgadı ve aleyhte konuşmaya başladı. Bunun üzerine Şağab Hatun, Kadı Ebü’l-Hasan’ı çağırıp mezalim davalarını ona devretti. Aynı yıl Bağdat’ta Dicle kenarında Sûkuyahyâ’da bir hastahane (Bîmâristânü’s-Seyyide Ümmü’l-Muktedir) yaptırdı ve doktor Sinân b. Sâbit el-Harrânî’yi başhekim tayin etti. 1 Muharrem 306 (14 Haziran 918) tarihinde hizmete açılan hastahanenin aylık masrafı 600 dinar idi (İbn Ebû Usaybia, s. 302).

Şağab Hatun, 314’te (926) daha önce kendisine vezirlik yapan Ebü’l-Abbas el-Hasîbî’nin zamanının büyük kısmını devlet işlerine ayırdığını görünce kendi şahsî işleriyle, emlâk ve maiyetindekilerle ilgilenmek üzere Abdurrahman b. Muhammed b. Sehl’i kâtip tayin etti. Vezir Hasîbî bu durumdan çok rahatsız oldu. Çünkü Şağab Hatun’a hizmet etmeyi halifeye hizmet etmekten daha önemli kabul ediyordu. 315 (927) yılında Türk asıllı kumandan Mûnis el-Muzaffer, Şağab Hatun’un kendisini öldürtmek

istediğini haber alınca Bağdat'tan uzaklaşıp Sugūr'da görev almak istedi. İki yıl sonra kumandan ve askerler, başta Şağab Hatun olmak üzere saray kadınlarının devlet işlerine karışmasından rahatsızlık duyan Mûnis el-Muzaffer'in başkanlığında toplandılar. Halife Muktedir-Billâh'ı hilâfetten azlederek yerine kardeşi Muhammed Kāhir-Billâh'ın getirilmesine karar verdiler (15 Muharrem 317 / 28 Şubat 929). Bu değişiklik sırasında Halife Muktedir ve Şağab Hatun dârülhilâfeden uzaklaştırılıp kumandan Mûnis el-Muzaffer'in evinde hapsedildi. Dârülhilâfe yağmalandı. Şağab Hatun'un hazinesinden 600.000 dinar alındı. Ancak iki gün sonra Kāhir-Billâh azledilip tekrar Muktedir-Billâh halife ilân edildi. Kāhir-Billâh da Şağab Hatun'un konağında hapsedildi. Şağab Hatun kendisine çok iyi davrandı.

320'de (932) Halife Muktedir-Billâh ile Mûnis el-Muzaffer arasındaki münasebetler tamamen bozuldu. Muktedir, Mûnis ile savaşmak üzere sefere çıkmak istediyse de hazinede para yoktu. Bunun üzerine annesinden para istedi. Annesi, 3 milyon dinar tutarındaki parasını Karmatîler'le mücadeleye ayırdığını ettiğini söyleyip ancak 50.000 dinar verebileceğini söyledi. Bu durum devlet hazinesinin tamamen Şağab Hatun'un kontrolü altında olduğunu göstermektedir. Muktedir-Billâh, Mûnis el-Muzaffer karşısında yenilip öldürülünce (27 Şevval 320 / 31 Ekim 932) devlet erkânı oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'i halife yapmak istedi. Fakat kumandanlar, onun da babası gibi Şağab Hatun'un ve saray kadınlarının baskısı altında kalacağını söyleyerek karşı çıktılar. Yerine Muktedir'in kardeşi Kāhir-Billâh tekrar halife ilân edildi. Kāhir-Billâh ilk iş olarak üvey annesi Şağab Hatun ile çocuklarını takibe aldı. Yakalanıp hapsedilen Şağab Hatun bu sırada istiskā (vücudun su toplaması) hastalığından mustaripti ve oğlunun ölümüyle hastalığı daha da artmıştı. Kāhir-Billâh, Şağab Hatun'u huzuruna çağırıp sahip olduğu serveti bildirmesini, hem şahsî emlâkinin hem de kurduğu vakıflara ait malların satışına izin vermesini istedi.

Şağab Hatun mücevherlerini, parasını ve şahsî eşyalarını alabileceklerini, ancak vakıflara ayırdığı emlâk ve malların satılmasına asla rıza göstermeyeceğini, onları Mekke ve Medine'ye, hac yollarına, fakir müslümanlara yardım için tahsis ettiğini söyledi. Bunun üzerine Kāhir-Billâh, Şağab Hatun'a işkence yaptırdı; yine razı olmayınca tek ayağından astırıp dövdürdü. Ardından kadıları çağırarak onların huzurunda Şağab Hatun'un bütün mal ve eşyalarının, emlâkinin satılmasına rıza gösterdiğine

dair bir belge tanzim ettirdi. Şağab Hatun’dan müsadere edilen kıymetli eşya ve para 130.000 dinarı buluyordu (İbnü’l-Cevzî, VI, 253). 321 (933) yılında Şağab Hatun’un hastalığı şiddetlenince Hâcib Ali b. Büleyk onunla ilgilendi ve kendi annesinin yanına götürdü. Cemâziyelevvel veya Cemâziyelâhir 321’de (Mayıs veya Haziran 933) vefat etti ve Rusâfe’deki türbesine defnedildi.

Çok güzel ve cömert olduğu rivayet edilen Şağab Hatun’un yıllık geliri 1 milyon dinara ulaşıyordu. Bunun büyük bir kısmını hac yollarına, hacıların yiyecek ve su ihtiyaçlarını karşılamada kullanmış, Bağdat’ta Sûkuyahyâ’daki bîmâristan dışında Katîatüddakīk’te bir cami yaptırmıştır. Ayrıca hayır ve hasenatı çoktu. Onun yanında çalışan herkes devlet hazinesinden yararlanmış, kâtibi Ebû Yûsuf sorguya çekilip 21.000 dinarı müsadere edilmiştir. Muktedir-Billâh devrinde devlet otoritesi tamamen onun elinde bulunduğundan dilediğini tayin ve azleder, mallarını müsadere ettirir, hatta öldürtürdü. Vezirlik ve diğer makamları ele geçirmek isteyenler Şağab Hatun’a rüşvet vermek zorundaydı. Hâmid b. Abbas vezirlikten azledilip yerine İbnü’l-Furât el-Âkūlî getirilince (311/923) yeni vezir selefini takip ettirmiş, mallarına el koyarak onu hapsettirmek istemiş, bunun üzerine Hâmid b. Abbas dârülhilâfeye gidip Şağab Hatun’a sığınmıştır. İstenilen meblağı kendisine verebileceğini söyleyerek İbnü’l-Furât’a teslim edilmemesini ve dârülhilâfede hapsedilmesini rica etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), X, 42, 139; Ebû Bekir es-Sûlî, Ḳısmün min aḫbâri’l-Muḳtedir-Billâh el-ʿAbbâsî (nşr. Halef Reşîd Nuʿmân), Bağdad 1999, s. 18-19, 22, 35, 39; Mesʿûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 292 vd.; Arîb b. Saʿd, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), tür.yer.; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 153 vd.; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 67, 253-254; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 474; VIII, tür.yer.; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 302; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 280-281; Yâsîn Hayrullah el-Hatîb el-

Ömerî el-Mevsılî, er-Ravżatü'l-feyḥâʾ fî tevârîḫi'n-nisâʾ (nşr. İmâd Ali Hamza), [baskı yeri yok], 1407/1987 (Dârü'l-âlemiyye), s. 367-369; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, s. 399; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 335, 359-360; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, V, 67-70; Zekeriya Kitapçı, Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası: Şağab Hatun, İstanbul 1991; Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Kāhir-Billâh", DİA, XXIV, 172; Abdülkerim Özaydın, "Muktedir-Billâh", a.e., XXXI, 144-145.

Abdülkerim Özaydın

ÜMMÜ’l-MÜ’MİNÎN

(bk. ÜMMEHÂTÜ’l-MÜ’MİNÎN).

ÜMMÜ RÂFİ‘

(أمّ رافع)

Ümmü Râfi‘ Selmâ

Hz. Peygamber’in hizmetçisi, kadın sahâbî.

Hz. Peygamber’in âzatlı kölesi Ebû Râfi‘in hanımı olup adı ve künyesi dışında nesebine dair bilgi yoktur. Selmâ’nın önceleri Safiyye bint Abdülmuttalib’in hizmetçisi iken daha sonra Hz. Muhammed’in hizmetine geçtiği (İbn Kesîr, V, 329) veya Hz. Peygamber’e annesinden miras kaldığı zikredilmektedir. Birçok kaynakta Safiyye’nin câriyesi Selmâ ile Resûl-i Ekrem’in câriyesi Selmâ’nın aynı kişi olduğu kabul edilmekte, bunlardan ilkini Ebû Râfi‘in annesi, ikincisini onun hanımı diye gösteren kayıtlar İbn Hacer tarafından eleştirilmektedir (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 425-426). Bedir Gazvesi’nden sonra Medine’ye hicret eden Ebû Râfi‘, Abbas b. Abdülmuttalib Müslümanlığını ilân edince Resûl-i Ekrem kendisini âzat etti ve câriyesi Selmâ ile evlendirdi. Bu evlilikten Râfi‘, Hasan, Ubeydullah (Abdullah), Mu‘temir (Mugīre), Ali ve Selmâ adlarında altı çocukları doğdu. Bazı kaynaklarda Zeyneb ve Abdurrahman isimli iki çocuklarının daha olduğundan bahsedilirse de Abdurrahman’ın oğulları değil torunları olması ihtimali daha kuvvetlidir. Çocuklarından Ali’nin adı Hz. Peygamber tarafından verilmiş (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 81), Ubeydullah’ın soyundan birçok hadis râvisi gelmiştir. Ümmü Râfi‘, hem Resûl-i Ekrem’e ve ailesine hizmet etmesi hem de ebelik ve hemşirelik yapmasıyla meşhurdur. Hz. Peygamber’in bütün çocuklarının ebesi ve sütannesi olmuştur. Hz. Fâtıma’nın çocuklarının ebesi de odur.

Rivayete göre Ümmü Râfi‘ bir gün namaz kılarken yellenen kocasını tekrar abdest alması için uyardığını, onun da bu yüzden kendisini dövdüğünü söyleyerek Hz. Peygamber’e şikâyette bulunmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber gülmüş ve Ebû Râfi‘e, “Eşin sana iyiliği tavsiye etti” buyurmuştur (Müsned, VI, 272). Resûl-i Ekrem’in vahiy yoluyla Zeyneb bint Cahş ile evlendirildiğini Zeyneb’e müjdeleyen de Ümmü Râfi‘dir. Hz.

Fâtıma’nın vefatı sırasında Ümmü Râfi‘ yanında bulundu, onun teçhiz ve tekfin işlerinde görev aldı. Ancak Hz. Fâtıma’nın öldüğü gün Ümmü Râfi‘in yardımıyla gusül abdesti alıp yeni elbiselerini giyerek ruhunu teslim ettiği, cenazesinin yıkanmamasını istediği için bu şekilde defnedildiği yolundaki rivayet (a.g.e., VI, 461) zayıf görülmüş, Hz. Fâtıma’nın cenazesinin Hz. Ali, Esmâ bint Umeys ve Ümmü Râfi‘ tarafından yıkandığına dair haber sahih kabul edilmiştir (İbn Kesîr, V, 329). Ümmü Râfi‘in ölüm tarihi bilinmemekle beraber Resûlullah’ın vefatından sonra bir müddet yaşadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Hasan ve Abdullah b. Abbas gibi genç sahâbîlerin ondan Hz. Peygamber’in sevdiği bir yemeği yapmasını istemeleri üzerine, “Evlâtlarım, siz bugün o yemekleri beğenmezsiniz” demesi, Resûl-i Ekrem’in vefatının ardından uzunca bir süre yaşadığına ve Medine’nin sosyal şartlarının değiştiğine işaret etmektedir. Resûlullah ile Hz. Fâtıma’dan rivayetleri bulunan Ümmü Râfi‘den torunları Ubeydullah b. Ali ile Abdurrahman hadis nakletmiştir. Ondan gelen rivayetlerin bir kısmının tıbba dair oluşu ebelik ve hemşirelik yapmasıyla ilgili olmalıdır. Taberânî, Ümmü Râfi‘den nakledilen ikisi mükerrer on üç rivayete yer vermiştir (el-Muʿcemü’l-kebîr, XXIV, 297-302).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 272, 461; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 123, 133-135, 393, 408, 504; IV, 73-74; VIII, 27, 102, 212, 227; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 325-327; VII, 62; XXII, 423; XXIV, 297-302; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 327-328; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, IV, 261-262, 306-307; XIII, 229; XIV, 128; XLVI, 38-40; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn eş-Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 311-312; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VI, 400; XVII, 86; XIX, 34-36, 120-123; XXXIII, 301-302; XXXV, 196-198; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 312-314, 328-329; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 81; IV, 333; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 425-426; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 492; Abdullah Aydınlı, “Ebû Râfi‘”, DİA, X, 211.

Mehmet Eren

ÜMMÜ Rİ‘LE

(أمّ رعلة)

Ümmü Ri‘le el-Kuşeyriyye (ö. 11/632’den sonra)

Kadın sahâbî.

Hz. Peygamber devrinde Yemâme taraflarında yaşayan Âmir b. Sa‘saa oğullarının Kuşeyr kabilesindendir. Kabilesinde iyi bir eğitim alarak yetişti. Gençliğinden itibaren şiirle ilgilendi. Arapça’yı düzgün kullanması, hitabeti ve fasih konuşmasıyla ün kazandı. Ümmü Ri‘le, kuvvetli bir ihtimale göre Huneyn Gazvesi ile (8/630) Vedâ haccı (10/632) arasındaki bir tarihte İslâm’a girdi. Müslüman olduklarını bildirmek üzere Medine’ye gelen heyetler arasında genellikle kadınların yer almadığı bilindiği halde onun Sevr b. Urve b. Abdullah, Hayde b. Muâviye b. Kuşeyr ve Kurre b. Hübeyre gibi sahâbîlerden meydana gelen Kuşeyr heyetiyle birlikte Medine’ye geldiği ve Resûl-i Ekrem ile görüşerek İslâm’a girdiği anlaşılmaktadır. Kendine son derece güvenen Ümmü Ri‘le, bedevî olmasına rağmen gösterdiği cesaret ve fasih konuşmasıyla Hz. Peygamber’i hayrette bıraktı. Resûlullah ile kadınları ilgilendiren bazı konularda sohbet etti ve ona fıkıhla ilgili önemli sorular sordu. Hanımların sosyal hayata yeterince katılamayıp geri planda kaldıklarını, zamanlarını eşlerine ve çocuklarına ayırdıklarını, bu sebeple cihada iştirak edemedikleri için bu sevaptan mahrum kaldıklarını söyledi; bunun yerine kendilerini Allah’a yaklaştıracak sevabı bol ameller öğretmesini istedi. Resûl-i Ekrem de ona gece gündüz fırsat buldukça Allah’ı zikretmeye devam etmelerini, gözlerini harama bakmaktan sakınmalarını ve toplum içinde âdâba uygun biçimde alçak sesle konuşmalarını tavsiye etti. Ardından Ümmü Ri‘le kadınları güzelleştirme işini meslek edindiğini, onları eşleri için süsleyip güzelleştirdiğini, bunu yapmanın günah olup olmadığını sordu. Hz. Peygamber de özellikle güzelliklerini yitirdiklerinde hanımların buna ihtiyacı bulunduğunu belirterek bu işi yapmaya devam edebileceğini bildirdi.

Kabilesine dönen ve Resûlullah’ın hayatta bulunduğu süre içinde hakkında

başka bilgi bulunmayan Ümmü Ri‘le, Resûlullah’ın vefatından sonra ridde savaşları esnasında kocası Ebû Ri‘le ile birlikte tekrar Medine’ye gitti, ancak Resûl-i Ekrem’in vefat ettiğini duyunca çok üzüldü. Üzüntüsünü paylaşmak için Hz. Fâtıma’nın evine gitti; Hz. Hasan ile Hüseyin’i yanına aldı ve onlarla birlikte şehrin sokaklarında mersiyeler söyleyerek dolaştı; halkın Resûlullah’ın vefatına olan üzüntüsünü tazeledi. Bu olayın ardından Ümmü Ri‘le’nin kabilesine geri döndüğü ve kısa bir süre sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 303; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 271; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 331; a.mlf., el-Lübâb, III, 37-38; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 204-205; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, I, 86-87; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib/Suriye 1410/ 1990, s. 120; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mevsûʿatü uẓamâʾ ḥavle’r-Resûl, Beyrut 1412/1991, III, 2127.

Mehmet Efendioğlu

ÜMMÜ RÛMÂN

(أمّ رومان)

Ümmü Rûmân bint Âmir b. Uveymir b. Abdişems el-Kinâniyye (ö. 6/628 [?])

Kadın sahâbî.

Künyesiyle tanındığı için Zeyneb olduğu rivayet edilen adı unutulmuştur. Hz. Ebû Bekir'in hanımı ve Hz. Âişe'nin annesidir. Hz. Ebû Bekir ile evlenmeden önce Abdullah b. Hâris b. Sahbere el-Ezdî ile evliydi. İslâmiyet'ten önce kocasıyla birlikte Yemen'deki Serat'tan Mekke'ye geldiler ve Hz. Ebû Bekir ile sözleşme yaparak onun himayesinde Mekke'de yaşamaya başladılar. Bu evliliğinden daha sonraları İslâmiyet'i kabul edecek olan Tufeyl adlı oğlu dünyaya geldi. Kocası vefat edince Hz. Ebû Bekir ile evlendi ve ilk müslümanlar arasında yer aldı. Resûlullah'a biat eden kadınlardan olan Ümmü Rûmân'ın Hz. Ebû Bekir ile evliliğinden Abdurrahman ve Âişe adlı çocukları doğdu. Hz. Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem ile birlikte hicret ettiği için daha sonra Zeyd b. Hârise ile Hz. Peygamber'in âzatlısı Ebû Râfi'i Mekke'ye gönderip Ümmü Rûmân ile Âişe'yi Medine'ye getirtti (622). Hz. Âişe'nin İfk Hadisesi dolayısıyla aşırı derecede sarsıldığı günlerde Ümmü Rûmân kızına öncelikle sağlığını düşünmesi gerektiğini söyledi; kendisi gibi güzel, kocası tarafından çok sevilen, üstelik birçok ortağı bulunan bir kadının kıskanılmasının ve hakkında dedikodu yapılmasının tabii olduğunu söyleyerek onu teselli etti (Buhârî, "Tefsîr", 24/11).

Ümmü Rûmân'ın ne zaman vefat ettiği kesin şekilde bilinmemektedir. Onun 4 (626) veya 5 (627) yılında, İbn Sa'd'ın belirttiğine göre Zilhicce 6'da (Nisan 628) öldüğü, Resûlullah'ın defin sırasında kabrine inerek dua ettikten sonra, "Allahım! Ümmü Rûmân'ın senin ve peygamberinin uğrunda neler çektiğini en iyi sen bilirsin" dediği (İbn Abdülber, IV, 490), sahâbîlere cenazesini göstererek, "Cennet hûrilerinden birini görmek isteyen Ümmü Rûmân'a baksın" (eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 277) buyurduğu rivayet

edilmiştir. Ümmü Rûmân’ın 6 yılından (628), hatta Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra yaşadığını söyleyenler de vardır (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 209). Onun Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet ettiği bilinmekte, tâbiînden Mesrûk b. Ecda‘ın ondan naklettiği rivayetinin ise mürsel olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 251; VIII, 276-277; Buhârî, et-Târîḫu’l-evsaṭ (nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Lahîdân), Riyad 1418/1998, I, 116-117; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, II, 858; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 448-452, 490; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/ 1997, V, 446-447; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 206-210; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 467-469; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 498.

İshak Emin Aktepe

ÜMMÜ SELEME

(أمّ سلمة)

Ümmü Seleme Hind bint Ebî Ümeyye Süheyl (Huzeyfe) b. Mugīre el-Kureşiyye el-Mahzûmiyye (ö. 62/681)

Hz. Peygamber’in hanımı.

Seksen dört yaşında vefat ettiğine göre bi‘setten on üç yıl kadar önce (milâdî 597) doğmuş olmalıdır. Adının Remle olduğu rivayeti doğru değildir. Hind isminden çok Ümmü Seleme künyesiyle tanınır. Kureyş kabilesinin Benî Mahzûm koluna mensuptur. Soyu Resûl-i Ekrem’in soyu ile yedinci dedeleri Mürre’de birleşir. Babası Ebû Ümeyye cömert olduğu ve birlikte seyahat ettiği yolcuların yiyeceklerini karşıladığı için “Zâdü’r-rekb” (kafilenin azığı) unvanıyla anılırdı. Annesi Firâsoğulları’ndan Âtike bint Âmir el-Kinâniyye’dir. Sahâbeden Abdullah, Âmir, Züheyr, Muhâcir, Reyta ve Karîbe onun kardeşleri, Hâlid b. Velîd amcasının oğludur. Ümmü Seleme önce diğer bir amcasının oğlu, Hz. Peygamber’in

sütkardeşi ve halası Berre bint Abdülmuttalib’in oğlu Ebû Seleme el-Mahzûmî ile evlendi. Kocası İslâm’ı kabul eden on birinci, kendisi on ikinci kişidir. Kocası ile birlikte Habeşistan’a hicret ettiler. Mekkeliler’in İslâmiyet’i benimsediğine dair asılsız bir haber üzerine Mekke’ye döndüler. Ümmü Seleme, Akabe biatlarından bir yıl önce kocasıyla beraber Medine’ye hicret etmek üzere yola çıktıysa da Mahzûmoğulları onun hicretine izin vermedi. Kocası Ebû Seleme’nin ailesi oğlu Seleme’yi, “Bu çocuk da bizim ailemize mensuptur” diyerek onu Ümmü Seleme’nin elinden aldı ve anne ile oğlunu birbirinden ayırdı. Bunun üzerine Ebû Seleme tek başına hicret etti. Hem kocasından hem oğlundan ayrılan Ümmü Seleme bir yıl boyunca göz yaşı döktü. Onun bu durumuna dayanamayan iki aile Ümmü Seleme ile oğlunun birlikte hicretine izin verdi. Ana oğulun yalnız başına Medine’ye doğru gittiğini gören ve o sırada henüz müslüman olmayan Osman b. Talha Medine’ye kadar onlara refakat etti. Böylece Kureyş kabilesinden Medine’ye ilk hicret edenler Ümmü Seleme ile kocası

oldu. Ümmü Seleme'nin çocukları Ömer, Dürre ve Zeyneb'i Medine'de dünyaya getirdiği (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 222) veya bütün çocuklarını Habeşistan'da doğurduğu rivayet edilmektedir (Zehebî, I, 151). Bunlardan İbn Ebû Seleme diye bilinen Ömer, Resûl-i Ekrem'in, "Oğlum, besmele çek, sağ elinle ye ve hep önünden ye!" diye kendisine yemek âdâbını öğretmesiyle tanınır (Buhârî, "Eṭʿime", 2, 3; Müslim, "Eşribe", 108).

Ümmü Seleme'nin ilk eşi Ebû Seleme, Uhud Gazvesi'nde aldığı yaranın daha sonra nüksetmesi üzerine hastalandı. Önce eşinden ölümü halinde kimseyle evlenmemesini istediyse de daha sonra bu görüşünden vazgeçerek ona mutlaka evlenmesini öğütledi, ayrıca kendisinden daha hayırlı biriyle evlenmesi için dua etti. Ebû Seleme vefat edince (4/625) Ümmü Seleme kocasının ardından günlerce ağladı ve Resûl-i Ekrem'e ne yapması gerektiğini sordu, o da kocasından daha hayırlı birini eş olarak kendisine nasip etmesi için Allah'a dua etmesini söyledi. Kendisine önce Hz. Ebû Bekir, ardından Ömer evlenme teklif etti, fakat bu teklifleri kabul etmedi, daha sonra da Resûlullah'tan evlenme teklifi geldi. Ümmü Seleme bu teklifi olumlu karşılamakla birlikte hem yaşlı hem de kıskanç bir kadın olduğunu, ayrıca çok sayıda çocuğu bulunduğunu ileri sürdü. Hz. Peygamber ona kendisinin daha yaşlı olduğunu, kıskançlığını gidermesi için Allah'a dua edeceğini, çocuklarına da sahip çıkacağını söyleyince Ümmü Seleme evlenme teklifini kabul etti (Müsned, IV, 27-28; VI, 307; Müslim, "Cenâʾiz", 3, 4) ve 4. yılın Şevvalinde (Mart 626) ümmehâtü'l-mü'minîn arasına katıldı. Bazı gazvelere eşlerini de götüren Resûl-i Ekrem ile Hayber ve Tâif seferlerine iştirak etti.

Ümmü Seleme çok güzel bir kadındı. Hz. Âişe onun güzelliğini duyduğu zaman kendisini kıskandığını, yüzünü görünce anlatılandan daha da güzel olduğunu farkettiğini söylerdi (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 151-152, 224). Resûl-i Ekrem isabetli görüşleri sebebiyle Ümmü Seleme'nin fikrini alırdı. Meselâ Hudeybiye Antlaşması'nda Mekkeliler'e büyük tâvizler verildiğini düşünen müslümanlar üzüntü içinde iken Resûlullah onlara kurbanlarını Hudeybiye'de kesmelerini ve tıraş olmalarını emrettiği ve bunu üç defa tekrarladığı halde hiç tepki vermediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ümmü Seleme'nin yanına giderek üzüntüsünü dile getirdi. Ümmü Seleme ona dışarı çıkıp kurbanını kesmesini ve kendisini tıraş ettirmesini, ardından ashabının da mutlaka bu davranışlarını izleyeceğini söyledi. Hz. Peygamber

onun tavsiyesini uyguladı ve gerçekten Ümmü Seleme'nin dediği gibi oldu (Buhârî, "Şürûṭ", 15). Bir defasında Ümmü Seleme, Resûl-i Ekrem kendi hücresinde iken Cebrâil'i insan kılığında gördü. Cebrâil gittikten sonra Hz. Peygamber ona bu şahsın kim olduğunu sorunca Dihye b. Halîfe el-Kelbî diye cevap verdi, Resûlullah da onun Cebrâil olduğunu bildirdi (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 100). Resûl-i Ekrem'in en son vefat eden eşi Ümmü Seleme'dir. 62 (681) yılında Medine'de öldü ve Bakīʿ Kabristanı'na defnedildi. Bu tarih 59 (679) ve 61 (680) olarak da zikredilmiştir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid düştüğü haberi gelince (61/680) üzüntüsünden bayılması, müslümanların kendisine tâziyede bulunması onun en erken bu yılın sonlarına doğru vefat ettiğini göstermektedir.

Resûlullah'ın eşleri arasında Hz. Âişe'den sonra en çok hadis rivayet eden Ümmü Seleme olmuştur. Kendisi Resûl-i Ekrem'den başka ilk kocası Ebû Seleme'den, Caʿfer b. Ebû Tâlib ve Hz. Fâtıma'dan 378 hadis rivayet etmiş, bu sebeple "ashâbü'l-miîn" (200 ile 1000 arasında hadis rivayet eden on sahâbî) arasına girmiştir. Habeşistan'a hicret eden müslümanların Mekke'ye iade edilmesi için Necâşî Ashame'ye gönderilen heyetle ilgili olayları ve Ashame'nin huzurunda yapılan konuşmaları en geniş şekilde Ümmü Seleme rivayet etmiştir (Müsned, I, 201-203; V, 290-292). Rivayetlerinden on üçü Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de, üçü yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de, üçü de yalnız Ṣaḥîḥ-i Müslim'dedir. İlminden dolayı Hz. Peygamber'in hanımları arasında Hz. Âişe ile en iyi geçinen Ümmü Seleme'dir. Onun ilme olan merakı sebebiyle Resûl-i Ekrem'e birçok soru sorması, kadınların da ihtilâm olduğu, boy abdesti alırken saç örgüsünü çözmeye gerek bulunmadığı, insanın kendi çocukları için yaptığı harcamalardan dolayı sevap kazandığı gibi konuları rivayet etmesi önemli kabul edilmektedir. Sahâbe neslinin kadın müctehidleri arasında yer alan Ümmü Seleme, uzun bir hayat sürdüğü için daha sonraki yıllarda müslümanların çeşitli sorularını cevaplandırmış ve isabetli görüşleriyle çağdaşlarına yol göstermiştir. Kendisinden çocukları Ömer ile Zeyneb, kardeşi Âmir, âzatlı köleleri Abdullah b. Râfiʿ, Nâfiʿ, Sefîne, Ebû Kesîr, ayrıca İbn Abbas, Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîler; Hasan-ı Basrî'nin annesi olup kendisinin de hizmetinde bulunan Hayre, Amre bint Abdurrahman, Saîd b. Müseyyeb, Esved b. Yezîd, Hişâm b. Urve, Şaʿbî, Süleyman b. Yesâr, İbn Ebû Müleyke, Mesrûk b. Ecdaʿ gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur. Sahâbe içinde otuz kadar oldukları söylenen Kur'an hâfızları arasında Ümmü

Seleme’nin adı da zikredilmektedir. Onun diğer hâfızlardan farklı yönü birçok âyeti Resûl-i Ekrem’den ilk defa duymasıdır.

Ümmü Seleme hakkında Emine Ömer Harrât Ümmü Seleme el-ʿâḳıletü’l-ʿâlime ümmü’l-müʾminîn ve Emine Emizyân Hasenî Ümmü Seleme Ümmü’l-müʾminîn adıyla birer eser yazmıştır (bk. bibl.). Ayrıca Hafsa bint Abdülkerîm ez-Zeyd Ümmü’l-müʾminîn Ümmü Seleme raḍıyallāhu ʿanhâ ve cühûdühü’d-daʿaviyye (1414/1994, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü’d-da‘ve ve’l-i‘lâm) ve Ubeydullah Ebü’l-Kāsım Muhammed Refîk Müsnedü Ümmi’l-müʾminîn es-Seyyide Ümmi Seleme min Müsnedi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (1404, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 201-203; IV, 27-28; V, 290-292; VI, 307; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 86-96; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 17-21; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 150-152; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 150-152, 221-225; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 455-457; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XI, 144-152; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib/Suriye 1410/1990, s. 744-758;

Emîne Ömer Harrât, Ümmü Seleme el-ʿâḳıletü’l-ʿâlime ümmü’l-müʾminîn, Dımaşk 1415/1995; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, II, 309-338; Emîne Emizyân Hasenî, Ümmü Seleme ümmü’l-müʾminîn, Rabat 1419/1998, I-II.

M. Yaşar Kandemir

ÜMMÜ SELEME el-ENSÂRİYYE

(bk. ESMÂ bint YEZÎD).

ÜMMÜ SİNÂN

(أمّ سنان)

Hekimlik yapan kadın sahâbî.

Benî Huzâa'nın Medine yakınlarındaki Harretülvebere'de oturan Eslemoğulları koluna mensuptur. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra ensardan bir grup hanımla birlikte gelerek müslüman oldu. Ümmü Sinân ve beraberindekiler Resûl-i Ekrem'e Allah'tan başka hiçbir ilâha inanmayıp ibadet etmeyeceklerine, Allah'a ve resulüne itaat edeceklerine, yalan konuşmayacaklarına, içki içmeyeceklerine, zina etmeyeceklerine ve çocuklarını öldürmeyeceklerine dair söz vererek biat ettiler (İbn Sa'd, VIII, 227).

Hz. Peygamber zamanında kadınlar savaşlarda görev üstlenir, yaralıların tedavisi, su ve yiyecek temini gibi hizmetlerde bulunurdu. Ümmü Sinân, Resûl-i Ekrem'in yanına gelerek yaralıların tedavisiyle ilgilenmek, su taşımak ve su kırbalarını dikmek gibi görevler alabileceğini söyledi ve Hayber Gazvesi'ne katılmak için izin istedi. O da kendisine, "Seninle birlikte olacak hanımlar var; ister kabilenle istersen bizimle birlikte savaşa katılabilirsin" dedi. Ümmü Sinân, Hz. Peygamber ailesiyle birlikte olmayı tercih ederek Ümmü Seleme ile beraber Hayber seferine katıldı ve savaşta yaralıların tedavisiyle ilgilendi. Savaş sonunda ganimetten kendisine gümüş takılar, Yemen tarzı elbise, saçaklı yaygı, Fedek kadifesinden kumaş, bir adet bakır tencere ve 7 dinara sattığı bir deve düştü (Vâkıdî, II, 687). Ümmü Sinân, Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinden dönüş yolunda Safiyye bint Huyey ile evlenmesinde Safiyye'nin hazırlanmasına yardım etti. Onun Tebük Gazvesi (9/630) hazırlıklarına da katıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., III, 991-992).

İbn Sa'd ve İbn Hacer, Resûlullah'ın sohbetlerine devam eden Ümmü Sinân'ın onunla cuma ve bayram namazlarına iştirak ettiğini belirtirler (eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 227; el-İṣâbe, VIII, 411-412). Resûl-i Ekrem, Vedâ haccından döndükten sonra Ümmü Sinân'a hacca gelmeme sebebini

sormuş, o da, “İki devemiz var; biriyle eşim ve oğlum hacca gitti, diğerini ise arazimizi sulamada kullandık” diye cevap vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ramazan gelince umre yap; zira ramazanda yapacağın bir umre nâfile haccın sevabına denktir” buyurarak onu teselli etti (Buhârî, “ʿUmre”, 4; Müslim, “Ḥac”, 222). Ümmü Sinân’ın kocası Ebû Sinân’ın sahâbî olduğu dışında hakkında bilgi yoktur. Oğlu Sinân annesinin sağlığında vefat etmiştir. Cenazeye katılanların kendisine sabretmesini tavsiye ettikleri ve Resûl-i Ekrem’in bunu yapanlara cenneti müjdelediği kaydedilmiştir (Tirmizî, “Cenâʾiz”, 36).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 686-687; III, 991-992; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, VIII, 227; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/1997, VII, 163; VIII, 411-412, 479; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), III, 309; Ahmed Halîl Cumʿa, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 279-285; Rıza Savaş, Hz. Muhammed Devrinde Kadın, İstanbul 1992, s. 238, 244, 246.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ÜMMÜ SÜLEYM

(أمّ سليم)

Ümmü Süleym Gumeysâ bint Milhân (Mâlik) b. Hâlid el-Ensâriyye el-Hazreciyye

Enes b. Mâlik'in annesi, sahâbî.

Adının Rümeysâ, Rümeyse, Rümeyle, Sehle ve Üneyfe olduğu da zikredilmiştir. Nesebi Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâroğulları'na dayanmaktadır. Annesi yine Benî Neccâr'dan Mâlik b. Adî'nin kızı Müleyke'dir. Kıbrıs seferine katılan ve orada şehid olan Ümmü Harâm ile Bi'rimaûne olayında şehid düşen Harâm ve Süleym onun kardeşleridir. Câhiliye döneminde Mâlik b. Nadr ile evlendi, bu evlilikten Enes b. Mâlik doğdu. Ümmü Süleym'in, Resûl-i Ekrem henüz Mekke'de iken ensardan ilk müslüman olanlarla birlikte İslâmiyet'i kabul etmesine ve oğlu Enes'e kelime-i tevhidi öğretmesine çok kızan kocası Mâlik b. Nadr Medine'yi terkedip Suriye'ye gitti ve düşmanlarından biri tarafından öldürüldü. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiği günlerde Ümmü Süleym oğlu Enes'i alıp onun yanına götürdü; Enes'in akıllı bir çocuk olduğunu belirterek onu kendisinin hizmetine vermek istediğini söyledi. Enes o günden itibaren Resûlullah'ın vefatına kadar on yıl süreyle kendisine hizmet etti.

Ebû Talha el-Ensârî dul kalan Ümmü Süleym'e evlenme teklif etti. Ümmü Süleym, onun putlara tapmaktan vazgeçip İslâmiyet'i kabul ettiği takdirde mehir almadan kendisiyle evleneceğini söyledi. Bunun üzerine Ebû Talha müslüman oldu ve Ümmü Süleym ile evlendi, bu evlilikten Ebû Umeyr ve Abdullah adlarındaki çocukları doğdu. Resûl-i Ekrem, annesi de Medineli olduğu için Ebû Talha'ya dayı diye iltifat eder (Hâkim, III, 351), zaman zaman onun evine gider, Ümmü Süleym'in hazırladığı yemeği yer ve orada öğle uykusuna (kaylûle) yatardı. Gerek Ümmü Süleym gerekse kız kardeşi Ümmü Harâm, Resûlullah'ın süt veya soy bakımından teyzeleri oldukları için (Nevevî, XVI, 10) Hz. Peygamber onların evinde kaylûle yapmakta sakınca görmezdi. Resûl-i Ekrem'e niçin sadece Ümmü Süleym'in evinde

istirahat ettiği sorulduğunda onun kardeşi Harâm b. Milhân'ın İslâm uğrunda şehid olmasından dolayı kendisine acıdığını söylerdi (Buhârî, "Cihâd", 38; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 104). Bir defasında Ümmü Süleym, Resûlullah kaylûle yapacağı sırada altına deri bir yaygı serdi; sıcağın ve derinin etkisiyle onun terlediğini görünce yüzündeki iri ter tanelerini biriktirmeye başladı. O esnada uyanan ve ona ne yaptığını soran Resûl-i Ekrem'e kendisinden çıkan bereketleri topladığını ve onları güzel koku şişesine koyacağını (bir başka rivayete göre ise çocuklarının bu terin bereketine nâil olması için onu biriktirdiğini) söyledi (Müslim, "Feżâʾil", 84, 85). Yine evinde bulunduğu bir gün Hz. Peygamber duvarda asılı su kırbasına ağzını dayayıp su içtikten sonra Ümmü Süleym kırbanın emziğini kesip sakladı (İbn Saʿd, VIII, 428). Resûl-i Ekrem hac görevini ifa ettiği esnada tıraş olunca başının sol tarafından kesilen saçları Ebû Talha'ya verdi, Ümmü Süleym de bu saçların bir kısmını muhafaza etti.

Bir gün Ebû Talha'nın Enes'i Hz. Peygamber'e göndererek onu yemeğe davet ettiği, fakat Resûlullah'ın ehl-i Suffe'den yetmiş veya seksen kadar sahâbîyi de yanına alıp Ebû Talha'nın evine gittiği, evde birkaç kişiye yetecek kadar yemek bulunduğundan Ebû Talha'nın telâşlandığı, fakat Ümmü Süleym'in Resûlullah varken telâşlanmaya gerek olmadığını söylediği ve Resûl-i Ekrem yemeğin bereketlenmesi için dua edip sahâbîleri onar kişilik gruplar halinde sofraya oturtunca hepsinin

karnının doyduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 25). Ümmü Süleym cesur bir kadındı. Uhud Gazvesi'nde yaralıları tedavi etmiş, su dağıtmış, Hayber Gazvesi'ne de iştirak etmiştir. Huneyn Gazvesi'ne gebe olduğu halde beline bir hançer sokarak katılmıştı. Bu durum Ebû Talha'dan öğrenen Resûl-i Ekrem ona hançerle ne yapacağını sorduğunda bir müşrikle yüz yüze geldiği zaman hançerle onun karnını deşeceğini söylemiştir. Ümmü Süleym diğer hanımların Resûlullah'a sormaya cesaret edemediği bazı konuları sorup öğrenirdi. Bir defasında Hz. Peygamber'e gelerek ihtilâm olan kadının erkekler gibi yıkanıp yıkanmayacağını sormuş, Resûl-i Ekrem de, "Suyu gördüğü zaman yıkanmalıdır" cevabını vermiştir (Buhârî, "ʿİlim", 50, "Ġusül", 22; Müslim, "Ḥayıż", 32).

Ümmü Süleym'in metanetini gösteren bir olay da Hz. Peygamber'in evlerine geldiği zaman sevip ilgilendiği Ebû Umeyr adlı çocuklarının ölümü

üzerine takındığı tavırdır. Ebû Talha hasta olan çocuğun durumunu sorunca Ümmü Süleym onun eskisinden daha sakin durduğunu söyledi, ardından süslenip güzel kokular sürünerek kocasının yanına geldi. O gece beraber oldular. Sabahleyin Ümmü Süleym Ebû Talha’ya, “Birinden ödünç bir şey alan kimse aldığı şey geri istenince onu vermeyip yanında alıkoyabilir mi?” diye sordu, Ebû Talha da mutlaka geri vermesi gerektiğini belirtti. Bunun üzerine Ümmü Süleym, Cenâb-ı Hakk’ın kendilerine ödünç verdiği çocuklarını geri aldığını ve onu defnetmesi gerektiğini bildirdi. Karısının bu tutumuna öfkelenen Ebû Talha yaptıklarını Resûl-i Ekrem’e anlattı, o da gecelerinin mübarek olması için dua etti. O gece hamile kalan Ümmü Süleym doğan çocuğu oğlu Enes ile Hz. Peygamber’e gönderdi, Resûl-i Ekrem de çocuğa “tahnîk” yaparak ona Abdullah adını verdi (Müslim, “FeżâꜤilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 107; İbn Sa‘d, VIII, 431-434). Resûlullah’ın duasının bereketi Abdullah’ın çok sayıdaki çocuğunda görüldü, onlar ensarın en faziletli evlâdı oldu.

Hz. Peygamber, pek çok vesileyle kendisine dua ettiği Ümmü Süleym’i rüyasında cennette gördüğünü haber vermiştir (Buhârî, “FeżâꜤilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 6). Ümmü Süleym’in hangi tarihte vefat ettiği bilinmemekle beraber Hz. Osman’ın hilâfet yıllarında (644-656) öldüğü anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem’den on dört hadis rivayet etmiş, bunlardan birini hem Buhârî hem Müslim, birini sadece Buhârî, ikisini sadece Müslim kaydetmiştir. Rivayetleri Sünen-i İbn Mâce dışında Kütüb-i Sitte’de yer almış olup kendisinden oğlu Enes, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit; tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf ve başka râviler rivayette bulunmuştur. Emîne Ömer Harrât Ümmü Süleym binti Milḥân: DâꜤiye vehebet ḥayâtehâ li’d-daꜤve adıyla bir eser yazmıştır (Dımaşk 1416/1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 424-434; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 351; İbn Abdülber, el-İstîꜤâb, IV, 455-456; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 345-346; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVI, 10; Zehebî, AꜤlâmü’n-nübelâꜤ, II, 304-311; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 227-230; a.mlf., Tehẕîbü’t-

Tehẕîb, XII, 471-472; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 256-257; Ahmed Halîl Cumʻa, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, s. 47-56.

M. Yaşar Kandemir

ÜMMÜ ŞERÎK

(أمّ شريك)

Guzeyye bint Câbir b. Hakîm el-Âmiriyye ed-Devsiyye

Kadın sahâbî.

Adının Gaziyye veya Guzeyle olduğu da rivayet edilmiştir. Sahâbeye dair eserlerde Ümmü Şerîk künyesi ve Âmiriyye, Devsiyye, Ensâriyye gibi nisbelerle altı kişi zikredilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî onları bir şahıs kabul etmenin düşünülebileceğini, bu hanımın Kureyş'in Benî Âmir koluna mensubiyeti dolayısıyla Kureşiyye ve Âmiriyye nisbelerini aldığını, Devs kabilesinden biriyle evlendiği için Devsiyye, Ezdiyye (Gıfâriyye) nisbesiyle anıldığını, daha sonra da ensardan biriyle evlendiği, evlenmese bile Medine'ye yerleştiği için Ensâriyye ve Hazreciyye nisbesiyle zikredilmiş olabileceğini söylemektedir (el-İṣâbe, VIII, 417, 420).

Ümmü Şerîk, Yemen'de yaşayan Devs kabilesinin Ezd koluna mensup Ebü'l-Akr adlı bir kişiyle evliydi. Kocasıyla Mekke'de yaşadıkları ve İslâm'ı orada kabul ettikleri de belirtilmiş, Ümmü Şerîk'in Kureyş kadınlarının yanına giderek onlara gizlice İslâmiyet'i anlattığı, bunun farkına varan müşriklerin onları Mekke'den çıkardığı da rivayet edilmiştir. Diğer bir rivayete göre Ümmü Şerîk ile kocası, Mekke'de Hz. Peygamber'in huzurunda İslâmiyet'i benimsedikten sonra kabilesine dönen Tufeyl b. Amr ed-Devsî'nin telkiniyle müslüman olmuşlardı. Ümmü Şerîk'in kocası, Ebû Hüreyre ile birlikte Medine'ye hicret edince onun Yemen'deki akrabaları evine giderek Ümmü Şerîk'e kocasının dinine girip girmediğini sordular, müslüman olduğunu öğrenince kendisine işkence yapmak üzere onu evinden alıp götürdüler. Ümmü Şerîk'i önce huysuz ve eyersiz bir deveye bindirdiler; kendisine bal ve ekmek yedirdikten sonra çölde güneşin altında uzun süre deve ile yürütüp hiç su vermediler. Öğle vaktinde işkenceye ara verilince kendileri çadırda gölgeye çekilerek Ümmü Şerîk'i güneşin altında bıraktılar. Üç gün devam eden bu işkence yüzünden Ümmü Şerîk aklını oynatacak, görme ve işitme duyularını kaybedecek hale

geldi. Ona dininden vazgeçmesi için ısrar edildikçe konuşacak gücü kalmadığından sadece gökyüzünü göstererek Allah'ın bir olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Rivayete göre Ümmü Şerîk kızgın güneşin altında birden göğsünde bir su tasının soğukluğunu hissetmiş, hemen onu tutup bir yudum içmiş, fakat tas hemen geri çekilmişti. Yerle gök arasında asılı durduğunu gördüğü bu su tası bir müddet sonra kendisine tekrar yaklaştırılmış, bir yudum daha içmesine izin verilmiş, daha sonra suyu kana kana içmiş, başına, yüzüne ve elbisesine dökmüştü. Onun su içip serinlediğini gören müşrikler suyu nereden bulduğunu sordular, o da kendisini Allah'ın rızıklandırdığını söyledi. Önce onun bağlarını çözüp suyu içmiş olabileceğini düşünen müşrikler durumu anlayınca İslâmiyet'i benimsediler, yetmiş kişilik bir kafile ile Hayber fethinin ardından Medine'ye hicret edip orada Resûl-i Ekrem'e biat ettiler (İbn Sa'd, VIII, 156).

İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Ümmü Şerîk kendisini Hz. Peygamber'e hibe eden (mehrini bağışladığını belirterek Resûl-i Ekrem'e evlenme teklifinde bulunan) kadınlardandı. Hz. Âişe'nin, kendisini bir erkeğe hibe eden en hayırlı kadının Ümmü Şerîk olduğunu söylediği rivayet edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde kendisini peygambere hibe eden mümin kadını diğer müminlere değil yalnız sana mahsus olmak üzere helâl kıldık" âyetinde (el-Ahzâb 33/50) sözü edilen mümin kadının Ümmü Şerîk veya kendini Resûlullah'a hibe eden bir başka kadın olabileceği rivayet edilir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem'in onu yaşlı bularak nikâhına almadığı zikredilmiştir (Zehebî, el-İṣâbe, VIII, 236; ayrıca bk. HAVLE bint HAKÎM). Ümmü Şerîk, Hz. Peygamber'den üç hadis rivayet etmiş olup bunlar Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i dışındaki Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Kendisinden sahâbeden Câbir b. Abdullah ile tâbiînden

Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Şehr b. Havşeb'in hadis rivayetinde bulunduğu nakledilmektedir. Ümmü Şerîk'in hayatını M. Yaşar Kandemir Uzeyle'nin İmanı adıyla hikâyeleştirip yayımlamıştır (İstanbul 1982).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 264-265; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 154-157; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1942-1943; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 351-352; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXV, 367; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 255; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 472; a.mlf., el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 235-236, 416-421; Abdurrahman Umeyre, Nisâʾ enzelallāhü fîhinne Ḳurʾânen, Riyad 1403/1983, s. 223-233.

S. Kemal Sandıkçı

ÜMMÜ UMÂRE

(أمّ عمارة)

Ümmü Umâre Nesîbe bint Kâ‘b b. Amr el-Mâziniyye el-Hazreciyye (ö. 13/634 [?])

Savaşlarda gösterdiği cesaretle tanınan kadın sahâbî.

Hazrec kabilesinin Benî Neccâr koluna mensuptur. Annesi Rebâb bint Abdullah’tır. Bedir gazilerinden Abdullah ve bekkâînden Abdurrahman onun kardeşleridir (İbn Sa‘d, VIII, 412; İbn Hacer, VIII, 441). Müslüman olmadan önce evlendiği Zeyd b. Âsım’dan Abdullah, Habîb ve çoğunluğun kabulüne göre (İbn Hacer, I, 490) Temîm adlarında oğulları, Zeyd’in ölümü üzerine evlendiği Gaziyye b. Amr’dan da Havle adında bir kızı doğdu. Bazı kaynaklara göre Gaziyye Temîm’in de babasıdır (İbn Sa‘d, VIII, 412).

Medineli ilk müslümanlar arasında yer alan Ümmü Umâre, İkinci Akabe Biatı’nda kocası Zeyd (İbnü’l-Esîr, V, 407; İbn Hacer, VIII, 334) yahut Gaziyye (İbn Sa‘d, VIII, 415; İbn Hacer, V, 246-247; VIII, 442, 482) ve iki oğluyla bulundu. Bu biata iştirak eden iki kadından biri olmasının yanında savaşlarda en önde yer almasıyla da meşhurdur. Uhud’a, Benî Kurayza Gazvesi’ne Hudeybiye’ye, Hayber’in fethine, Umretü’l-kazâ’ya, Mekke’nin fethine, Huneyn’e ve Yemâme savaşına katıldı. Özellikle Uhud, Huneyn ve Yemâme savaşlarında büyük hizmetler gördü. Uhud’da savaşın şiddetlendiği ve müslümanların zor durumda kaldığı bir sırada kocası Zeyd (İbn Abdülber, IV, 1948) yahut Gaziyye (Vâkıdî, I, 268; İbn Sa‘d, VIII, 412, 415) ve iki oğluyla birlikte Hz. Peygamber’i koruyan pek az sahâbîden biridir. Bu savaşta birçok yerinden yaralandı, ardından bir yıl boyunca yaralarının tedavisiyle uğraştı. Uhud’da gösterdikleri fedakârlıktan dolayı onun ve ailesinin cennette kendisine komşu olmaları için Hz. Peygamber’in dua ettiği ve, “O gün nereye baksam Ümmü Umâre’nin beni korumak için savaştığını görüyordum” dediği rivayet edilmiştir (Vâkıdî, I, 271-273). Ümmü Umâre, Bey‘atürrıdvân’a katılan dört kadın arasında yer aldı (a.g.e., II, 574). Resûl-i Ekrem, Hz. Osman’ın Mekkeli müşrikler tarafından

öldürüldüğü haberi gelince Ümmü Umâre'nin kabilesinin konak yerine geldi ve burada bir ağacın altında ashaptan biat aldı. Ümmü Umâre, sahâbîlerin yanlarında çok az silâh bulundurduğu o gün muhtemel bir düşman saldırısına karşı beline bir bıçak bağladığını söylemiştir (a.g.e., II, 603).

Huneyn'de müslümanların baskına uğrayıp dağıldıkları sırada savaşa devam ederek onların tekrar toparlanması için gayret gösteren, bu arada bazı müşrikleri öldüren Ümmü Umâre (a.g.e., III, 902-903), daha önce Hz. Peygamber'in mektubunu Müseylimetülkezzâb'a götüren ve arada işkenceyle öldürülen oğlu Habîb'in (İbn Hacer, VIII, 334) intikamını almak için yemin etti ve bu amaçla katıldığı Yemâme savaşında kahramanca çarpıştı; burada bir ara dağılan müslümanların yeniden toparlanması için uğraşırken on bir yerinden yaralanıp bir elinin kesilmesine rağmen Müseylime'yi aramaya devam etti. Bahçesine saklanan Müseylime'nin, oğlu Abdullah ile Vahşî b. Harb tarafından öldürülmesi üzerine Allah'a şükretti (Vâkıdî, I, 269; Zehebî, II, 282).

Ümmü Umâre nâzil olan âyetleri ve İslâm'ın hükümlerini dikkatle takip ediyordu. "Müslüman erkekler ve kadınlar, mümin erkekler ve kadınlar, ibadet ve itaat eden erkekler ve kadınlar, özü sözü doğru erkekler ve kadınlar, sabreden erkekler ve kadınlar, gönlünü ibadete vermiş erkekler ve kadınlar, yardım yapan erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlar, işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır" meâlindeki âyet (el-Ahzâb 33/35), bir rivayete göre Ümmü Umâre'nin Hz. Peygamber'e gelerek, "Bakıyorum da Kur'an'daki her şey erkekler adına, kadınlardan hiç bahsedilmiyor" şeklindeki sitemi üzerine nâzil olmuştur (Tirmizî, "Tefsîr", 33; İbn Abdülber, IV, 1949). Ümmü Umâre'nin Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yıllarında öldüğü belirtilmiştir (Ziriklî, VIII, 19; Cum'a, II, 15). Rivayetleri Sünen-i Erbaʿa'da yer alan Ümmü Umâre'den torunu Abbâd b. Temîm, yeğeni Hâris b. Abdullah, câriyesi Leylâ ve İbn Abbas'ın kölesi İkrime el-Berberî'nin hadis rivayet ettikleri zikredilmiştir (Mizzî, XIII, 92-93; İbn Hacer, VIII, 334, 441). Ancak İkrime'nin ondan aktardığı rivayetlerin muttasıl olmama ihtimali vardır (İbn Hacer, VIII, 442-443). "Oruçlu kişinin yanında başkaları yemek yediği sürece melekler ona dua eder" hadisinin (Tirmizî, "Ṣavm", 67; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 46) Resûl-i

Ekrem'i evinde misafir eden, fakat oruçlu olduğu için kendisi sofraya oturmayan Ümmü Umâre hakkında vârit olduğu kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 268-273; II, 574, 603; III, 902-903; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 412, 415; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1948-1949; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1997, V, 407; Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1402/1982, XIII, 92-93; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 282; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 490; V, 246-247; VIII, 334, 441-443, 482; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 19; M. Hasan Büreygış, Nesîbe bint Kâʿb el-Mâziniyye, Zerkā/Ürdün 1404/1984; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/ 1992, II, 15.

Halit Özkan

ÜMMÜ VARAKA

(أمّ ورقة)

Ümmü Varaka bint Abdillâh b. el-Hâris el-Ensâriyye (ö. 23/644’ten önce)

Kadın sahâbî.

Medineli Hazrec kabilesinden Neccâroğulları’na bağlı Benî Mâlik kolundandır. Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra İslâm’a girdi ve ensardan bir grup hanımla birlikte Resûlullah’ın yanına giderek Allah’a ortak koşmamak, haktan ayrılmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek ve çocukları öldürmemek üzere ona biat etti. Ardından Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi ve bir rivayete göre muhacir kadınlarına imamlık yaptı (Ebû Nuaym, II, 63). Hicretin 2. yılında (624) Resûl-i Ekrem, Bedir Gazvesi için Medine’den ayrılırken Ümmü Varaka ondan savaşa katılmayı, hastalara bakıp yaralıları tedavi etmeyi, Allah nasip ederse şehid olmayı istemiş, Hz. Peygamber ona evinde kalmasını söyleyerek Allah’ın kendisine şehitlik nasip edeceğini bildirmiştir (İbn Sa‘d, VIII, 457). Resûlullah, Ümmü Varaka’ya değer verir, zaman zaman bazı müslümanlarla birlikte onun ziyaretine giderdi (Müsned, VI, 405). Varlıklı olduğu anlaşılan Ümmü Varaka’nın biri

kadın iki kölesi vardı. Hz. Ömer döneminde, vefatından sonra bu kölelerin âzat edileceğini duyurdu. Onlar da bir an önce hürriyetlerine kavuşmak amacıyla Ümmü Varaka’yı boğarak öldürdüler ve Medine’den kaçtılar. Hz. Ömer’in emriyle yakalanıp getirilen köleler yapılan soruşturma neticesinde suçlu bulunarak idam edildiler.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Ümmü Varaka’nın farz namazlarda kendi ev halkına (mahalle / köy halkına) imamlık yapmasına izin vermiş, ezan okuyup kāmet getirecek bir müezzin görevlendirmiştir (Müsned, VI, 405; İbn Râhûye, V, 235; İbn Huzeyme, III, 89). Tâbiînden Abdurrahman b. Hallâd el-Ensârî bu müezzini çok yaşlı iken gördüğünü söylemiştir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 61). Ümmü Varaka rivayetine dayanarak geçmişte ve

günümüzde kadınların kadın-erkek cemaate vakit ya da cuma namazı kıldırabileceği şeklinde yorumlar yapılmışsa da bu rivayetin sened ve metin açısından garîb / ferd olduğu görülmektedir (Mustafa Ertürk, III/1 [2005], s. 105-106). Hâkim en-Nîsâbûrî bu rivayeti değerlendirirken, “Bu sadece bir râvi tarafından rivayet edilen (garîb) bir sünnettir, konuyla ilgili bundan başka müsned bir hadis bilmiyorum” demiştir. Sened zincirindeki ortak râvi Velîd b. Abdullah b. Cümey‘ ez-Zührî de cerh lafızları ile değerlendirilen, güvenilirliği hususunda ittifak bulunmayan bir isimdir. Kendisiyle Ümmü Varaka arasında yer alan ve adları sadece bu hadis vesilesiyle kaynaklarda geçen Leylâ bint Mâlik ile babası Mâlik ve Abdurrahman b. Hallâd da meçhul birer râvidir. Bu rivayet ayrıca kadınların cemaatle kılınan namazlarda erkeklerin, hatta erkek çocuklarının arkasında saf tuttuklarını bildiren sahih hadisler (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 69, 70, 96, 97) ile kadının kadınlara imamlığını câiz gören Mâlikîler dışındaki fukahanın dayandığı ve kadın imamın ortada durup öne geçmediğini ifade eden hadislerin (Abdürrezzâk es-San‘ânî, III, 140-141) muhtevasıyla çelişir görünmektedir. Rivayet metninde, yaşlı müezzinle erkek kölenin Ümmü Varaka’nın arkasında saf tuttuğu ya da cemaat arasında başka erkeklerin bulunup bulunmadığı hususu açık değildir. Bu sebeple aralarında İbn Huzeyme, Dârekutnî ve Beyhakī’nin de yer aldığı birçok muhaddis, söz konusu rivayeti “kadınların kadınlara imamlığı” başlığı altında ele alarak uzlaştırma yolunu seçmiştir.

Sübût ve delâleti kati olmamakla birlikte bu rivayete dayanarak Şâfiî’nin iki öğrencisi Ebû Sevr ve Müzenî ile İbn Cerîr et-Taberî ve bazı Hanbelî fakihlerinin kadının erkeklere imamlığını câiz gördükleri nakledilmiştir. Şevkânî, onların bu cevazını “teravih namazında ve Kur’an hâfızı bir erkek bulunmaması durumunda” kaydıyla zikretmiştir (Neylü’l-evṭâr, III, 199). Muhammed Hamîdullah’ın rivayet metni üzerinde ileri derecede tasarrufta bulunarak metni, “Resûlullah bu hanımı oturduğu mahalledeki mescidin imamlığına tayin etmiş, o da vakit namazlarını erkeklerden meydana gelen cemaatlere kıldırmıştır” şeklinde tercüme etmesi de (İslâm Peygamberi, I, 172) kendisinin aynı fıkhî kanaati taşımasından ileri gelmiş olmalıdır. Resûl-i Ekrem’den iki hadis rivayet eden Ümmü Varaka’nın (İbn Hazm, s. 346-347) Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde (634-644) Medine’de köleleri tarafından şehid edildiği bilinmekte, İbnü’l-Cevzî onun ölümüyle ilgili haberi 20 (641) yılı olayları arasında zikretmektedir (el-Muntaẓam, IV, 305-

306).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 405; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 140-141; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 457; İbn Râhûye, el-Müsned (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Medine 1412/ 1991, V, 235; İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ (nşr. M. Mustafa el-A‘zamî), Beyrut 1395/1975, III, 89; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, I, 403; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 63; İbn Hazm, Esmâ᾽ü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/ 1992, s. 346-347; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, I, 406; III, 130; İbn Abdülber, el-İstî῾âb (Bicâvî), IV, 1965; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), IV, 305-306; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 321-322; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 199; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, I, 172; Mustafa Ertürk, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri”, Hadis Tetkikleri Dergisi, III/1, İstanbul 2005, s. 91-106.

Ahmet Tahir Dayhan

ÜMMÜ ZER‘ HADİSİ

(حديث أمّ زرع)

Câhiliye devrinde yaşayan on bir kadın ve onların kocalarıyla ilişkilerine dair bir hadis.

İslâmiyet’ten önce yaşamış on bir kadının kusur ve meziyetleriyle beraber kocalarını birbirlerine tanıtmasını hikâye eden ve klasik fasih Arapça ile söylenen bu hadis, Resûlullah’ın Hz. Âişe’ye veya Hz. Âişe’nin Resûl-i Ekrem’e anlatması dolayısıyla en güvenilir hadis kitaplarında yer almış, ayrıca Arap edebiyatının edep türündeki eserlerine girmiştir. Zira içinde otuz beş kadar edebî sanat yer almakta (Kandemir, el-Kādî ‘İyâd, s. 149), Arap dili ve edebiyatı açısından çok önemli malzeme ihtiva etmektedir. Öte yandan hadiste dinî ve fıkhî bakımdan kocanın karısıyla konuşup sohbet etmesi, ona olan sevgisini dile getirmesi, servetini ondan esirgememesi, onu incitmemesi gibi aile bağlarını güçlendiren bilgiler verilmektedir.

Hz. Âişe’nin naklettiğine göre çok eski dönemlerde on bir kadın bir araya gelerek kocalarının durumunu hiçbir şeyi gizlemeden anlatmak üzere sözleşmişti. Birinci kadın şöyle demiş: “Benim kocam dağ başında bulunan arık bir devenin eti gibidir; bulunduğu yer düz değil ki yanına çıkıp varılabilsin; kendisi semiz değil ki istenip götürülsün.” İkinci kadın söze şöyle başlamış: “Kocamın halini ifşa edemem; çünkü kusurlarını hiçbir eksik bırakmadan sayamamış olmaktan korkarım. Eğer onun kötülüklerini sayacak olursam gizli âşikâr her şeyini sayıp dökmek zorunda kalacağım.” Üçüncü kadın demiş ki: “Benim kocam ahmağın biridir. Ayıplarını söylersem beni boşar; susup konuşmazsam beni kendisinden uzak bırakır.” Dördüncü kadın şöyle demiş: “Kocam tıpkı Tihâme geceleri gibi ne sıcaktır ne soğuk. Bu sebeple kendisinden ne korkulur ne de usanılır.” Beşinci kadın demiş ki: “Kocam evine geldiğinde avdan dönen bir pars gibidir (koynumda mışıl mışıl uyur). Evden çıkınca dışarıda bir aslan gibidir. Evde ne yapıp ettiğimi hiç sormaz.” Altıncı kadın şöyle demiş: “Kocam oburdur, ortada ne varsa siler süpürür, içerken de kabı kacağı kurutur. Yatarken yorganına bürünür. Hüznümü anlayıp gidermek için elini elbisemden içeri bile

sokmaz.” Yedinci kadın şunları söylemiş: “Benim kocam iktidarsız aptalın biridir. Kendisinde her türlü dert ve huysuzluk vardır. İnsanın ya başını yarar ya bir tarafını kırar yahut hem yarar, hem kırar.” Sekizinci kadın demiş ki: “Benim kocamın vücudu tavşan gibi yumuşaktır; güzel kokulu bir nebat gibi hoş kokar.” Dokuzuncu kadın şöyle demiş: “Kocamın evi yüksek direkli şahane bir evdir. Kılıcının kını uzundur (kendisi uzun boyludur). Ocağının külü boldur (cömerttir). Evi de misafir kabulüne uygun bir yerdedir.” Onuncu kadın şunları söylemiş: “Kocam mâliktir, hem adı Mâlik’tir hem de bilseniz nelere mâliktir. Hayalinizden geçen her güzel şeye sahiptir. Geniş ağılları olan sürü sürü develeri vardır; fakat bu develerin -misafirler için kesileceğinden-yaylım yerleri azdır. Develer

ud sesini duyunca boğazlanacaklarını anlar” (misafirlerini ud sesiyle karşılar). On birinci kadın (Ümmü Zer‘) söze şöyle başlamış: “Kocam Ebû Zer‘dir. Ama ne Ebû Zer‘! Kulaklarımı mücevheratla doldurdu. Bakınız pazılarımı nasıl tombullaştırdı. Bana rahat bir hayat sağlayarak beni mutlu etti. Ben de ona uydum, huzur ve sükûna kavuştum. O beni ‘şık’ denilen bir dağ eteğinde küçük bir koyun sürüsüne sahip olan kabilemin arasında buldu. Beni oradan alarak atları kişneyen, develeri böğüren, ekinleri sürülüp savrulan bir yere getirdi. O, bir dediğimi asla iki etmez. Sabaha kadar uyurum da kimse beni uyandırmaz. O kadar çok süt içerim ki artık içecek halim kalmaz. Ebû Zer‘in bir annesi var ama ne kadındır o! Sandıkları, ambarları dolup taşar. Evi rahat ve geniştir. Ebû Zer‘in bir oğlu var ki bilseniz ne zarif bir gençtir. Yattığı yer kılıcı çekilmiş kın gibi düzgündür. Ebû Zer‘in bir kızı var ki bilseniz o ne kızdır! Babasının, anasının sözünü dinler. Onun elbisesini biçimli vücudu doldurur. Bu halleri ile o akranını (veya kumasını) kıskandırır. Ebû Zer‘in câriyesi de ne câriyedir! Sırlarımızı kimseye açıp söylemez, malımızı saçıp savurmaz, huzurumuzu kaçırmaz, evimizi tertemiz tutar.” Ümmü Zer‘ sözüne devam ederek şunları söylemiş: “Bir gün süt tulumlarının çalkalanmaya başladığı bir sırada (sabah erkenden veya bir ilkbahar mevsiminde) Ebû Zer‘ evden çıktı. Yolda pars gibi iki çocuğu, göğsünün altında iki narı andıran sinesiyle oynayan bir kadın gördü. Beni boşadı, onu aldı. Ondan sonra ben asil ve zengin başka bir adamla evlendim. Yeni kocam atın en güzeline biner. Hat yapımı mızrağını eline alır; akşama doğru sürüleri önüne katıp bana gelir; bunların her birinden bana birer çift verdikten sonra, ‘Ümmü Zer‘! Ye, iç, akrabalarına da dağıt!’ der. Ancak onun bana verdiği şeylerin hepsini bir araya toplasan

yine de Ebû Zer'in en küçük kabını bile doldurmaz." Bunları naklettikten sonra Hz. Âişe sözüne şöyle devam etmiş: "Ardından Resûl-i Ekrem bana Âişe dedi, Ümmü Zer'e göre Ebû Zer' ne ise ben de sana karşı öyleyim" (Buhârî, "Nikâḥ", 82; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 92).

III. (IX.) yüzyılın ortalarından beri öncelikle Kur'an ve hadisi doğru anlamak, bunun yanında Arapça'nın zengin dil hazinesini tesbit etmek maksadıyla dinin bu iki ana kaynağındaki nâdir (garîb) kelimelerin açıklanmasına başlanmıştır. Bu arada "Ümmü Zer' hadisi" de ilk devirlerden itibaren birçok dil ve hadis âlimi tarafından şerhedilmiştir. Başlıca şerhleri şunlardır: 1. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱. Müellif, Ümmü Zer' hadisini alfabetik olan bu eserinde "aşnk" maddesinde şerhetmiştir (II, 286-309). 2. İsmâil b. Ebû Üveys'in cüzü. Buhârî ve Müslim'in hocalarından olan muhaddisin Ümmü Zer' hadisini müstakil bir cüz halinde şerhettiği kaydedilmektedir (İbn Hacer, IX, 164; Kastallânî, VIII, 87). Kādî İyâz Buġyetü'r-râʾid'de bu şerhe sık sık başvurmuştur. 3. Zübeyr b. Bekkâr'ın cüzü. Onun da Ümmü Zer' hadisini müstakil bir cüz halinde şerhettiği belirtilmektedir (a.y.ler). 4. İbn Kuteybe'nin şerhi. Müellifin bu hadisi şerhettiğini İbn Hacer ve Kastallânî söylemektedir (a.y.ler). 5. İbn Cerîr et-Taberî, Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Risâlenin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1080/3, vr. 155b-158a). 6. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu (ġarîbi) Ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Eserin müstakil bir çalışma mı olduğu yoksa bu hadisi müellifin günümüze ulaşmayan, fakat en büyük eseri olduğu söylenen Ġarîbü'l-ḥadîs̱'inde mi şerhettiği bilinmemektedir. Kādî İyâz'ın Buġyetü'r-râʾid'deki atıflarından onun bu şerhe sık sık başvurduğu anlaşılmaktadır. 7. Kādî İyâz, Buġyetü'r-râʾid fîmâ fî ḥadîsi Ümmi Zerʿ mine'l-fevâʾid. Ümmü Zer' hadisinde geçen nâdir kelimeleri izah eden çalışmaların en genişi ve en mükemmeli kabul edilmektedir. Zira diğer şerhler hadisteki nâdir kelimeleri kısaca açıklamakla yetinip edebî değerleri üzerinde durmamış, Kādî İyâz, hadisteki kelimeleri gramer yönünden incelerken birçok dil âliminin görüşlerini nakletmiş, her cümlenin muhtemel mânalarını araştırırken çeşitli tabakalara mensup Arap şairlerinin 180 beytini şâhid olarak zikretmiş, hadisteki zengin edebî sanatları birer birer ele almıştır. Müellif ayrıca hadisin çeşitli senedlerini değerlendirmiş, muhtelif hadis kitaplarındaki metinlerini rivayet farklarıyla tesbit etmiş ve bu hadisten yirmi kadar fıkhî hüküm çıkarmıştır. Bu eser üzerine Mehmet Yaşar Kandemir doktora

çalışması yapmış (bk. bibl.), ayrıca eserin çeşitli yayımları gerçekleştirilmiştir (nşr. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlîbî v.dğr., Rabat 1395/ 1975; Bağdat 1982; Kahire 1983; nşr. Sa‘d Abdülgaffâr Ali, Beyrut 2003; Kahire 2008). Tihâmî Râcî el-Hâşimî, el-Ḳāḍî ʿİyâż el-luġavî min ḫilâli ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ et-Taʿrîf bi-Kitâbi'ş-Şifâʾ adıyla bir eser yazmıştır (Dârülbeyzâ 1985). 8. Zemahşerî, el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱. Müellif, alfabetik olan bu eserinde Ümmü Zer‘ hadisini "gss" maddesinde şerhetmiştir (III, 48-54). 9. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs̱. Yine alfabetik olan eserde Ümmü Zer‘ hadisi ilgili maddelerden sadece birinde değil, her nâdir kelime kendi alfabetik yerinde şerhedilmiştir. 10. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, Dürretü'ḍ-ḍarʿ li-ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Müellif et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn adlı eserinde hadisi şerhetmiş, şerhettiği kısma da yukarıdaki adı vermiş, ayrıca hadisten çıkarılan faydalı bilgilerden söz etmiştir. 11. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Risâle fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Dört varaktan ibaret bu risâlede diğer şerhlerin aksine Ümmü Zer‘ hadisinin metni verilmeyip bazı nâdir kelimelerinin şerhiyle yetinilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Fâtih, nr. 1141) ve Münzirî'nin Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi Müslim'inin sonuna eklenen risâle daha sonra yayımlanmıştır (Kahire 1906). 12. Tâceddin Ebü'l-Mehâsin Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemenî, Muṭribü's-semʿ fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1718). 13. İbn Nâsırüddin, Rubʿu(Reyʿu)'l-ferʿ fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Bir nüshası İsmail Saib Sencer Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eserde (nr. 4789, vr. 63a-95b) müellif hadisten elde edilen otuz üç fıkhî hükmü belirtmektedir (vr. 71-76). Eserin ayrıca Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (Kettânî, III, 162; Ziriklî, VI, 237), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde nüshalarının bulunduğu kaydedilmektedir (el-Fihrisü'ş-şâmil, II, 870). 14. İbn Hatîb en-Nâsıriyye, Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ (DİA, XX, 30). 15. Süyûtî, Tefsîru ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Müellifin et-Tevşîḥ ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adlı şerhinden çıkarılıp yayımlanan eser Kādî İyâz'ın Buġyetü'r-râʾid'inin (nşr. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlîbî v.dğr., Rabat 1395/1975; Kahire 1983) son kısmında neşredilmiştir (s. 219-233). 16. Şiî âlimlerinden İbn Ma‘sûm Hz. Peygamber için yazdığı, içinde 155 bedîî sanatın geçtiği 149 beyitlik kasidesinin şerhi olan Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿde Ümmü Zer‘ hadisini de şerhetmiştir. 17. Hanîf İbrâhim Efendi, el-Asl ve'l-fer‘ fî şerhi hadîsi Ümmi Zer‘. Hadisin Türkçe şerhi olan bu eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Çelebi Abdullah Efendi, nr.

70/2, vr. 69a-77b). 18. Bessâm Âsiye İsmâil Ferec, Ḥüsnü ʿİşreti'n-nisâʾ: Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ (Amman 2010).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed Azîmüddin), I-IV, Haydarâbâd 1384-87/1964-67, II, 286-309; Zemahşerî,

el-Fâʾiḳ, III, 48-54; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IX, 164; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Bulak 1307, VIII, 87; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1718; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 237; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 162; M. Yaşar Kandemir, al-Kādî 'İyâd ve Bugyat arrâ'id fîmâ fî hadîs Umm Zar' min al-favâ'id (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi bl.; a.mlf., "İbn Nâsırüddin", DİA, XX, 226; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, II, 870; Cemil Akpınar, "Hanîf İbrâhim Efendi", DİA, XVI, 41.

M. Yaşar Kandemir

ÜMMÜLKAYVEYN

(أمّ القيوين)

Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Arabistan yarımadasının Ebûzabî Emirliği ile başlayan güneydoğu köşesindeki kıyı şeridinde Acmân ile Re’sülhayme emirlikleri arasında Hürmüz Boğazı’na yakın stratejik bir konumda yer almaktadır. Yüzölçümü 770 km², nüfusu 70.000 civarındadır (2009 tah.), emirliğin merkezi de aynı adı taşıyan şehirdir. Ümmülkayveyn ismi eski mahallî dilde Ümmülkuveyn / Ümmülkıveyn (iki gücün anası) şeklinde de söylenir. Son dönemde Dûr bölgesinde yapılan arkeolojik kazılar Ümmülkayveyn’deki yerleşimin 2000 yıl önce başlamış olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bölgede milâttan önce 260 yılları ile milâttan sonra 200 yılları arasında büyük bir şehrin bulunduğunu gösteren kalıntılar ortaya çıkmıştır.

Ümmülkayveyn 1189’da (1775) Şeyh Mâcid el-Muallâ başkanlığında bir kabile olarak tanınmaktaydı ve Kavâsim Emirliği’ne bağlıydı. İngilizler’in 1819 yılındaki müdahalesinin ardından Kavâsim Şeyhliği’n-den ayrılarak bağımsız hale geldi. Bu yıllarda başlayan İngiliz nüfuzu yaklaşık 150 yıl süreyle bölgenin siyasî şekillenmesinde önemli rol oynadı. İngilizler emîrlerle çeşitli antlaşmalar yaptı (1879, 1892) ve bölgedeki emirlikleri İngiliz nüfuzu altında özerk biçimde bir araya getirdi. Ümmülkayveyn, Birleşik Arap Emirlikleri’ni teşkil eden diğer emirlikler gibi önceleri Hindistan ile Basra körfezi arasındaki transit ticaretten yararlanıyordu. Bunun yanında bir miktar inci ticaretiyle esir ticareti de gelir kaynakları arasındaydı. Süveyş Kanalı’nın açılması ve Hint-Avrupa ticaret yolunun yön değiştirmesiyle bir süre gerileyen ekonomi, XX. yüzyılın başlarında bölgede petrolün varlığının anlaşılması ve bu kaynakların değerlendirilmesi sayesinde hızla ilerledi. Ümmülkayveyn’in nüfusu XX. yüzyıl başlarında 5000 kadardı. Bölge, petrol bulununcaya kadar sınırları belli olmayan ve birbirleriyle mücadele eden kabilelerin hâkimiyeti altındaydı. İngilizler’in baskısıyla Kasım 1935 tarihinde Ebûzabî, Şârika, Re’sülhayme gibi emirliklerde iki yıl süreyle imtiyazlar elde eden “Petroleum Concessions

Ltd." daha sonra Acmân, Dübey (1936) ve Ümmülkayveyn bölgelerini de anlaşma kapsamına aldı (Ekim 1938). Petrolün bulunmasının ardından bölgeye iyice yerleşen İngiltere, 1952'de kendisine bağlı yedi emirlikten oluşan Antlaşmalı Emirlikler Konseyi'ni (Meclisü'l-imârâti'l-mütesâliha / Trucial States Council) kurdu. Ancak 1968'de siyasî problemler yüzünden üç yıl içerisinde bölgeden çıkmaya karar verdi. Bunun üzerine Ümmülkayveyn ve bölgedeki diğer beş emirlik 18 Temmuz 1971'de Birleşik Arap Emirlikleri'ni kurduğunu ilân etti; 2 Aralık 1971'de İngilizler'in bölgeden çekilmesiyle emirlikler fiilen kurulmuş oldu. Ertesi yıl Re'sülhayme de bu federasyona girdi. Federasyonu meydana getiren diğer komşu emîrlerle birlikte yüksek konsey üyesi olan Ahmed b. Râşid el-Muallâ (ö. 1981) on yıl kadar bu görevde bulundu. Onun vefatı üzerine oğlu Râşid b. Ahmed 1981-2009 yılları arasında aynı vazifeyi yürüttü. Günümüzde Birleşik Arap Emirlikleri Federasyonu'nun en üst düzeydeki bu meclisinde Suûd b. Râşid tarafından temsil edilen Ümmülkayveyn, Birleşik Arap Emirliği anayasasına göre federasyonun parlamentosunda dört sandalyeye sahiptir. Emirliği teşkil eden İbn Muallâ (Âl-i Muallâ) köken bakımından Âl-i Alî kabilesinin bir koludur. Hanbelî olan Âl-i Alî kabilesinin bir kısmı (1000 aile kadar) Ümmülkayveyn'de, bir kısmı (200 aile kadar) Şârika'da, diğer kısmı da (150 aile kadar) Re'sülhayme'de yaşamaktadır.

Basra körfezine cephesi bulunan, modern binalarla donanmış emirliğin merkezi Ümmülkayveyn şehrinde genelde resmî binalar, şirket merkezleri, bankalar, alışveriş merkezleri ve bir marina yer alır.

Şehrin 50 km. kadar güneydoğusunda emirliğin en önemli ziraat alanı olan Felecülmuallâ vahası bulunur. Hurma ziraatı ve balıkçılık modern teknolojiyle sürdürülen ticaret kollarıdır. Bölgedeki inci avcılığı yerini inci ticaretine bırakmıştır. Petrolün sağladığı geniş imkânlar hem geleneksel meslek kollarının hem de hayat tarzının değişmesine yol açmıştır. Emirlikte doğal gaz yatakları da bulunmaktadır. Federasyonun tamamında olduğu gibi bu emirlikte de resmî dil Arapça olup yönetim İslâm hukuku esaslarına göre düzenlenmiştir.

Ümmülkayveyn şehrine 1 km. mesafedeki Siniya adası 90 km² alana yayılmış geniş bir dinlenme merkezi olarak diğer emirliklerden ziyaretçi

çeker. Emirliğin ekonomik gelişmesine katkıda bulunan diğer ticaret kolları arasında finans, sigortacılık, bankacılıkla çimento, süt ürünleri endüstrileri gelir. Son yıllarda gelişen turizm yatırımları ülke tanıtımında önemli rol oynamaktadır. Ziraî faaliyetler yanında kümes hayvanları yetiştiriciliği önemlidir. Ümmülkayveyn'de gelişen bir dal da liman yatırımları ve ona bağlı olarak gelişen serbest ticaret faaliyetleridir. Ahmed b. Râşid'in girişimleriyle kurulan bölge Şeyh Râşid Limanı ve serbest bölge tesisleri adıyla anılır. Serbest bölge dört limanıyla 400.000 m²'lik bir alanı kaplamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), I, 82-83; K. G. Fenelon, The United Arab Emirates: An Economic and Social Survey, London 1976, bk. İndeks; R. Said Zahlan, The Origins of the United Arab Emirates, London 1978, s. 15-16, 57-58, 148, 181; M. Morsy Abdullah, The United Arab Emirates: A Modern History, London 1978, s. 90-96, 110, 292, 305, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Devletü'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-mütteḥide ve cîrânühâ, Küveyt 1981, s. 445-446, 459; M. C. Peck, The United Arab Emirates: A Venture in Unity, Boulder 1986, s. 21-55, 95, 97, 103, 105, 123, 126, 129, 132; Hâlid b. Muhammed el-Kāsımî, et-Târîḫu'l-ḥadîs̱ ve'l-muʿâṣır li-devleti'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-mütteḥide, Şârika 1419/1998, I, 11-80, 132-135, 254-256; J. B. Kelly, "al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttaḥida", EI² Suppl. (İng.), s. 416-419.

Mustafa L. Bilge

ÜMMÜLKURÂ

(أمّ القرى)

Mekke’nin Kur’an’da zikredilen isimlerinden biri

(bk. MEKKE).

ÜMMÜVELED

(bk. İSTÎLÂD).

ÜNAYDIN, Ruşen Eşref

(1892-1959)

Eğitimci, yazar.

İstanbul'da doğdu. Babası, aslen Sivaslı olup XVII. yüzyılda Selânik'in Köprülü kazasına yerleşen Vâizzâdeler ailesinden askerî doktor Eşref Ruşen Bey, annesi Yaver Mehmed Paşa'nın torunlarından Nimet Fıtnat Hanım'dır. Henüz dört beş yaşlarında iken annesi veremden öldü. Babası da ihtisas için Berlin'e gidince Ruşen Eşref amcası Tevfik Paşa'nın yanında kaldı. İlk ve orta öğrenimini Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde tamamladı (1911). Aynı yıl hem Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne girdi hem de Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nin birinci sınıfında Türkçe öğretmeni oldu. Bu görevi yanında Askerî Baytar Mektebi Fransızca öğretmenliğiyle (Mart 1912) Dârülmuallimîn-i Âliye Fransızca ve Türkçe öğretmenliğini de üstlendi (Aralık 1913). Fransızca'dan yaptığı tercümelerle matbuat hayatına girdi (1914). Dönemin ünlü yazar ve fikir adamlarıyla olan röportajları Türk edebiyatında yeni bir çığır açtı. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Güney Kafkasya heyetiyle yapılacak barış görüşmeleri için Vakit gazetesinin muhabiri sıfatıyla Batum'a gitti; Yenigün gazetesinin muhabiri olarak üç ay sürecek Kafkasya seyahatine çıktı (1918). Bu arada kısa aralıklarla İstanbul Rus Ticaret Mektebi, İngiliz High School, Alman Ticaret Mektebi (1917-1918), Robert College (1918-1919) gibi okullarda öğretmenlik yaptı. Derslerinin yoğunluğu sebebiyle 1915'te istifa ettiği Galatasaray Mektebi Sultânîsi edebiyat öğretmenliğine yeniden tayin edildi (1919). Millî Mücadele'nin başlangıcında Tasvîr-i Efkâr gazetesinin muhabiri olarak Anadolu'da çeşitli vilâyetlerde bulundu (10 Ekim - 21 Kasım 1919). Daha sonra Millî Mücadele'ye fiilen katılmak üzere Ankara'ya gitti (21 Ocak 1921). Anadolu Ajansı'nın idare heyeti üyeliğine getirildi ve Hâkimiyeti Milliye gazetesinin yazar kadrosuna girdi. Londra Konferansı'na gönderilen heyette matbuat müşaviri sıfatıyla görevlendirildi. Ardından Hâkimiyeti Milliye gazetesinin muhabiri olarak Batı Cephesi'ne yollandı (13 Temmuz 1921). Aynı yıl Ankara Erkek Lisesi edebiyat öğretmenliğine tayin edildi. Bu yılın sonlarında Buhara elçiliği başkâtipliğine gönderildiyse de yol

şartları yüzünden görev yerine ulaşamadı. 1923'te Afyonkarahisar mebusu olarak Meclis'e girdi ve 1933 yılına kadar üç dönem mebusluk yaptı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Riyâset Divanı kâtipliği, Maarif Encümeni mazbata muharrirliği ve Hariciye encümenliği görevlerinde bulundu. Dil Encümeni'ne üye seçildi. Türk Dili Tedkik Cemiyeti umumi kâtipliği yaptı ve ardından Cumhurbaşkanlığı umumi kâtipliğine tayin edildi (1933). Daha sonra Tiran (1934), Atina (1934-1939), Budapeşte (1939-1943), Roma (1943-1944), Londra (1944-1945) ve Atina (1945-1952) büyükelçiliklerinde bulundu; 9 Eylül 1952'de emekliye sevkedildi. Emeklilik yıllarını yazı yazmakla geçiren Ruşen Eşref 21 Eylül 1959'da öldü ve Âşiyan Mezarlığı'na defnedildi.

İlk yazıları Tevfik Fikret'in teşvikiyle Serveti Fünûn'da yayımlanan Ruşen Eşref tarihî konulardan günün sosyal meselelerine, hikâyeden mensur şiire, denemeden tiyatroya kadar çeşitli edebî türlerde eser vermekle birlikte daha çok röportajlarıyla ün kazanmıştır. Bunların başında önce "Edebî Ziyaretler ve Mülâkatlar" başlığıyla yayımlanıp daha sonra Diyorlar ki adını verdiği ünlü eseri gelir. Ruşen Eşref, Yeni Mecmua'nın "Çanakkale Nüsha-i Fevkalâde"sinde yayımladığı "Anafartalar Kumandanı Mustafa Kemal ile Mülâkat" adlı röportajıyla Mustafa Kemal'i ilk defa Türk okuyucusuna tanıtmıştır. I. Büyük Millet Meclisi ve Cumhuriyet devri hatipleri arasında sayılan, büyük bir gözlemci ve tasvir ustası olan Ruşen Eşref gezip dolaştığı yerlerin sadece dış görünüşlerini anlatmakla kalmaz, onları aynı zamanda tarihî ve estetik hüviyetleri içinde de canlandırmaya çalışır. Onun Millî Mücadele yıllarında kaleme aldığı yazıları ise millî duyguları tarihî atmosfer içinde ve büyük bir heyecanla işleyen Türk edebiyatının en dikkate değer örneklerini meydana getirir.

Eserleri. 1. Diyorlar ki (İstanbul 1918; sadeleştirilmiş yayımı, Şemsettin Kutlu, Ankara 1985; haz. Necat Birinci - Nuri Sağlam, Ankara 2002). Dönemin ünlü şair, yazar ve fikir adamlarıyla Eski Türk edebiyatı, Tanzimat edebiyatı, Serveti Fünûn edebiyatı, Fecr-i Âtî edebiyatı, Millî Edebiyat, genç edebî nesil ve Türk edebiyatının geleceği üzerine yaptığı, Türk Yurdu dergisiyle Vakit gazetesinde yayımlanmış röportajlardan oluşmaktadır. 1916-1918 yıllarında sırayla Abdülhak Hâmid, Nigâr Hanım, Sâmipaşazâde Sezâi, Halit Ziya, Cenab Şahabeddin, Hüseyin Cahit,

Süleyman Nazif, Rıza Tevfik, Mehmed Emin, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Ziya Gökalp, Köprülüzâde Fuad, Ömer Seyfeddin,

Refik Halit, Fazıl Ahmet, Ahmed Hâşim ve Ali Kemal ile yapılan mülâkatlardan meydana gelen eser Türk röportaj edebiyatının ilk ve en önemli örneklerinden biridir. 2. Anafartalar Kumandanı Mustafa Kemal ile Mülâkat (İstanbul 1930). Yeni Mecmua'nın "Çanakkale Nüsha-i Fevkalâde"sinde yayımlanan (III, İstanbul 1918) röportajın kitap haline getirilmiş şeklidir. 3. Çanakkale'de Savaşanlar Dediler ki (İstanbul 1960). Çanakkale gazilerinden üç er ve iki subayla yaptığı, Yeni Mecmua'nın "Çanakkale Nüsha-i Fevkalâde"sinde yayımlanan röportajlardan meydana gelmektedir. 4. İki Saltanat Arasında (İstanbul 1918). Sultan Mehmed Reşad'ın ölümü, VI. Mehmed'in ilk bayramlaşma töreni ve kılıç kuşanması hakkında yazdığı, Vakit gazetesinde çıkan üç yazıyı bir araya getirmiştir. 5. Geçmiş Günler (İstanbul 1919). Çeşitli gazetelerde yayımlanan yazıları "Tarihten Yapraklar", "Fikir ve Şiir Âleminde", "Birkaç Musâhabe" başlıkları ile kitaplaştırılmıştır. 6. Tevfik Fikret: Hayatına Dair Hâtıralar (İstanbul 1919). Tevfik Fikret'in şahsî özelliklerine, şairliğine, şiirlerine, eğitim anlayışına, Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ndeki öğretmenlik dönemine, Âşiyan'a, hastalığına ve ölümüne dair müellifin dergilerde çıkan yazılarından oluşmaktadır. 7. İstiklâl Yolunda (İstanbul 1922). Çoğunluğu Hâkimiyeti Milliye'de olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerdeki, Millî Mücadele ve Londra Konferansı'yla ilgili yazılarını ihtiva etmektedir. 1960 yılında birtakım ilâve ve düzeltmelerle üç bölüm halinde yeniden yayımlanmıştır. 8. Ayrılıklar (İstanbul 1923). Millî Mücadele yıllarında uzunca bir süre İstanbul'dan uzak kalan yazarın büyük hasret duygusu içinde kaleme aldığı ve bir kısmını daha önce çeşitli dergi ve gazetelerde yayımladığı yazılarından meydana gelmektedir. 9. Damla Damla (İstanbul 1928). Türk matbuatında Latin alfabesiyle basılan ilk kitaptır ve yazarın mensur şiir formunda yazdığı metinleri içermektedir. 10. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin Kuruluşundan İlk Kurultaya Kadar-Hatıralar (Ankara 1933). Yazar bu eserinde, Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin kurulduğu 12 Temmuz 1932'den ilk dil kurultayının sona erdiği 5 Ekim 1932'ye kadar gördüğü ve yaşadığı hadiseleri hemen hiçbir ayrıntıyı kaçırmadan titizlikle anlatmaktadır. 11. Boğaziçi-Yakından (İstanbul 1938). Daha önce Milliyet gazetesinde çıkan yazıların bazı değişiklik ve ilâvelerle yayımlanmış şeklidir. 12. Sur la littérature turque (Budapest 1943). Yazarın Budapeşte

büyükelçiliği sırasında Macaristan-Türkiye Dostluk Cemiyeti'nce düzenlenen bir toplantıda Fransızca olarak verdiği konferansın metnidir. 13. Sur la civilisation de la Grèce antique (Athènes 1950). Müellifin 14 Haziran 1948 tarihinde Atina'da yaptığı bir konuşmanın Fransızca metni olan kitap aynı yıl Yunanca'ya da çevrilmiştir. 14. Atatürk Tarih ve Dil Kurumları-Hatıralar (Ankara 1954). Agâh Sırrı Levend'in önsözüyle yayımlanan kitap, VII. Türk Dil Kurultayı'na başkan seçilen Ruşen Eşref'in kurultay sırasındaki hâtıralarından oluşmaktadır. 15. Atatürk ve Millî Tesanüt (İstanbul 1954). Mustafa Kemal Paşa'nın, 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkışından Cumhuriyet'i ilânına kadar geçen süre içinde hem cephelerde hem siyasî hayatta yaptığı mücadeleyi ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra gerçekleştirdiği inkılâpları anlatmaktadır. 16. Atatürk'ü Özleyiş-Hatıralar (Ankara 1957). "Özleyiş" ve "Atatürk Devri Hâtıraları" genel başlıkları altında Atatürk'ün naaşının Etnografya Müzesi'nden alınıp Anıtkabir'e götürüldüğü 10 Kasım 1953 tarihinden itibaren Dünya gazetesinde iki bölüm halinde yayımladığı ve Millî Mücadele içinde Atatürk'ü en geniş hatlarıyla ele aldığı hâtıraların birinci bölümünü ihtiva etmektedir. Zaferden sonraki devreyi kaleme almaya başladığı ikinci bölümü tamamlayamamıştır. 17. Galatasaray ve Futbol-Hatıralar (İstanbul 1957). Eserde, yazarın Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ndeki öğrencilik ve aynı okuldaki ilk öğretmenlik yıllarına ait spor hâtıraları ile Galatasaray Futbol Kulübü'nün kuruluş yılları anlatılmaktadır. 18. Atatürk'ün Hastalığı-Prof. Dr. Nihad Reşad Belger'le Mülâkat (İstanbul 1959). Atatürk'ün yakalandığı siroz hastalığının ortaya çıkışı, geçirdiği safhalar ve uygulanan tedavi yöntemleri hakkındadır. 19. Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki" İçin Bir Mektup (İstanbul 2001). Diyorlar ki adlı kitabının ortaya çıkış sürecini ve dönemin edebî ortamını ayrıntılı biçimde kaleme aldığı bu eser yazarın terekesinden çıkmış ve Nuri Sağlam tarafından yayıma hazırlanmıştır. Yazarın bunların dışında Andersen'den Çocuk Hikâyeleri-Andersen'in Masalları (İstanbul 1920), Vergilius'tan Çoban Şiirleri-Bükolikler (İstanbul 1929), Emile Ludwig'den Âdemoğlu: Bir Peygamberin Tarihi (İstanbul 1929) ve Napoleon (İstanbul 1931), Leon Cahun'dan Fransa'da Ârî Dillere Tekaddüm Etmiş Olan Lehçenin Turanî Menşei (İstanbul 1930), Dostoyevski'den Beyaz Geceler (İstanbul 1934) adlı tercümeleri vardır. Ünaydın, mekteplerde okutulmak üzere derlenen Yeni Kıraat Kitabı (İstanbul 1917), Cumhuriyet Kıraati (İstanbul 1926) ve Seçme Yazılar (İstanbul 1928) adlı eserleri hazırlayan komisyonda da görev

yapmıştır. Ruşen Eşref Ünaydın'ın Dergâh, İctihad, İleri, Tasvîr-i Efkâr, Hâkimiyeti Milliye, Türk Yurdu ve Yeni Mecmua gibi dergi ve gazete sayfalarında kalan tercüme ve telif hikâyeleri, denemeleri, terekesinden çıkan çocuk şiirleri, daha önce basılmış eserleriyle birlikte Necat Birinci ve Nuri Sağlam tarafından Ruşen Eşref Ünaydın-Bütün Eserleri adıyla" otuz üç kitaptan oluşan on dört ciltlik bir külliyat halinde yayımlanmıştır (Ankara 2002).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habip [Sevük], Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1932, II, 480-483; Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1945, s. 434-435; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 393; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1976, II, 1241; Necat Birinci, Ruşen Eşref Ünaydın'dan Seçmeler, Ankara 1982, s. 5-19; a.mlf., Ruşen Eşref Ünaydın, Ankara 1988; a.mlf., "Ünaydın, Ruşen Eşref", TDEA, VIII, 489-490; Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki" İçin Bir Mektup (haz. Nuri Sağlam), İstanbul 2001; Nuri Sağlam, "Diyorlar ki" Muharriri Çeşmeler Kâşifi İstanbul Seyyahı Ruşen Eşref Ünaydın, İstanbul 2004.

Nuri Sağlam

ÜNGÖR, Etem Ruhi

(1922-2009)

Mûsiki araştırmacısı, yayımcı ve koleksiyoncu.

21 Şubat 1922 tarihinde İstanbul'da doğdu. Babası emniyet teşkilâtında görevli komiser Ahmed Halit Bey, annesi Fatma Nuriye Hanım'dır. Kadıköy Osman Gazi İlkokulu'nu (1934) ve Kadıköy 3. Ortaokulu'nu bitirmesinin ardından (1936) 1941'de Haydarpaşa Lisesi'nden mezun oldu. İstanbul Maliye Teşkilâtı ve Sosyal Sigortalar Kurumu Hukuk İşleri Müdürlüğü Raportörlüğü'nde otuz yıl kadar süren memuriyetinden 1972'de emekliye ayrıldı. Sonraki hayatını mûsiki araştırmalarıyla geçirdi. 10 Ağustos 2009 tarihinde Acıbadem'deki evinin önünde geçirdiği kalp krizi sonunda öldü. Vasiyeti gereği Gelibolu yarımadasında tarihî millî park sınırları içindeki Alçıtepe Köyü Mezarlığı'na defnedildi.

Annesi, babası, dayısı ve teyzeleri ûdî olan Etem Ruhi Üngör böyle bir müzik ortamında yetişti. 1945'te Üsküdar Mûsiki Cemiyeti'nde başladığı mûsiki eğitiminde özellikle Emin Ongan'dan faydalandı. Bu sırada Armenak Kalfaoğlu'ndan aldığı kanun dersleriyle kendini yetiştirdi. 1952 yılına kadar Üsküdar Mûsiki Cemiyeti'nde korist ve kanunî olarak görev yaptı. Bu arada 1949'da girdiği İstanbul Belediye Konservatuvarı'nı 1955'te tamamladı. Ayrıca Kadıköy Halkevi Türk Mûsikisi Kolu başkanlığı (1951-1952), Bursa Hüseyin Sadeddin Arel Konservatuvarı'nda koro, nazariyat ve kanun öğretmenliği (1957-1960), Hulusi Öktem Çok Sesli Korosu'nda bas koristliği (1961-1964), İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı'nda kanun icracılığı, kanun ve nazariyat öğretmenliği (1952-1966) ve aynı konservatuvarda başkanlık (1963-1966) görevinde bulundu. 1961'de Fransa'da (Poitiers) düzenlenen IX. Kültür Festivali'ne Hulusi Öktem, iki yıl sonra Rounen'de düzenlenen XI. Kültür Festivali'ne Millî Türk Talebe Birliği Çok Sesli koroları ile bas korist olarak katıldı. 1952-1966 yılları arasında İstanbul Radyosu'nda saz sanatkârı olarak çalıştı. İstanbul'da bazı özel okullarda mûsiki dersleri verdi (1959-1962).

Etem Ruhi Üngör'ün en önemli faaliyetleri mûsiki sahasındaki araştırmaları, incelemeleri ve bilhassa Türk çalgıları üzerindeki koleksiyon çalışmalarıdır. Yurt içinde ve yurt dışında pek çok sempozyum, seminer ve konferansa katılmış, ancak bildirilerinin bir kısmı basılabilmiştir. Yayımlanmış eserleri şunlardır: Türk Marşları (Ankara 1965); Türk Musikisi Güfteler Antolojisi (I-II, İstanbul 1981); Karagöz Musikisi (Ankara 1989). Hüseyin Sadeddin Arel tarafından 1948'de kurulan Musiki Mecmuası'nda 1960 yılından itibaren yazı işleri müdürlüğü, imtiyaz sahipliği ve genel yayın yönetmenliği görevlerinde bulunmuş, vefatına kadar mecmuanın yayımını sağlamıştır. Dünyanın uzun ömürlü müzikoloji dergilerinden olan Musiki Mecmuası'nın bu yayım faaliyetinde mecmuada en çok makalesi neşredilen yazar olup bazı yazılarında Mete Görün imzasını kullanmıştır. Gönül Paçacı onun yayıma hazır durumdaki yirmi beş eserinin kısa açıklamalı fihristini Musikişinas dergisinde (s. 121-126), Mehmet Güntekin, katıldığı ulusal ve uluslar arası toplantılardaki tebliğleriyle inceleme ve konferanslarının listesini Musiki Mecmuası'nda (sy. 463 [1999], s. 27) neşretmiştir. Etem Ruhi Üngör, 1967-1976 yılları arasında yurt çapında gerçekleştirdiği çalgı konulu araştırma ve incelemelerini Musiki Mecmuası'nın 247-300. sayılarında aralıklarla yayımlamıştır.

Türk askerî mûsikisi alanındaki çalışmalarıyla da bilinen Etem Ruhi Üngör'ün 1979'da Brüksel Ulusal Radyosu'nda yayımlanan "La musique mehter" adlı açıklamalı programı büyük ilgi uyandırmıştır. 1977'de 100. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle Brüksel Çalgı Müzesi'nin daveti üzerine Belçika'ya, 1979'da Kıbrıs'a, 1990'da Özbekistan'a, 1996'da Gagauzistan'a ve Kırım'a inceleme gezileri gerçekleştirmiştir. 1983, 1985 ve 1994 yıllarında Makedonya'nın Ohri şehrinde düzenlenen Uluslararası Folklor Kongresi'yle 1995'te Arnavutluk'un Berat şehrinde toplanan Uluslararası Folklor Festivali'nde bildiriler sunmuştur. Etem Ruhi Üngör'ün yarım asrı aşan kültür sahasındaki hizmetleri zaman zaman ödüllendirilmiştir. Bu ödüller şu şekilde sıralanabilir: İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü (1982), Boğaziçi Mûsiki Vakfı Hizmet Ödülü (1986), Berat Uluslararası Folklor Festivali Ödülü (1995), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 101 Türk Büyüğü Ödülü (2007), Türkiye Büyük Millet Meclisi Üstün Hizmet Ödülü (2008). Ayrıca Karagöz Musikisi adlı kitabına UNIMA (Union Internationale de la Marionette)

tarafından ödül verilmiştir (1997).

Oldukça geniş bir Türk mûsikisi kütüphanesi ve arşivine sahip olan Etem Ruhi Üngör'ün en büyük arzusu devlet tarafından bir Türk mûsikisi araştırma enstitüsü ile bir müzik müzesinin kurulmasıydı. Altmış yılda biriktirdiği çalgıların bu müzede sergilenmesini istiyordu. Onun yaklaşık 800 parçadan meydana gelen, Türkiye'de ve dünyadaki önemli koleksiyonlar arasında sayılan Türk Çalgıları Koleksiyonu sağlığında pek çok girişime rağmen değerlendirilememiştir. Ölümünden sonra Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde kurulan İstanbul Müzik Müzesi'ne kazandırılması yönündeki çabalar da şu ana kadar olumlu sonuçlanmamıştır. Cem Eskiciler tarafından Dokuz Eylül Üniversitesi Geleneksel Türk El Sanatları Ana Sanat Dalı'nda Etem Ruhi Üngör Koleksiyonu'ndaki Süslemeli Çalgılarda Desen Özellikleri ve Yeni Uygulamalar adıyla yüksek lisans çalışması yapılmıştır (2005).

BİBLİYOGRAFYA

Etem Ruhi Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 159; a.mlf., Karagöz Musikisi, Ankara 1989, s. 343-344; Adnan Giz, Bir Zamanlar Kadıköy, İstanbul 1988, s. 246; Mehmet Güntekin, İstanbul'un 100 Musikişinası, İstanbul 2010, s. 154-155; a.mlf., "Musiki Mecmuası Sahibi, Müzikolog ve Organolog Etem Ruhi Üngör; Yaptığım En Mühim İş, Türk Musikisi Arşivini ve Kütüphanesini Kurmuş Olmaktır", MM, sy. 463 (1999), s. 24-36; Gönül Paçacı, "Etem Ruhi Üngör'le Söyleşi", Musikişinas, sy. 9, İstanbul 2007, s. 106-126.

Nuri Özcan

ÜNGÖR, Osman Zeki

(1880-1958)

Türkiye Cumhuriyeti İstiklâl Marşı’nı besteleyen Türk müzisyeni

(bk. İSTİKLÂL MARŞI).

ÜNİVERSİTE

Kültür ve coğrafya sınırlarını aşarak çeşitli alanlarda yüksek eğitim ve öğretim veren kurum.

Modern dönemde sosyal bilimlerden mühendisliklere kadar çeşitli alanlarda ve yüzlerce disiplinde yüksek eğitim ve öğrenim imkânı sunan üniversiteler, aslında

hem kavram hem kurum olarak açıldıkları ilk zamanlarda sadece ilâhiyat ve hukuk alanlarında yüksek öğretim veriyorlardı. Hıristiyan ilâhiyatı alanında Paris Üniversitesi, hukuk alanında Bologna Üniversitesi Ortaçağ'ın ilk üniversiteleridir. Üniversite XIV. yüzyıldan önceye gitmeyen, Ortaçağ Latincesi'nde üretilen universitas kavramından gelmektedir ve "bütün, yekpâre" anlamındaki universustan türetilen bir tamlamadır. Avrupa'da ilk defa 1300'ler civarında "hem yüksek öğretimin yapıldığı kurum hem de hocalar ve bilim insanları cemiyeti veya örgütü" anlamında kullanılan Anglo-Fransızca ve eski Fransızca (université) bir terim olarak ortaya çıkmıştır (Chambers Dictionary, s. 1186). XIV. yüzyıl başlarından itibaren üniversite kavramı diğer Avrupa dillerinde de görünmeye başlayacaktır. Ancak Ortaçağ üniversite eğitimini en iyi tanımlayan Latince kavram aslında studium generaledir. Studium "eğitim için düzenlenmiş kurum ve müfredat" demekti, generale ise "yerel bölgenin dışından gelen öğrencileri de kabul eden okul" anlamına geliyordu. Sadece bir bölgenin ihtiyacına hitap ederek o bölgedeki öğrencileri kabul edecek şekilde açılan okullara da studium particulare deniyordu (Cobban, s. 34-35). Modern üniversiteler kuruluncaya kadar Avrupa'daki pek çok üniversite genellikle "studium generale" müfredatı uygulamıştır. Ortaçağ Avrupa üniversitesi her şeyden önce kiliseye, daha sonra papalığa bağlı bir lonca ve meslek örgütü olarak teşekkül etmiştir ve "universitas" da ilk önce "hocalar" veya "öğrenciler birliği" anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin ilk defa 1221'de Paris'te "universitas magistrorum et scolarium" (hocalar ve talebeler birliği) şeklinde kayda geçmiştir. XII. yüzyılın sonlarına doğru şekillenen "studium generale" okulları, şehir hayatının gelişimiyle birlikte şehirlerdeki ticarî ve meslekî yapıları etkileyen büyük dönüşüme paralel biçimde şekillenmiş,

herhangi bir ticarî örgüt ve lonca gibi yapılanmıştır. Modern Arapça'da üniversite karşılığında câmia, Farsça'da dânişgâh kelimeleri kullanılmaktadır.

İslâm dünyasında ilmin çeşitli alanlarıyla düzenli biçimde en yüksek seviyede öğretildiği eğitim kurumu medresedir. Medresenin hem mefhum hem müessese olarak ilk defa ne zaman ve nasıl teşekkül ettiği henüz kesinlikle tesbit edilemese de İslâm'ın ilk dönemlerinde ibadet yeri olmanın yanı sıra birer eğitim merkezi halinde işlev gören mescidler, ikinci aşamada şehir dışından gelen öğrenciler için kalacak binaların eklenmesiyle oluşan mescid-han veya cami külliyelerinden sonra ortaya çıkan ve bir vakfiye ile bir tür tüzel kişiliğe kavuşarak ileri düzeyde eğitim veren bir kuruma dönüşmüştür. Medreseler başlangıcından itibaren dinî ilimlerin öğretildiği, özellikle ilâhiyat ve hukuk (kelâm ve fıkıh) ağırlıklı yüksek eğitim kurumları olmakla birlikte tıp ve astronomi medreseleri de bulunmaktadır. Medreselerin yanı sıra VII-VIII. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkmaya başlayan, ilim ve kültür tarihinde önemli yere sahip, yüksek seviyede ilmî araştırma ve tercümeler yapılan, beytülhikme veya dârülhikme şeklinde adlandırılan ilimler akademisine rastlanmaktadır. Özellikle beytülhikmede bir yandan dinî ilimlerde çalışmalar yapılırken diğer yandan felsefeden astronomiye, tıptan mantığa kadar çeşitli bilim dallarına ait eserlerin kaynağı ve dili hangi kültür ve medeniyete ait olursa olsun, Grekçe ve Sanskritçe dahil Arapça'ya özenle çevrildiği bilinmektedir. Modern anlamda olmamak kaydıyla araştırma merkezi olarak da adlandırılabilecek böyle bir akademide bizzat çalışmış ve kütüphanesini kullanmış olan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), bu kurumda çeşitli dillerden tercüme yapabilen elliden fazla çevirmenin çalıştığından bahsetmektedir (bk. BEYTÜLHİKME; DÂRÜLHİKME).

Bir yandan medreseler VIII-IX. yüzyıldan itibaren her açıdan olgunlaşmaya çalışırken öte yandan orta seviyeden ileri seviyeye kadar yüksek eğitim veren kurumlardan biri, 245'te (859) Fas şehrinde inşa edilen ve günümüze kadar gelen Câmiatü'l-Karaviyyîn, bir diğeri de Fâtımîler döneminde 365'te (975) eğitim faaliyetlerine başlayan Câmiu'l-Ezher'dir. Fakat eldeki kaynaklarından isim olarak tesbit edilebilen en eski medreselerin 907'de Mâverâünnehir ve Horasan'da eğitime başladığı anlaşılmaktadır. Medreselerin asıl gelişimi ve yaygınlaşması, Büyük Selçuklu Hükümdarı

Sultan Alparslan’ın veziri Nizâmülmülk’ün Bağdat’ta öncülük yaptığı ve kendi adını verdiği Nizâmiye Medresesi’nin kuruluşuyla gerçekleşmiştir. 457’de (1065) inşaatına başlanan ve iki yıl sonra tamamlanan bu medresenin eğitim amacı bir yandan dinî ilimleri ve Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek, diğer yandan Mısır’da Şiî Fâtımîler’in Abbâsî ve Selçuklular’a karşı giriştikleri dinî ve siyasî propogandalara karşı koymaktı. Kısa zamanda bu medreseler aynı adla Sultan Melikşah döneminde Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde kurulmuştur (bk. MEDRESE; NİZÂMİYE MEDRESESİ). Nizâmiye Medresesi’ne tayin edilen bir müderrise siyah cübbe giydirildiği, taylasan tarzı mavi renkli sarık ve şal hediye edildiği, ancak görevden ayrıldıktan sonra cübbe ve sarığın iadesinin zorunlu olduğu kaydedilmektedir (Ali Mazaherî, s. 166). Bir talebe hocasından belli bir dersin öğrenimini tamamladığında kendisine verilen icâzetle o alandaki yetkinliği ilân edilmiş, böylece öğretim izni almış oluyordu. X. yüzyılda İslâm dünyasında başlayan bu öğretim izni uygulaması (icâze li’t-tedrîs), XII. yüzyıldan itibaren Ortaçağ Avrupası’ndaki üniversitelerde “licentia docendi” olarak görünmeye başlayacaktır (Makdisi, The Rise of Humanism, s. 272).

XII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının ilim ve tefekkürüyle sistemli bir ilişkiye geçen Avrupa’da felsefeden matematiğe, tıptan optiğe dair pek çok Arapça eserin Latince’ye çevrilmeye başlandığı, klasik İslâm düşüncesi döneminde üretilen bilim ve düşünce birikiminin, hem Batı düşüncesinin kendi kaynağına ulaşmasını sağladığı hem de Avrupa’daki modern bilimsel gelişmelere kaynaklık ettiği bilinmektedir. İtalya’daki üniversitelerde, meselâ Venedik ve komşu Padua Üniversitesi’nde XIV-XVII. yüzyıllar arasında Aristo ile birlikte en çok fikirleri tartışılan bir diğer düşünür İbn Rüşd olmuştur. Aynı şekilde Leonardo Fibonacci ve Nemourslu Jordan’ın matematikle ilgili çalışmaları yahut Witelo ya da Freibergli Theodoric’in optik üzerine incelemeleri ancak

Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Ebû Kâmil ve İbnü’l-Heysem’e atıfta bulunduklarında kıymet bulur, ciddiye alınırdı. XVIII. yüzyılda bile Aydınlanma çağının teşekkül devrinde hâlâ hurafelerin hâkim olduğu bir dönemde Avrupalı yazarlar arasında İslâm bilimini aydınlanma ve ilerlemenin teminatı olarak görenler bulunmaktaydı. Hatta son birkaç

yüzyıldan beri Batı'da üretildiği düşünülen birçok bilimin kaynağında VIII-IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında üretilen bilimlerin yer aldığı üzerinde durulur. Beşerî ilimler ilk defa VII-VIII. yüzyıllarda İslâm dünyasının doğusunda ortaya çıkmış, daha sonra Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs ve Sicilya'ya, oradan da Avrupa'ya geçmiştir. Başka bir ifadeyle modern bilimsel disiplinlerin önemli birçok alanı bu klasik dönemde İslâm dünyasında üretilen, en kuşatıcı anlamıyla bilimlerin omuzları üzerinde yükselerek gelişmesini gerçekleştirmiştir.

Bu karşılıklı etkileşim sadece bilim ve teknoloji alanında değil eğitim ve hukuk alanında da yaşanmıştır. 1274'te modern yüksek okul sisteminin (college system) başlangıcı olarak kabul edilen Merton College'ın (Oxford Üniversitesi) şekillenmesinde, İngiltere'deki vakıf sistemi ve anlayışının gelişmesinde İslâm dünyasında uygulanan vakıf hukuku ve sistemi etkili olmuştur (Gaudiosi, CXXXVI/4 [1988], s. 1231-1261). Doğu ve Batı dünyasında yüksek eğitim kurumlarının doğuşunu mukayeseli bir şekilde inceleyen George Makdisi müslümanların açmış olduğu eğitim ve bilim kurumlarının, örneğin medrese ve rasathânelerin uzun manastır döneminden sonra Ortaçağ Avrupası'ndaki yüksek okul ve üniversite sisteminin gelişmesine, hatta doktora ve kürsü gibi uygulamalara da kaynaklık ettiğini söylemektedir. The Rise of Universities adlı önemli eserin sahibi C. H. Haskins, Batı üniversitesinin Atina ve İskenderiye'nin değil Paris ve Bologna'nın mirasçısı olduğunu belirtmiştir (s. 4). The Rise of Colleges'ın yazarı Makdisi ise buna şu ilâveyi yapmaktadır: "Bologna ve Paris'in de Bağdat'ın mirasçısı olduğu söylenebilir" (Centres of Learning, s. 141). Bununla birlikte antik kültürün klasik dönem Bağdat'ında yüksek eğitim, felsefe ve kültür hayatının şekillenmesindeki katkısı inkâr edilemeyecek bir olgudur. Fakat bu etkileşim ve birikim daha sonra, The First Universities'in yazarı Olaf Pedersen'in de üzerinde durduğu gibi, Avrupa'da yüksek eğitimin hem yapı hem içerik bakımından yapılanmasında rol oynayan en önemli etkenlerden biri olmuş, katedral ve manastır okullarının zamanla üniversiteye dönüşüm sürecini başlatmıştır (s. 118-121).

İslâm dünyasında medreselerin cami, mescid-hanlardan çıkmasına benzer şekilde Avrupa'da da ilk yüksek eğitim kurumları (universitas) XII. yüzyıldan itibaren ruhban eğitiminin verildiği katedrallerden dönüşerek yapılanmıştır. Avrupa'daki ilk üniversiteler düzenli, sistematik şekilde

yüksek eğitim veren kurumlar olarak inşa edilmekten çok zaman içerisinde evrilen ve dönüşen müesseseler olarak ortaya çıkmıştır. XII. yüzyılın sonlarına doğru Salerno, Bologna, Montpelier, Paris ve Oxford olmak üzere farklı alan, yapı ve derecelerde beş üniversite teşekkül etmiştir. Bu süreçte kurumlar birbirlerinden etkilenerek, birbirlerinden yapı veya yöntem alarak oluşumlarını gerçekleştirmiştir. Söz gelimi Oxford, Paris'e yüksek öğrenim görmek için giden İngilizler'in ülkelerine döndükten sonraki girişimleriyle inşa edilmiştir. Avrupa'da yüksek eğitimde ilk büyük gelişmenin yaşandığı XIII. yüzyılda İtalya, Fransa, İspanya, Portekiz ve İngiltere'de on yedi yeni üniversite daha oluşmuştur. Rashdall, klasikleşen çalışmasında XI. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa genelinde reformasyonun da etkisiyle Ortaçağ üniversite sayısının yetmiş sekize ulaştığını söylemektedir.

Avrupa'daki ilk üniversite deneyimleri içerisinde Paris ve Bologna, hem yapı hem eğitim alanı bakımından iki farklı model olarak öne çıkmaktadır. Bu iki okul ilâhiyat ve hukuk alanında üne kavuşurken XII. yüzyılda Salerno Tıp Okulu tıp alanında benzer bir üne sahip olmuştu. Bu arada Ortaçağ'da tıp eğitiminin temelde, XI. yüzyılda derlenen ve Hipokrat ve Câlînûs'un (Galen) eserlerinin yanı sıra İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı, İbn Rüşd'ün el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıbb'ı (Colliget veya Correctorium), Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Manṣûrî fi'ṭ-ṭıbb'ı (Liber Almansori) gibi önemli İslâm tıp bilimi eserlerinin yer aldığı bir metinler külliyatı olan Ars Medecinae'ya dayandığını belirtmek gerekir (Goff, Ortaçağda Entelektüeller, s. 105). Aslında üniversite öncesinde yaygın olan manastırlardaki eğitimin tek hedefi azizlerin aracılığıyla ve sadece ibadet ve dua ile ruhların kurtuluşunu sağlamaktı. Salerno, Sicilya, Tuleytula (Toledo), İşbîliye (Sevilla) gibi şehirlerde İslâm bilim ve düşünce eserlerinin Latince başta olmak üzere diğer yerel dillere çevrilmesiyle birlikte Avrupa'daki bilim, düşünce ve eğitim anlayışında önemli bir dinamizm ve canlılık doğmuştu. İbn Rüşdcü ve İbn Sînâcılar'ın kendini gösterdiği çeşitli yüksek eğitim kurumları içerisinde Bologna XII. yüzyıl ortalarında hukuk eğitimi için ruhsat alabilmişti. Müfredatın belirlenmesinden hocaların istihdamına kadar, genellikle zengin aile çocuklarından olan ve şehir dışından gelen öğrencilerin ilk başlarda okul yönetimine hâkim olduğu bir yüksek öğretim kurumuydu, ancak bu yapı daha sonra değişecek ve hocalar da yönetimin bir parçası olacaktır. Bu yüzyılın sonlarına doğru teşekkül eden ve ilâhiyat eğitiminde öne çıkan Paris Üniversitesi, Peter Abélard (ö. 1142) gibi bir

ilâhiyatçı ve mantıkçı sayesinde, skolastik yönteme karşı geliştirdiği hem eğitim yöntemi hem müfredatla Avrupa'da teşekkül etmeye başlayan yüksek eğitimde bir dönüm noktası olacaktır. Abélard, Latince'de "evet ve hayır" anlamına gelen Sic et Non kitabıyla hocaların ders metnini yüksek sesle okuyarak anlatmayı içeren skolastik metodu bir kenara bırakmıştır. Bunun yerine ilâhiyat eğitiminde öğrencilerini sıralara oturtarak birbirleriyle çelişen iki metni önlerine koymuş, hangi metnin veya yöntemin doğru ya da yanlış olduğunu göstermek yerine

öğrencilerin birbirlerine soru sormasını temin ederek aralarında tartışmalarını istemiş ve kendi başlarına bir sonuca varmalarını sağlamıştır. Büyük öğrenci kitlelerini çekmeyi başaran bu yöntem kısa zamanda yüksek öğrenimde büyük yankı uyandırmıştır. Bu yöntemin gelişmesinde Endülüs'teki eğitim merkezlerinde öğrenim görüp ülkelerine dönenlerin katkısı olduğu söylenir. Nitekim matematikten mantığa on beşten fazla Arapça bilim ve düşünce eserini Latince'ye çeviren Bathlı Adelard (ö. 1152) Endülüs'teki çeşitli eğitim kurumlarında bulunmuş, oradaki büyük âlimlerden ders almıştı. Çalışmalarında da aklı rehber alma yöntemini buradaki hocalardan öğrendiğini ifade etmiştir. Medrese sadece Avrupa'daki üniversitenin şekillenmesinde etkili olmakla kalmamış, aynı zamanda yahudi eğitim anlayışında Yeşiva'nın (geleneksel nakilci eğitim) yanı sıra Midraş (yorum evi) Okulu'nun şekillenmesini de etkilemiştir (Güdemann, s. 92); zira Midraş'ın kavram olarak medreseden geldiği ve XIII. yüzyılda ilk defa "hem kavram hem kurum olarak akla ve yoruma dayalı yüksek seviyede eğitim veren" anlamında kullanıldığı düşünülmektedir.

Ortaçağ'da üniversite üyelerinin hepsi kilise hiyerarşisinin içinde yer almamasına rağmen üniversite mensupları ruhbandan sayılmış ve genellikle kilise yargısına uymuştur. Üniversite loncasının amacı yerel düzeyde tekel kurmak olmuş, ülke genelinde veya yerel çapta yapılan girişimlerden geniş ölçüde yararlanmıştır. Meselâ Paris Üniversitesi, Capet hânedanının gücünün genişlemesinden, Bologna Üniversitesi, İtalyan komünlerinin canlılığından, Oxford Üniversitesi, İngiliz Krallığı'nın güçlenmesinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Üyelerinin Avrupa içinde çeşitli ülkelerden gelen hoca ve öğrencilerden oluştuğu, temel faaliyetinin sınır tanımayan bir yapıya sahip ilim alanında (scientia) olduğu ve büyük üniversitelerden

mezun olanlarının konumları gereği her yerde ders verebilme hakkını elde ettiği (licentia ubique docendi) loncalar, bütün hıristiyan dünyasına hitap etmeleri sebebiyle benzersiz ve uluslar arası bir özelliğe sahipti. Bu niteliklerinden dolayı teşekkül ettikleri şehrin veya bölgenin dışına taşabiliyorlardı ve bazan kentlilerle ekonomik olduğu kadar hukukî ve siyasî meselelerde şiddete varan yüzleşmeler ve zıtlaşmalar yaşanabiliyordu. XIII. yüzyıl sonlarında İrlandalı bir rahip, Paris'in üç bölüme ayrıldığını belirttikten sonra şehri ve üniversitesini şu şekilde anlatmaktadır: "Bunlardan biri tüccar, zanaatkâr ve halka ait olup büyük kent adı verilmektedir; diğeri kralın sarayının, kilisenin ve katedralin bulunduğu 'cité' denilenidir; üçüncüsü öğrencilerin ve kolejlerin kesimi olup üniversite diye adlandırılmaktadır" (Goff, Ortaçağda Entelektüeller, s. 99).

Ortaçağ'da yüksek eğitimde genel hatlarıyla sanatlar alanında (artes liberales) on dört-yirmi yaşları arasındaki öğrenciler altı yıl eğitim görmekteydi. Tıp, hukuk ve ilâhiyat eğitimi bundan sonra başlıyordu ve öğrenciler yirmi-yirmi beş yaşları arasında tıp ve hukuk alanlarında eğitimlerini tamamlıyordu. İlâhiyat eğitimini tamamlamak ise daha uzun bir süreci gerektirmiş, bu alanda sekiz yıllık doktora eğitiminden sonra bu dereceyi elde etmek için en az otuz beş yaş hükmü getirilmiştir. Dolayısıyla bir ilâhiyatçının eğitim süresi belli yıllar dinleme ve staj dahil olmak üzere uygulamada on beş-on altı yıl sürmekteydi. Eğitim dilinin Latince olduğu ve Avrupa'daki herhangi bir üniversiteden alınan akademik derecenin kıtada tanındığı yüksek eğitim programlarında genellikle öğrenciler hocalarına her ders için ayrı ücret ödüyorlardı. Latince bilmek, gerekli malî desteğe sahip olmak ve erkek olmanın dışında Ortaçağ üniversitelerine girmek için belli bir donanım aranmıyordu. Derslerde başarısızlık modern üniversitelere oranla oldukça fazlaydı. Öte yandan, öğrencilerin hem kendi geçimlerini sağlamak hem ders için ücret ödemek zorunda kalmalarından dolayı yüksek eğitim oldukça pahalıydı ve bu sebeple bir veya iki yıldan fazla üniversitede kalmayı başaran öğrencilerin sayısı azdı. Öğretim yöntemi, genellikle zorunlu metinlerin takriri ve Aristo mantığını takip ederek kurgulanan münazaralardan oluşuyordu. Mezun olmak için yazılı sınav yerine sürekli sözlü sınavlarla denenmekten ibaret olan bir performans ölçümünden geçmek gerekiyordu. Ortaçağ'ın bitimine kadar öğrenciler çok pahalı olduğundan genelde kitaplara ulaşamıyordu ve daima

hocaların ders takririne bağımlı olmak zorunda kalıyordu. Diğer taraftan Avrupa'da çeşitli yüksek eğitim kurumlarında Doğu dilleri ve kültürleriyle (oriental studies / şarkiyat) alâkalı dersler -daha sonra Doğu ile ilgilenmek âdeta bir meslek ve tutku haline gelecektir-oldukça erken tarihlerde verilmeye başlanmıştır. Nitekim XIV. yüzyılın başlarında dönemin önde gelen beş üniversitesinden biri olan ve papalığın kalbi sayılan Roma Curia Üniversitesi'nde 1312 gibi erken bir tarihte Arapça, Yunanca ve İbrânîce gibi Doğu dillerinin öğretildiğini gözlemlemek mümkündür. Fakat bu öğretim bilimsel amaçlı olmamış, sadece dinî bir hedefi gerçekleştirmek, misyonerlik faaliyetleriyle Doğu'daki Türkler'in ve yahudilerin din değiştirmesini sağlamak için düzenlenmiştir (Rashdall, II, 88).

XIII-XIV. yüzyıllarda siyasî iktidarlar veya yerel yönetimlerin kurduğu yüksek öğretim kurumları ancak papalık tarafından onaylandıktan sonra eğitim faaliyetine başlayabilmiştir. Bu dönemde İtalya, Fransa'dan sonra şehirleşmenin bu ülkelere oranla daha yavaş yaşandığı Almanya, Polonya, Macaristan ve İskoçya gibi ülkelerde inşa edilen yüksek eğitim kurumları Avrupa'da yeni bir canlılık meydana getirmiştir. Martin Luther, 1517'de

Wittenberg Üniversitesi Kilisesi'nin kapısına doksan beş maddelik tezini astığında aslında bir yandan da kilisenin birliğine ve Ortaçağ dünya görüşüne karşı yeni şekillenen üniversitenin zaferini ilân etmişti. Kısa zamanda Roma kilisesi Cizvitler'in de teşekkülüyle reformasyon karşıtı bir harekete geçerek yeni okullar kurmuş, bundan sonra her iki taraf arasında uzun bir dönem üniversitelerce üretilen veya beslenen söylem ve aygıtlarla yoğun bir mücadele başlamış, Avrupa'da bu yüzyıldan sonra din savaşları belli bir müddet devam etmiştir. 1558 ile 1619 yılları arasında Avrupa genelinde Katolik ve Protestanlar tarafından kırk üç yeni kolej, akademi ve üniversite açıldığını belirtmek gerekir (Borgeaud, s. 192-193). Yüksek öğrenimdeki bu âni genişlemeyi tetikleyen temel sebep dinîdir; çünkü Katolik üniversiteleri Katolik yeminini kabul etmeyen veya telaffuz etmek istemeyen öğrencileri reddetmeye başlayınca Protestanlar kendi kurumlarını açmaya başlamış, bazan yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde yer alan Katolik üniversitelerini, meselâ Basle veya Heidelberg'i Protestanlaştırmışlar veya yeni akademi ve üniversiteler inşa etmişlerdir.

Öte yandan İspanya, dünyayı ele geçiren ilk Avrupa ülkesi olmak için kendi

dinlerini ve kültürlerini sömürgelerine eğitim yoluyla aktarmayı planlayan ilk ülke olmuştur. İspanyollar İngilizler'in, Fransızlar'ın ve Kuzey Amerika'daki Hollandalılar'ın kolonileştirdikleri toplumları yaşadıkları bölgelerden çıkarmak yerine orta seviyeden yüksek eğitime çeşitli kurumlar açarak özellikle yerli halkı hıristiyanlaştırmak ve Avrupa kültürüne entegre etmek için çalışmışlardır. Amerika'nın keşfinden kısa bir zaman sonra her kolonide Cizvit okullarının yanı sıra 1538'de Hispaniola adasında Santo Domingo'da, 1551'de Mexico City'de, 1580'de Bogotá'da (Kolombiya) üniversiteler açmışlardır. XIX. yüzyılda Latin Amerika bağımsızlığına kavuşuncaya kadar kıtada İspanyollar'ın açtığı üniversite sayısının İspanya'dan fazla olduğu belirtilmektedir (Perkin, s. 181).

Ortaçağ'da üniversiteler her ne kadar krallar veya şehir yönetimleri tarafından inşa edilse de hoca tayinlerinden müfredatın belirlenmesine kadar pek çok açıdan modern dönemlere gelinceye kadar kilisenin nüfuzu altında kalmalarından dolayı bilimsel dönüşüm sürecine katkılarının dolaylı veya son derece az olduğu söylenebilir. Gerek Padua'da Galilei gerekse Cambridge'de Newton olsun Avrupa'da pek çok bilim insanı en önemli eserlerini üniversitelerden bağımsız olarak üretmiştir. Copernicus veya Descartes gibi tanınmış isimler üniversite profesörlüğünü formaliteler peşinde vakit tüketen, beyhude kelâm üreten bir konum olarak gördüklerinden üniversitelerin rektörlük dahil tekliflerini reddetmişlerdir. Ortaçağ üniversitesine karşı ciddi eleştirilerin giderek yoğunlaştığı ve eğitimde alternatif arayışların yaşandığı XVII. yüzyıl başlarında Francis Bacon okuduğu Cambridge Üniversitesi'ndeki skolastik eğitimden şikâyet ederken yine İngiltere'de ünlü Roma tarihçisi Edward Gibbon, XVIII. yüzyılda eğitim gördüğü Oxford'daki günlerini hayatının "en verimsiz ve beyhude ayları" olarak tanımlamış, hocalarını ise sadece kurucularının bahşettikleri hediyelerle mutmain olan "Magdalen'in keşişleri"ne benzetmiştir (Gibbon, s. 36, 40). Öte yandan bu iki yüzyılın R. Descartes, F. Bacon, J. Locke ve I. Newton gibi gerek üniversitede gerekse üniversite dışında faaliyet gösteren önemli isimlerin ortaklaşa katkılarıyla bilimsel yöntem ve bilimsel gerçeklik arayışlarının şekillendiği bir dönem olduğunu söylemek gerekir. Ayrıca XVII-XVIII. yüzyıl üniversite eğitimi hakkında dile getirilen ciddi eleştirilerin oluşturduğu tablo, erken modern dönem bilim insanlarının yalnız dehalar veya soyutlanmış düşünürler olduğu sonucuna götürmemelidir. Dönemin üniversitelerinde bulunsun ya da

bulunmasın gerçekte bütün bilim ve düşünce insanları, çalışmalarını ve teorilerini birbirleriyle iç içe ve sürekli etkileşim halinde bulunmalarını sağlayan bir bilimsel ortam, daha doğru bir ifadeyle bir bilim cemiyeti (Respublica Litteraria) içinde üretmişlerdir. Bu bilimsel ortamın beslenmesinde ve şekillenmesinde daima şu üç etken önemli rol oynamıştır: Yüksek eğitim kurumları; gayri resmî yazışmalar, özel mektuplaşmalar ve akademik dergiler; üniversite dışındaki resmî bilimsel akademiler. Londra'da Royal Society (1662), Paris'te Académic Royale des Sciences (1666) ve Berlin'de Akademie der Wissenschaften, bilimsel devrimin şekillenmesinde

büyük katkıları olan bu kurumların en önde gelenleri arasında yer alır.

Yüksek eğitim alanları itibariyle erken modern dönem boyunca üniversitelerde matematik öğretilmekle birlikte mühendislik tercih edilen ve programlarında yer alan bir bölüm olmamıştır. Teknoloji ve uygulamaya yönelik eğitim üniversite dışındaki özel okullarda, meselâ Paris (1698) ve Berlin'de (1724) cerrah okulu, Viyana (1717) ve Moskova'da (1712) askerî mühendishâne gibi çeşitli alanlarda uzmanlaşan yüksek okullarda yapılıyordu. Nitekim Osmanlılar'da benzeri bir durum söz konusuydu ve ilk teknik okul olan hendesehâne Humbaracı Ahmed Paşa tarafından 1734'te, daha sonra Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun 1775'te, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun 1795'te açılmıştır. III. Selim döneminde kurulan kara mühendishânesini gezen James Ellswort de Kay, bu yüksek okulu XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nde yaşanan önemli değişim ve gelişmelerin somut ürünlerinden biri olarak görmüş ve buraya "Hasköy'deki Türk üniversitesi" adını vermiştir (1831-1832 Türkiye'sinden Görünümler, s. 106-113). Yaşanan bilimsel devrim ve Aydınlanma'ya rağmen mühendisliğin Avrupa'daki üniversite programına girmesi XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşecek, fakat bu özel yüksek teknik okullar varlıklarını sürdürecektir.

XVIII. yüzyıl boyunca kamusal alanın ve yönetimin tedrîcî olarak sekülerleşmesi, aydınlanmış despotizmin ürettiği eğitim politikaları, 1789 Fransız İhtilâli'nden sonra ulusal üniversite yapısının ve ağının gittikçe rasyonelleşmesi ve Napolyon'un yönetimi altında merkezîleşmesi Avrupa'da devletin üniversite algısını değiştirmiş, bu da kurumla ilişkisini

yeniden tanımlamakla sonuçlanmıştır (The Encyclopedia of Higher Education, II, 1253). XVIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde üniversite eğitiminin, modern ulusların yönetiminde ve çağdaş hukuk ve adaletin gerçekleştirilmesinde yetersizliği veya irtibatsızlığı ortaya çıkmış, Fransız devriminden itibaren modern üniversite arayışları başlamıştır. Öğretimin yanı sıra araştırmayı da temel işlevi arasına sokacak modern üniversite fikri aslında dönemlerinde marjinal sayılabilecek ve aynı zamanda yoksul olan iki ülkede, Almanya ve İskoçya'da XVIII. yüzyılın sonunda ve XIX. yüzyılın başında şekillenmiştir.

Napolyon'un orduları 1806'da Prusya Krallığı'nı ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra kendi yönetim ve eğitim sistemlerini sorgulayarak yeni baştan yapılandırmaya karar veren Almanlar, giriştikleri eğitim reformlarının sonucunda farkında olarak veya olmayarak modern üniversitenin doğuşunda öncü rol oynamışlardır. Bu reform işini üstlenen, modern üniversitenin önde gelen fikir babalarından Wilhelm von Humboldt 1810'da Berlin Üniversitesi'ni kurduğu zaman bu okulunu toplumun ruhu, ulusun kültür kaynağı, var oluşunun menbaı olarak tanımlamış ve öylece tasarlamış, bilginin (wissenschaft) en yüksek haliyle elde edilebilmesi için öğretim ve öğrenimde tam özgürlüğün sağlanmasını kaçınılmaz olarak görmüştür. Eğitim felsefesinin merkezine yerleştirdiği "wissenschaft" kavramı sadece bilgi demek değildi; etkin ve canlı bir akla, sağlam bir muhakemeye ve ahlâkî duyguya ulaşmayı hedefleyen bir öğrenme yöntemiydi. Humboldt'tan sonra şekillenen Alman araştırma üniversitesi kısa zamanda büyük yankı uyandıracak, Kuzey Avrupa, Amerika ve Japonya'da örnek alınan bir yüksek öğretim modeli olacak ve Almanya dışarıdan gelen ve 1930'lara kadar süren yoğun öğrenci akımına uğrayacaktır. Fakat bu yeni dönemle birlikte modern üniversitenin en büyük çıkmazının akademik özgürlüğünü devam ettirebilmesi için devletin bir yandan maddî desteğine, öte yandan savunmasına ihtiyaç duyması, aslında kendisi için en büyük tehdit odağı olan devlete böylece bağımlı hale gelmesi olmuştur (Perkin, s. 177). İlk modern üniversitelere yüksek toplumsal sınıfı meydana getiren ailelerin on altı-yirmi beş yaşlarındaki erkek öğrencilerinin gidebildiğini belirtmek gerekir. XVI-XVII. yüzyıllarda Ortaçağ üniversiteleri dikkat çekici şekilde genişlerken öğrenci sayısında ciddi bir artış yaşanmamış, Avrupa erkek nüfusunun % 2'sini aşamamış, hatta XIX. yüzyılda bile bu oran % 1'lerde gezinmiştir (The Encyclopedia

of Higher Education, II, 1256). Kızların yüksek öğretime girişi, her ne kadar 1789 ihtilâli eşitlik ilkesini ilân ettiyse de ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru hem Avrupa'da hem Osmanlılar'da kısmî bir başlangıç yapacak, modern üniversite, ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren sınıf, cinsiyet ve din ayırımı yapmaksızın genellikle bütün kitlelere kapılarını açmaya başlayacaktır.

Avrupa'da üniversite sistemi 1500-1900 yılları arasında hem kurumsal yapı hem toplumla ilişkisi açısından önemli değişimler yaşamıştır. XV-XVI. yüzyıllarda Hıristiyanlık inancının hâkim olduğu bir dönemde genişlemeye başlayan üniversiteler, bir yandan kiliselerin gittikçe artan taleplerini yerine getirirken diğer yandan hümanistlerin reform ideallerinden ve yükselen bürokrasinin beklentilerinden etkilenmiştir (Stone, sy. 28 [1964], s. 41-80). XVII. yüzyılda devlet yapısı, meslekî ihtiyaçlar ve bilim alanında yaşanan gelişmelerle birlikte daha akılcı ve seküler bir bilim anlayışı ortaya çıkmış, sonuçta bilim ve eğitim anlayışında önemli değişimler meydana gelmiştir. Bu yeni bilim anlayışı Almanya, Hollanda ve İskoçya gibi ülkelerdeki üniversitelere uyarlanmış, ancak Fransa ve İngiltere'de özel akademilerde ve bilim cemiyetlerinde öğretilmiştir. Aydınlanma'nın da etkisiyle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meslekî eğitime yönelik olan teknik okullar üniversitelere karşı ciddi bir yükselişe geçmiştir. 1780'lerde Fransa'da şekillenmeye başlayan devrim buhranının XIX. yüzyılın ikinci yarısına doğru zirveye ulaşması, üniversitenin kendine gelmesine yardımcı olmuş, ilk defa hocalar ve talebeler siyasî tartışmalara müdahale etmeye başlamış ve içinde yaşadıkları toplumlarda entelektüeller olarak üzerlerine

düşen sosyal rollerin farkına varmışlardır. Farklı alanlarda uzmanlaşan akademi ve kolej sistemine karşı Humboldt'un bütün bilimleri aynı çatı altında birleştirme şeklinde öne sürdüğü üniversite fikri, üniversitenin erken modern dönemde kaybolmaya yüz tutan bilimsel kimliğini yeniden canlandırmıştır. Bu girişimden itibaren Batı toplumlarında yavaş yavaş önemli bir endüstri olmaya başlayan üniversitede öğretim ve araştırma amaç değil sadece daha yüksek bir hedef olan "bilim"e ulaşmak için araçtır (The Encyclopedia of Higher Education, II, 1258).

XVIII. yüzyıl Avrupa'sında şekillenmeye başlayan bilimsel devrim ve onu takip eden sanayi inkılâbının yardımıyla Batı'nın küresel siyasî, askerî ve

ekonomik güç olarak ortaya çıkışı karşısında geleneksel eğitim kurumlarıyla, bu yüzyıl içerisinde gerçekleştirdiği reformlarla aralarına katılan Rusya'nın da bulunduğu bu yeni Avrupa ile baş edemeyeceğini farkeden Osmanlılar başta teknik ve askerî alanda alternatif eğitim arayışlarına girmiştir. Yüksek eğitim veren Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un özellikle yabancı hocalara ihtiyaç duyması, onların da siyasî veya başka sebeplerle zaman zaman ülkelerine dönmeleri yüzünden sonuçta başarısız olması, tahta geçer geçmez imparatorluk genelinde yeniden bir yapılanma sürecine girişen III. Selim'i 1795'te daha kapsamlı olarak Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u kurmaya sevketmiştir. Sadece yerli hocaların istihdam edilmesine önem verilen bu mühendishânede, sınıflarda öğrencilerin sıralarda eğitim görmesinden müfredatta yabancı dil öğrenimine yer verilmesine, hatta ders kitapları, broşür vb. basımı için okul içinde matbaanın kurulmasına (1797) varıncaya kadar görülen yeni özellikler dolayısıyla bu okul Türk eğitim tarihinde ilk modern yüksek eğitim veren kurum olarak değerlendirilebilir. Başhoca İshak Efendi gibi önemli bilim insanlarını da mezun etmeye başlayacak olan bu okul sayesinde Osmanlılar, bilimsel gelişmeleri kişilerin veya meslek örgütlerinin özel ilgilerine bırakmayarak XVIII. yüzyılın sonundan itibaren bilimsel ve teknolojik gelişmeleri yakından takip eden ve bilen insanların yetişmesini, modern yüksek eğitim veren bir kurum çerçevesinde mühendishâneleri inşa ederek kurumsallaştırmıştır. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, memleketi Kavala'da yaptırdığı büyük külliye içinde 1820'de pek fazla bilinmeyen bir Mühendishâne-i Hayriyye açmıştır (Lowry - Erünsal, s. 16). Genelde ulemânın çağdaşlaşma girişimlerinin bazan yanında bazan önünde yer aldığı III. Selim dönemi yenilenme sürecinde her iki mühendishânede ders veren hocalar arasında çeşitli müderrisler bulunmuştur. Söz gelimi mantık ve matematik alanında verdiği eserlerle ün kazanan Gelenbevî bu müderrislerin en önde gelenleri arasındadır. XIX. yüzyıl başlarından itibaren Fransa'da şekillenen "grandes écoles" tarzının da etkisiyle çeşitli alanlarda yüksek eğitim veren okullar açılmış, İstanbul'da Mektebi Tıbbiyye 1827'de (Kahire'deki Mektebi Tıbbiyye 1826'da), Mektebi Harbiyye 1834'te kurulmuş, daha sonra bunları Ziraat, Mülkiye, Hukuk ve Ticaret mektepleri takip etmiştir. Sadece bir alanda eğitim vermek üzere kurulan bu okullar zamanla günümüzde mevcut olan bazı üniversitelere, meselâ İstanbul Teknik, Marmara, Mimar Sinan ve Yıldız Teknik üniversitelerine dönüşmüştür.

İlk modern Türk üniversitesinin kurulması hazırlıkları 1846'da başlamış, 1863'te halkın da derslere katılımıyla eğitime kapılarını açmış ve 1869'da daha sistematik ve düzenli bir yüksek öğretim programına kavuşmuştur (bk. DÂRÜLFÜNUN). "Fenler ve sanatlar evi" anlamında dârülfünun adı verilen bu üniversite ismiyle daha baştan Osmanlı geleneksel eğitiminden, medreseden ne kadar ayrışacağını göstermiştir. Ancak temel eğitimin kurumsallaşarak aşama aşama ilerleyen daha düzenli ve sistematik hale gelerek yaygınlaşmasının yeni başlaması (ibtidâî-rüşdiye-idâdî) ve temel eğitim aldıktan sonra yüksek eğitime devam eden nitelikli öğrencilerin arzulanan sayıda olmaması ve diğer sebeplerle bu okulda eğitim zaman zaman sekteye uğramış, ancak 1900'de Dârülfünûn-ı Şâhâne adıyla tekrar açılmış ve yeni kurulan Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, Edebiyat, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye şubelerinin yanı sıra daha önce kurulmuş olan Tıbbiye ve Hukuk mektepleri de bu üniversiteye bağlanmıştır. Yüksek eğitimde yaşanan bu gecikmeli kurumlaşma veya olgunlaşma Osmanlılar'a mahsus değil, bizzat bu alandaki eğitimin ve yeni olmanın doğasından kaynaklanan bir husustu. Zira hem eğitim hem araştırma yapan modern üniversiteyi ilk defa XIX. yüzyılın başlarında başlatan Almanya ancak yüzyılın ortalarına doğru bu fikri kurumsallaştırabilmiş, Amerika Birleşik Devletleri

de bağımsızlığından yaklaşık yüzyıl sonra Almanya'ya gönderdiği öğrencilerin dönüşünün ardından 1870-1880'li yıllarda modern üniversiteye geçebilmiştir.

Osmanlılar'ın eğitim çağı XIX. yüzyılda, medresenin dışında yeni eğitim kurumları inşa ederek kendilerine mahsus çeşitli girişimlerde bulunduğu bir dünyada, bu yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş kendi topraklarında görünmeye başlayan ve temel eğitimden yüksek eğitime varıncaya kadar çeşitli alanlarda Fransızlar, İngilizler, Amerikalılar, Avusturyalılar, Almanlar, İtalyanlar, Ruslar (özellikle Beyrut'ta) tarafından açılan, farklı bölgelerde XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayıları hızla artmaya başlayan önemli sayıda yabancı okulların, sonuçta yönettiği halklar arasında bütünleşmeyi değil ayrıştırmayı hızlandıran bir süreç yaşadığını belirtmek gerekir. Mısır'da ilk modern üniversite (el-Câmiatü'l-Mısriyye el-ehliyye) Ezher, Heidelberg ve Sorbonne'dan uyarlanarak Kral Fuad adına özenli bir

mimariyle Kahire'de 1908'de açılmış, 1925'te Mısır Devlet Üniversitesi'ne, 1952'de Kahire Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. 2005 yılı itibariyle Mısır'da on iki devlet ve son yirmi yılda açılan dokuz özel üniversite bulunmaktadır. Irak'ta açılan modern ilk yüksek öğretim kurumu Bağdat'ta 1908'de Osmanlılar tarafından kurulan Hukuk Mektebi olmuştur (Hilâlî, s. 215). Eğitim dilinin Rusça, ancak Türkçe'nin zorunlu ders olduğu Azerbaycan'daki Bakü Dârülfünunu'nda ilk ders 1919'da başlamıştır. Uzakdoğu'da da ilk modern üniversiteler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Japonya'da ilk modern yüksek eğitim kurumu 1858'de Tokyo'da açılan ve ilk dönemlerinde Batı araştırmalarında yoğunlaşan Keio Okulu (daha sonra üniversite) olmuştur. Bu ülkede ilk modern üniversite 1877'de Meiji hükümetinin kurduğu Tokyo Üniversitesi olup bunu 1897'de Kyoto, 1907'de Tohoku ve 1910'da Kyushu takip etmiştir. Çin'de ise ilk modern üniversite, geleneksel yüksek eğitim veren antik Guozijian okulunun yerine 1898'de kurulan Pekin Üniversitesi'dir. I. ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra Arap dünyasındaki üniversite sayısında yavaş yavaş bir artış yaşanmış, 1939'da on olan üniversite sayısı 1961'de yirmiye, nihayet çoğunluğu 1990'dan sonra açılmak ve türleri de genişlemek üzere 2000'lere gelindiğinde 200'ü aşmıştır. Sömürge dönemi bitimine yakın veya hemen sonrasına denk düşecek şekilde yüksek eğitimde yaşanan bu hareketlenmenin ilk dönemlerinde hükümetler, eldeki kurumları dönüştürerek veya yenilerini kurarak genellikle millî üniversite arayışı içerisine girmişlerdir. Arap dünyası, üniversite eğitiminde bir yandan zaman zaman birbirleriyle çelişen ve çatışan ideolojik ayrışmalara sahne olurken öte yandan akademik özgürlüğün arzulanan seviyede gerçekleşmemesi, siyasî ve ekonomik umutsuzluk, bazı bölgelerdeki sosyal, siyasî ve askerî istikrarsızlıklardan dolayı nitelikli ve yüksek eğitimli bireylerin başka ülkelere göç etmesi sebebiyle ciddi bir beyin göçü sorunu yaşamaktadır (Herrera, s. 414-416).

Gerek XVIII. yüzyılın sonunda mühendishâne deneyimi gerekse XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dârülfünun girişimiyle Osmanlılar, daha sonra benzeri eğitim kurumlarının takip edeceği İslâm dünyasındaki yüksek eğitimin hem kurumsallaşmasında hem içeriğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Arapça aslından alınarak Osmanlı dünyasında XIX. yüzyıl başlarında üretilen ve "aydınlanma" anlamında da kullanılan maarif kelimesinin, daha sonra eğitimle ilgili kavramlaştırmalar üzerinde etkili

olmanın yanı sıra -Maarif Nezâreti kavramı dahil-kurumsal ve yönetimsel bazı düzenlemelerin Arap dünyasında eğitim ve kültürle ilgili düzenlemeleri uzun yıllar etkilediği görülebilir. Bu durum, Osmanlılar'ın tarihe karışmasıyla birlikte Arap dünyasıyla ilişkinin kesildiği 1920'li yıllardan sonra da belli bir dönem devam etmiştir. Meselâ 1924'te gerçekleşen "tevhîd-i tedrîsat" ile Türkiye'de eğitimde birliği ve standartları belirleme teşebbüsünün çok geçmeden 1928'de Suudi Arabistan'da aynı kavram ve benzer bir anlayışla, fakat farklı çerçevede uygulandığını görmek mümkündür.

Cumhuriyet'in ilânından sonra başlatılan eğitim seferberliğiyle yüksek öğretim kurumlarının Anadolu'ya yayılmasındaki ilk adımlar Ankara'da Hukuk Mektebi (1924), Gazi Eğitim Enstitüsü (1926) ve Ziraat Enstitüsü'nün (1930) kurulmasıyla atılmıştır. Modern Türk dünya görüşü, bilgi ve hüner aktarma çerçevesinde yapılanan Cumhuriyet'in yüksek eğitim felsefesinde öncelikle, Osmanlılar'ın son aşamalarında yaşayan ünlü eğitimci-şair Tevfik Fikret'in de ısrarla üzerinde durduğu gibi, "fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" bireylerin yetiştirilmesi yer almıştır; çünkü böyle bir eğitimden sonra gelişen özgür bireyin herkesle insanî çerçevede etnik, kültürel veya dinî kimliğe bakmaksızın ilişki kurabileceği düşünülmüştür. Aslında özgürlüğe yapılan bu vurgu yeni olmayıp XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, idraki kaldırmak ne kadar imkânsızsa hürriyet fikrini imha etmenin de o derecede imkânsız olduğunu sultana anlatmaya çalışan Nâmık Kemal'in ünlü "Hürriyet Kasidesi"yle birlikte modern Türk düşünce tasavvurunda yerini almıştır. Cumhuriyet'in kuruluşu ve tevhîd-i tedrîsatın kabulünden hemen sonra müfredattan okul yapısına varıncaya kadar 1924'ten itibaren ülkedeki okulların birbiriyle tam uyum içerisinde işleyen insicamlı temel eğitim oluşturmaya yönelik girişimler Türkiye genelinde sosyal, hukukî, siyasî ve kültürel alanda gerçekleşen büyük inkılâbın bir sonucu olarak 1933'te yüksek eğitimdeki önemli bir değişimle sonuçlanmış ve İstanbul Dârülfünunu kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Hocaların yarıdan fazlasının görevine son verilerek yerlerine yenileri alınmış, özellikle Almanya'dan göç ederek Türkiye'ye gelen hocalar başta bu üniversitede olmak üzere diğer yüksek

eğitim kurumlarında istihdam edilmiştir. Üniversite, fakülte, rektör gibi kavramların ilk defa Türkçe'de kullanılmaya başlandığı 1933 reformu

ülkede çağdaş üniversitenin gerçek başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

Yüksek Mühendis Mektebi 1944'te yeniden düzenlenerek İstanbul Teknik Üniversitesi'ne dönüşmüş, Ankara'da daha önce açılan yüksek mektep, fakülte ve enstitülerin bir araya getirilmesiyle 1946'da Ankara Üniversitesi oluşturulmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya çapında önemli yapılanmaların ve gelişmelerin yaşandığı bu yılda Türkiye'de 1933'te gerçekleşen bir önceki üniversite düzenlemesi yürürlükten kaldırılarak 4936 sayılı yeni kanunla üniversitelere özerklik verilmiştir. 1955-1957 yılları arasında kurulan Ege Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi sayesinde yüksek eğitim Anadolu'da daha da yaygın hale gelmişti. 1967'de açılan Hacettepe Üniversitesi ve 1971'de kurulan Boğaziçi Üniversitesi'nden sonra 1973-1981 arasında ülkenin her bakımdan zor şartlar altında bulunmasına rağmen Diyarbakır, Eskişehir, Adana, Sivas, Malatya, Elazığ, Samsun, Konya, Bursa ve Kayseri'de on yeni üniversitenin inşa edilmesiyle yüksek eğitim ve öğretim gerçek anlamda Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Artık 2011 yılı itibariyle ülkede üniversitesiz şehir kalmamıştır. Ayrıca Türkiye'de öğrenci sayısının fazla oluşu sebebiyle öğrenciler arasında güven sorunu yaratmayacak şekilde bir sınav yapabilmek amacıyla 1964'te Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) kurulduğunu belirtmek gerekir. Bu tarihten itibaren çoktan seçmeli sorulara dayanan merkezî sınavla bazan tek, bazan iki basamaklı yapılan üniversiteye giriş sınavı dünyanın birçok ülkesine model oluşturacak seviyededir (Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi, s. 73).

1981'de çıkan Yüksek Öğretim Kanunu ile üniversiteler en kapsamlı ikinci değişimini yaşamış, yüksek eğitimin yapısı ve işleyişi önemli biçimde değiştirilmiş, yüksek öğretimi düzenleyecek üst kuruluşlar olarak Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) ve Üniversitelerarası Kurul (ÜAK) ihdas edilmiştir. 1982'de çıkarılan 41 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile ülkedeki bütün yüksek öğretim kurumları üniversitelere bağlı fakülte, yüksek okul ve enstitülere dönüştürülerek yeniden düzenlenmiştir. Halen varlığını sürdüren Yüksek Öğretim Kurulu bütün yüksek öğretimi düzenlemekte ve yüksek öğretim kurumlarının faaliyetlerine yön vermektedir.

Türkiye'de üniversite eğitimi veya yüksek öğrenim kavramı, temel

eğitimden sonra alınan dört yıllık lisans ve en az iki yıllık ön lisans programlarını da içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Yüksek eğitim, devlet ve vakıf olmak üzere 2011 yılının ilk yarısı itibariyle 165 üniversitede ve aynı zamanda üniversite dışında polis akademileri ile askerî akademilerde verilmektedir. Her üniversite çeşitli alanlarda dört yıllık fakültelerde farklı lisans programlarına sahip olmanın yanı sıra iki yıl süren ön lisans programlarıyla bazı alanlarda meslekî eğitim imkânı sunabilmektedir. Yüksek öğrenimdeki dört yıllık eğitim 500'e yakın farklı alanda 3000 civarında lisans programında gerçekleşirken ön lisans eğitimi 3300'ü aşan programlarda verilmektedir.

Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan devlet üniversitelerinin temel finans kaynağı devlettir. Bunun dışındaki gelirleri genellikle üniversitenin kendi içinde tıp hizmetleri, hasta bakımı, döner sermaye vb. faaliyetler sayesinde elde ettiği gelirler % 35'i, öğrenci katkı payları ise % 4'ü bulmaktadır. Öte yandan kamu eğitim harcamalarının gayri sâfi millî hâsılaya oranı 2008'de % 3,38 olmuştur; ancak bu oran incelendiğinde ülke gelirinin her yıl artmasına rağmen kamu eğitim harcamalarının ülke geliri içindeki payının artmadığı görülebilir. Vakıf üniversitelerinin finansal kaynakları ise kurucu vakfın katkısı, öğrenci harçları ve devlet yardımından oluşmaktadır. 2011-2012 ders yılında Açık Öğretim de dahil bütün programlarda (önlisans, lisans ve lisans üstü) yüksek öğretimde bulunan öğrencilerin % 94,7'si devlet, % 5,2'si vakıf üniversitelerinde öğrenim görmektedir. Son yıllardaki verilere göre gayri sâfi millî hâsılaya oranla yüksek eğitim dahil olmak üzere Türkiye'de kamunun eğitime ayırdığı kaynaklar OECD'nin % 5,8 olan ortalamasının oldukça altında yer almakta, öte yandan UNESCO'nun kalkınmakta olan ülkeler için önerdiği % 6 oranının neredeyse yarısına eşit bir durumda bulunmaktadır. Fakat ülkede yüksek öğretim aşamasında bulunan her öğrenci için kamunun yaptığı harcamanın diğer kademelere oranla hayli yüksek olduğu görülebilir. Yüksek öğretimde kişi başına yapılan harcama OECD'de ortaöğretimde öğrenci başına düşen harcamanın % 1,3 katını bulurken bu oran Türkiye'de % 2'yi aşabilmektedir (Eğitim İzleme Raporu 2008, s. 22-23). Yüksek eğitime daha çok yatırım yapılması, ortaöğretimde mevcut olan değişik okullar arasındaki performans farkını en azından üniversite eğitiminde kapatmaya yönelik olduğu düşünülebilir, ancak bu performans farkının eğitimde fırsat eşitliğini yok sayacak derecede % 70'lere vardığı bir ortamda -İskandinav ülkelerinde bu oran %

5’tir-ortaöğretimi bitirenlerin devam ettiği üniversiteler arasında ülke genelinde önemli performans farkları oluşturduğu bir gerçektir.

Öte yandan son araştırmalar, Arap ülkelerinin araştırma ve geliştirme projeleri için yaptıkları harcamalarda dünyadaki en düşük harcama yapan ülkeler arasında yer aldığını, bunun somut bir göstergesi olarak bilimsel ve teknolojik araştırmalarda bölgenin katkısının dünya genelinde yapılan araştırmaların sadece % 1’ini

oluşturduğunu göstermektedir (Arab Human Development, s. 65-71). Fas, Mısır, Filistin, Lübnan, Tunus başta olmak üzere Arap dünyasında nitelikli yüksek eğitim veren üniversiteler bulunmakla birlikte üniversite eğitimi ve araştırma için ayrılan malî kaynakların oldukça düşük olması, üniversite yönetiminde akademik faaliyetler alanını daraltan ve bunaltan, otoriter olduğu gibi gereksiz bürokratik kurumsal yapı ve yönetimsel anlayışla birleşince yüksek öğretim genelinde bilimsel nitelikte bazan yetersiz, bazan birbiriyle çelişkili sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak kızların eğitiminde önemli gelişmeler yaşanmaktadır. XX. yüzyılın başlarında kadınlar, yeni kurulmakta olan üniversitelerde kendilerine yer bulabilmek için mücadeleler verirken 2000’li yıllara gelindiğinde Mısır, Lübnan ve Irak başta olmak üzere genellikle erkek öğrencilerin çoğunlukta olduğu tıp fakülteleri dahil çeşitli üniversitelerin öğrencilerinin yarısını, hatta bazan yarıdan fazlasını kızlar oluşturmaktadır. Aynı zamanda uzaktan öğrenme konusunda dikkate değer gelişmeler yaşanmakta, ailevî sorumluluklar veya geleneksel kültürel tutumlar sebebiyle yüksek eğitim imkânı bulamayan kadınlar, çatışma ve savaşlar sebebiyle bir üniversite yerleşkesine güvenle ulaşamayan öğrenciler için Kudüs Açık Üniversitesi, Arap Açık Üniversitesi ve Suriye Sanal Üniversitesi gibi yüksek öğrenim kurumları, çeşitli bölüm ve programlarda uzaktan öğrenme yöntemiyle üniversite öğretimi vermektedir.

II. Dünya Savaşı’ndan sonra üniversite eğitiminde sadece Türkiye’de ve Arap dünyasında değil, Batı dünyasında da özellikle üniversitedeki öğrenim ve araştırmanın nüfuz alanlarında önemli değişimler yaşanmıştır. Daha savaş sürecinde hem Avrupa’daki (İngiltere ve Almanya) hem Amerika Birleşik Devletleri’ndeki üniversite hocaları ve öğrenciler daha önce hiç görülmediği şekliyle sosyal, siyasî ve askerî gelişmelerin bizzat merkezinde

yer almışlar, üniversitelerde bilim insanlarından oluşan araştırma grupları teşekkül ederek askerî tıp ve cerrahîden geniş ekonomik programlara, radardan atom bombasına kadar çeşitli icatlar ve çalışmalarla savaşa yön veren projelerde yönetici veya araştırma sürecinde destekleyici rolde olmuşlardır. İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akademisyenlerin bu somut becerilerinin geniş yankılar bulmasından sonra yüksek eğitim algısında ve üniversitenin toplumdaki rolü konusunda büyük değişimler meydana gelmiştir. Bilgi ve gerçeğin peşinde koşmak, insanlığın dünyayı ve evreni anlamasına yardımcı olmak ve düşünürlerin, bilim insanlarının geçmişteki eserlerini yorumlamak veya başarılarını takdir etmek mâzide kalmış; bilgi ve hakikatin kendi saygınlığı, haysiyeti peşinde olmanın yerini artık yarar veya kâr beklentisi almıştır. Akademisyenlerin de üniversite algısı ve beklentisi değişmiş, uygulamalı araştırmalarda gösterdikleri başarılardan sonra kendilerine olan güvenleri artmış ve beklentileri yükseltmiştir (The Encyclopedia of Higher Education, II, 1267).

Gerek Batı'da gerekse Doğu'da XX. yüzyıldan itibaren yüksek eğitim gittikçe kitleselleşerek küreselleşmiş, daha da uluslar arası hale gelmiş, âdeta üniversiteler bilgi endüstri merkezlerine dönüşmüştür. Başlangıçta ağırlıklı olarak din, felsefe, hukuk ve tıp alanında yüksek eğitim vermek için kurulan ilk yüksek eğitim kurumları veya üniversiteler dinî, siyasî ve ekonomik unsurların yanı sıra modern döneme gelindiğinde çağın da zorlamasıyla birlikte sadece eğitim veren bir kurumdan araştırma yapan, bilgiyi üreten ve yaygınlaştıran modern üniversitelere dönüşürken karşısında artık hızla küreselleşen dünyada yeni imkânlar, fırsatlar bulmanın yanı sıra bilinemeyen ve öngörülemeyen doğasından dolayı yeni tehditlerle de karşılaşabilmektedir. Bir yandan kendine bilgi ve gerçekliğin peşinde olma ve adaleti tesis etme gibi bir hedef tayin eden, öte yandan coğrafya ve kültür farketmeksizin kavrayış ve anlayışın inkişafının sonuçta özgürlüğün genişlemesi anlamına geldiğinin farkında olarak uğraş veren modern üniversite, öncü kuruluşlarının inşa sürecinde etkisinde kaldığı kilisenin veya kurucu vakfın yönlendirici denetiminden kurtulmuş olsa da hâlâ ideal anlamda özerklik arayışlarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 340-342; Makrîzî, Histoire des sultans mamlouks, de l'Egypte (trc. M. Quatremère), Paris 1845, I, 53-61; M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit, Wien 1880-88, s. 92; Charles Borgeaud, Historie de l'université de Genève: L'académie de Calvin 1559-1798, Genève 1900, s. 192-193; E. Gibbon, Autobiography, London 1907, s. 36-40; A. Mansbridge, The Older Universities of England: Oxford and Cambridge, New York 1923, s. 1-38; H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, London 1936, I-III; Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi (der. E. Hirş), Ankara 1950, I-II; R. Hofstadter - W. P. Metzger, The Development of Academic Freedom in the United States, New York 1955, s. 3-77; C. H. Haskins, Studies in Medieval Culture, New York 1958, s. 111, 148; a.mlf., The Rise of Universities (haz. L. S. Lewis), London 2007; Abdürrezzâk el-Hilâlî, Târîḫu't-taʿlîm fi'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî: 1638-1917, Bağdad 1959, s. 214-218; Mümtaz Turhan, Üniversite Problemi, İstanbul 1967, s. 11-27; J. A. Stoops, Philosophy and Education in Western Civilization, Danville-Illinois 1971, s. 249-283; Ali Mazaherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 159-206; Nâcî Maʻrûf, Medâris ḳable'n-Niẓâmiyye, Bağdad 1973; A. B. Cobban, The Medieval Universities: Their Development and Organization, London 1975; J. S. Brubacher - W. Rudy, Higher Education in Transition: A History of American Colleges and Universities, 1636-1976, New York 1976; Ahmed Şelebî, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1978, s. 113-136; H. Widmann, Atatürk Üniversite Reformu (trc. Aykut Kazancıgil - Serpil Bozkurt), İstanbul 1981, s. 24-58, 116-151; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981; a.mlf., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism, Edinburgh 1990; a.mlf., "Baghdad, Bologna, and Scholasticism", Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East (ed. J. W. Drijvers - A. A. MacDonald), Leiden 1995, s. 141-157; M. Abdülhamîd Îsâ, Târîḫu't-taʿlîm fi'l-Endelüs, Kahire 1982, s. 187-214; İlhan Tekeli - Selim İlkin, Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, Ankara 1993; J. le Goff, Ortaçağda Entelektüeller (trc. Mehmet

Ali Kılıçbay), İstanbul 1994, s. 91-155; a.mlf., The Birth of Europe (trc. J. Lloyd), Malden 2005, s. 99-153; K. Maag, Seminary or University?: The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620, Aldershot 1995, s. 8-34; F. Leemhuis, “From Memorising to Learning”, Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East (ed. J. W. Drijvers - A. A. MacDonald),

Leiden 1995, s. 91-102; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 23-94; a.mlf., “Savaş Eğitiminde Okullaşma (1775-1807)”, XVIII. Yüzyıl Başından XX. Yüzyıla Kadar Türk Denizcilik Tarihi (ed. Zeki Arıkan - Lütfü Sancar), İstanbul 2009, II, 269-283; Üniversitelerin Temel Sorunları, Çağdaş Eğitim-Çağdaş Üniversite, Üniversitelerimizin Gelişmişlik Durumu, Ankara 1996; H. Hugonnard-Roche, “The Influence of Arabic Astronomy in the Medieval West”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, I, 284-305; ayrıca bk. editörün önsözü, I, s. IX-XIV; Nûrullah Kisâî, Medâris-i Niẓâmiyye ve Teʾs̱îrât-i ʿİmî ve İctimâʿî-yi ân, Tahran 1374; O. Pedersen, The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe (trc. R. North), Cambridge 1997; Murat Çizakça, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present, İstanbul 2000, s. 8-14; D. Vincent, The Rise of Mass Literacy: Reading and Writing in Modern Europe, Oxford 2000, s. 1-26; Chambers Dictionary of Etymology (ed. R. K. Barnhart), New York 2001, s. 1186; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma (haz. Ahmet Kuyaş), İstanbul 2002, s. 429-472; Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations (United Nations Development Program [UNDP]), New York 2002, s. 65-71; S̱eḳāfetü’t-taʿlîm fî Mıṣr (nşr. Linda Herrera), Kahire 2003; A History of the University in Europe (ed. W. Rüegg - H. de Ridder-Symoens), Cambridge 2003-2004, I-III; J. M. Hobson, The Eastern Origins of Western Civilization, Cambridge 2004, s. 29-49, 173-183; R. D. Anderson, European Universities from the Enlightenment to 1914, Oxford 2004, s. 51-65; Türk Yükseköğretimi’nin Bugünkü Durumu, Ankara 2005 (http:// www.yok.gov.tr/index.php?option=com_docman& task=cat_view&gid=178) Erişim Tarihi: 7 Haziran 2011; Türkiye’nin Yükseköğretim Stratejisi, Ankara 2007; F. Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,

Leiden 2007; H. Perkin, “History of Universities”, International Handbook of Higher Education (ed. James J. F. Forest - Philip G. Altbach), Springer 2007, s. 159-205; L. Herrera, “Higher Education in the Arab World”, a.e., s. 409-421; G. Saliba, Islamic Science and the Making of European Renaissance, Cambridge 2007, s. 193-233; M. V. Fontana, “Islamic Influence on the Production of Ceramics in Venice and Padua”, Venice and the Islamic World, 828-1797, New Haven 2007, s. 280-293; Global Education Digest 2008 (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO]), Montreal 2008, s. 257-261; T. E. Huff, Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası, Çin ve Batı (trc. İnan Kalaycıoğlu v.dğr.), Ankara 2008, s. 208-279; J. E. de Kay, 1831-1832 Türkiye’sinden Görünümler (trc. Serpil Atamaz Hazar), Ankara 2009, s. 106-113; Eğitim İzleme Raporu 2008 (haz. Eğitim Reformu Girişimi), İstanbul 2009, s. 20-27; Emre Dölen, “Cumhuriyetin Onuncu Yılında Kurulmuş Olan İstanbul Üniversitesi ile Yüksek Ziraat Enstitüsü’nün Kuruluşlarının ve Akademik Yapılarının Karşılaştırılması”, Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti’nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslararası Kongresi (haz. Zeynep Rona), İstanbul 1999, I, 235-249; a.mlf., Türkiye Üniversite Tarihi, İstanbul 2010, I-V; Ekmeleddin İhsanoğlu, Dârülfünûn: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı (haz. Hümeyra Zerdeci), İstanbul 2010, I-II; Seyfi Kenan, “III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar”, Nizâm-ı Kadîm’den Nizâm-ı Cedîd’e III. Selim ve Dönemi-Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order (ed. Seyfi Kenan), İstanbul 2010, s. 129-163; Heath W. Lowry - İsmail E. Erünsal, Remembering One’s Roots: Mehmed Ali Paşa of Egypt’s Links to the Macedonian Town of Kavala: Architectural Monuments, Inscriptions & Documents, İstanbul 2011, s. 11-16, 75-81, 95-100; L. Stone, “The Educational Revolution in England, 1560-1640”, The Past and Present Society, sy. 28, Oxford 1964, s. 41-80; Hasan Hüseyinzâde Şâneçî, “Tercüme-i Mütûn-i ʿİlmî Müselmânân der Avrûbâ”, Faṣlnâme-i Târîḫ-i İslâm, sy. 8, Kum 1380, s. 71-98; M. M. Gaudiosi, “The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College”, University of Pennsylvania Law Review, CXXXVI/4, Philadelphia 1988, s. 1231-1261; Harun Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, VI/10, İstanbul 2001, s. 1-88; J. Pedersen - [G. Makdisi], “Madrasa”, EI^2 (İng.), V, 1123-1134; W. Frijhoff, “Universities: 1500-1900”, The Encyclopedia of Higher

Education, Oxford 1992, II, 1251-1259; E. Shills, “Universities: Since 1900”, a.e., II, 1259-1275.

Seyfi Kenan

ÜNS

(الأنس)

Kulun Allah ile ülfet etmesi halini ifade eden bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "alışkanlık, yakınlık, samimi olma, nazlanma" gibi anlamlara gelen üns (ünsiyyet) kelimesi, tasavvuf literatüründe çoğunlukla Allah'ın cemal tecellilerine mazhar olan sûfînin kalbinde bu ilâhî tecellileri müşahede etmesi ve Hak ile huzurda bulunma halini ifade etmek üzere kullanılır. Ünsiyet kazanmaya, yakınlık kurmuya istînâs denir. Hakk'ın celâl tecellileri karşısında kulun varlığının silinmesi heybet terimiyle ifade edilir ki üns halinin zıddıdır.

Ünsü şevk ile itminan halleri arasına yerleştiren Serrâc'a göre Allah ile ünsiyet Allah'a güvenmek, O'nunla sükûnete ermek ve sadece O'ndan yardım ummaktır. Üns hali üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi kulun günahlardan uzaklaşıp Allah'a ibadet etmeye ünsiyet duymasıdır. Bu hal gafletten kurtulanlara aittir. Kul ibadet ve itaatle Allah'la ünsiyet eder ve O'nunla sükûnete kavuşur. İkincisi, kulun Allah ile ünsiyeti sonucu kalbini Hakk'ın dışında meşgul eden her türlü şeyden kurtulmasıdır. Zünnûn el-Mısrî'ye, "Allah ile ünsiyetin alâmeti nedir?" diye sorulduğunda, "Allah seni halk ile ünsiyet ettiriyorsa kendisiyle ünsiyetten uzaklaştırıyor demektir" şeklinde verdiği cevap ünsün bu kısmına dairdir. Üçüncüsü üns halinin görülmez olmasıdır. Bu ünsün en üst derecesidir. Bu halle birlikte sâlikte Hakk'a tâzim, kurb (yakınlaşma) ve heybet halleri ortaya çıkar. Bu mertebedeki ünsiyet kul tarafından kazanılmış bir hal değil Hakk'ın kula bir ihsanıdır. Serrâc'a göre bu hali kalbin Hakk'ın karşısında itminan hali takip eder.

Tasavvuf kaynaklarında üns terimi, "Allah'tan son derece korkmak ve hürmetkâr davranmak, azameti karşısında dehşete kapılmak, kendini kaybetmek" anlamına gelen heybet haliyle birlikte ele alınır. Heybet "sâlikin kalbinin daralması" mânasındaki kabz halinden, üns ise "kalbin genişlemesi ve inşirah bulması" anlamındaki bast halinden daha üstündür.

Kabz Allah'tan korkmanın (havf), bast Allah'a ümit beslemenin (recâ) neticesinde kulun varlığına sirayet eden hallerdir. Diğer bir ifadeyle Allah korkusu sâlikin kalbinde giderek kuvvetlenince evvelâ kabz, sonra heybet; recâ hali giderek kuvvetlendiğinde önce bast, sonra üns ve naz adını alır. Dolayısıyla heybet ve üns halleri kâmil insanlar içindir. Kuşeyrî'ye göre heybet sahibi olan her sâlik aynı zamanda gaybet halindedir. Gaybetin uzunluğu ve kısalığına göre heybet sahibinin durumunda değişiklikler görülebilir. Üns sahibi her sâlik sahv ehlidir; yani Hak ile ünsiyet etmek sâliki gaybet halinden çıkarıp kendine döndürür. Buna göre heybet sekr, üns sahv halleriyle de irtibatlıdır. Ünsün en aşağı derecesi sâlikin kızgın ateşler içine atılsa bile halinin bozulmaması ve kederin hissedilmemesidir. Kuşeyrî'ye göre heybet ve üns halleri, diğer haller gibi "kulun mâneviyatının değişmesi" (telvîn) anlamını taşıdığından hakikat ve temkin ehli katında bir eksikliktir. Bu eksikliğin giderilmesi vecdin ileri bir aşaması olan vücûd yani Hakk'ı bulma mertebesinde tamamlanır (Risâle, s. 187-188). Hakk'ı bulmak ise ancak bu dünya hayatında gerçekleşirse âhirette netice verir.

Kelâbâzî ünsü daha çok samimi olma hallerini içeren rivayetlerle açıklar ve Zünnûn el-Mısrî'nin, "Üns sevgilisinin yanında sevenin şen şakrak olmasıdır" sözünü aktarır. Hz. İbrâhim'in, "Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!" (el-Bakara 2/ 260), Hz. Mûsâ'nın, "Rabbim, kendini bana göster, sana bakayım!" (el-A'râf 7/143) şeklindeki niyazları Hak ile olan yakınlık ve samimiyetin neticesinde meydana gelen taleplerdir. Buna göre heybet Allah'tan korkmanın ve O'na karşı hayâ duymanın, üns ise Allah'ı sevmenin ve yakınlığın ileri dereceleridir (Taarruf, s. 157-158). Ünsün ileri derecelerinde ise kuldan Allah'a yönelik nazlanmalar ortaya çıkabilir. Hücvîrî'ye göre Allah'ın celâl tecellileri karşısında kulun kalbinin meşakkat ve yorgunluk üzere bulunması heybet, cemal tecellileriyle neşe ve sürur içinde olması üns halidir. Celâl tecellisinde Hakk'ın sıfatlarının tenzihi söz konusu olduğundan sâlikin kalbi üzerinde heybetin hâkimiyeti güçlü olur. Heybet halindeki bir kalp ise ünsten kaçar.

İlk dönem sûfîlerinin Allah ile ünsiyetin mümkün olup olmaması konusunda iki farklı yaklaşımları vardır. Ünsün imkânsızlığını savunanlara göre kulun Allah ile, Allah'ın da halk ile ünsü mümkün değildir. Üns Allah ile değil ancak Allah'ı zikretmeye yönelik olabilir. Çünkü zikretmek kulun

bir niteliğidir. Bu görüş sahipleri yalnız heybet halinin mümkün, hatta zorunlu olduğunu ileri sürerler. Onlara göre Hakk'ı müşahede etmekten meydana gelen heybet bir azamet halidir; azamet ise Hakk'ın sıfatıdır (azîm). Hakk'ın diğer celâl sıfatları gibi azamet sıfatı tecelli edince kul nefsinden fâni olarak Hak'ta bâki olur. Bu da heybet halinin mümkün olduğuna delâlet eder. Üns halinin mümkün olduğunu savunanlar ise muhabbette, dolayısıyla ünste aynı cinsten olmanın imkânsızlığını, ünsün farklı varlıkları mutlak anlamda gerektireceğini, kulun Hakk'a yönelik vuslatı ile Hakk'ın kula yönelik rahmetinin ünsiyetle neticeleneceğini, heybetin ise azap, hicran ve cezaya yakın bir şey olduğunu, Hakk'ın rahmetinin azabını geçtiğini, dolayısıyla üns halinin heybetten üstün olması gerektiğini söylerler. Hak ile kulları arasındaki ünsiyet halinin imkânına, "Kullarım benden sana soracak olurlarsa de ki ben onlara yakınım" (el-Bakara 2/186); "Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kāf 50/ 16) meâlindeki âyetler ünsü savunanların delillerindendir. Hücvîrî her iki sûfî taifesinin görüşlerinde isabet ettiğini, heybeti üstün tutanların celâl tecellisiyle fenâ, ünsü üstün tutanların ise cemal tecellisi ile bekā hallerini yaşadıklarını söyler. Hücvîrî'nin değerlendirmesine göre birinciler tenzihe, ikinciler teşbihe vurgu yapmaktadır (Keşfü'l-mahcûb, s. 526-527).

Gazzâlî üns halini "Allah'ın cemalini müşahede etmekle kalbin ferahlanıp sevinmesi" şeklinde tanımlar. Bu haliyle üns bilinmeyene yönelik şevk ve iştiyaktan üstündür. Üns hali kendisine galebe çalan kimsenin tek arzusu halvet ve yalnızlıktır. Nitekim dağdan indiği vakit İbrâhim b. Edhem'e, "Nereden geliyorsun?" diye sorulduğunda, "Allah ile ünsiyetten geliyorum" diye cevap vermiştir. Gazzâlî bazı kelâmcıların teşbihe delâlet eder korkusuyla üns, şevk ve muhabbet gibi halleri inkâr ettiklerini, onların basîretle idrak edilen güzellerin göz ile görülenlerden daha sevimli olduğunu bilemediklerini, dinin kabuğunu geçip özüne eremediklerini söyleyerek onları eleştirir (İhyâu ulûmi'd-dîn, IV, 611).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ilk dönem sûfîlerinin heybet-üns hakkındaki bazı görüşlerini kendi mertebelerinden söylenen sözlerden ibaret görür, her iki halin de aynı zamanda bir varlık durumuna işaret ettiğini ileri sürer. Ona göre heybet, Hakk'ın cemaline ait celâlin kalbe tecelli ettiğinde kalbin bulduğu bir büyüklük ve azamettir; ilâhî mertebeye ait bir zâtî nitelik değildir. Dolayısıyla heybet hali celâl tecellisi değil cemaldeki celâl

tecellisinin sonucunda yaşanan bir haldir. Bu tecelli aşırı olursa sâlikin hali ve niteliği ortadan kalkmakla birlikte varlığı bâki kalır. Nitekim Mûsâ kıssasında geçtiği üzere Hak dağa tecelli ettiğinde dağı parçalayıp onun heybetini yok etmiş, fakat varlığı devam etmiştir. Hz. Mûsâ bu tecelliden ötürü heybet haline girmiş, kendini kaybetmiş (gaybet), bayılıp düşmüştür. İbnü'l-Arabî, "keşf veya perde üzerinden kulun kalbinde meydana gelen rahatlama" anlamındaki üns halinin cemal tecellisinden kaynaklandığını savunan sûfîlerin müşahedelerinin doğru olmakla birlikte müşahedeye dair bilgilerinde yanılgıya düştüklerini söyler. O, bu sûfîlerin Allah ile veya kendi halleriyle ünsiyette bulunduklarını temyiz edemedikleri ileri sürer. Allah ile ünsiyet bir defa gerçekleşirse bu hal diğer bütün hallerde devam eder. Eğer devam etmiyorsa bu kulun Allah ile değil kendi haliyle ünsiyetidir. "Yalnızken Allah ile ünsiyet edip toplulukta onu yitiren kimse Allah ile değil yalnızlıkla ünsiyet etmiştir" sözü İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesine işaret eder.

İbnü'l-Arabî, Hak-halk arasındaki ontolojik münasebet çerçevesinde Allah ile ünsiyetin hem mümkün hem de mümkün olmadığını paradoksal bir şekilde ortaya koyar. Allah ile ünsiyetin imkânsızlığı Allah isminin özellikleriyle alâkalıdır. Allah'ın bütün isimlerini kendisinde barındıran ve onları kuşatan (câmiu'l-esmâ) Allah ismi âlemi sevdiğinden dolayı O'nun zuhur sebebi olmakla birlikte aynı zamanda âlemden münezzehtir. Allah'ın zuhuru isimleri vasıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla Allah isminde bulunan isimler vasıtasıyla âlemle ünsiyet sağlanırken, Allah ismi bu ünsiyetten müstağni kalmaktadır. Bu bakış açısına göre Allah ile ünsiyet imkânsız hale gelmektedir. Öte yandan "alâmet" kökünden gelen âlem Allah ile münasebeti sağlayan vasıtadır. Âlem varsa ünsiyet de var demektir. Buna göre bütün âlem ve âlemdeki varlıklar farkında olmasalar veya başka şeylerle ünsiyet halinde bulunduklarını zannetseler bile Allah ile ünsiyet içindedirler. Allah ile ünsiyet bir sûret üzerinden gerçekleşir. Allah'ı bilen ârifler ünsiyetin ancak bu sûret vasıtasıyla yani kendileriyle gerçekleştiğini bilirler. Bu sebeple onlarda, "sâlikin Allah'tan gayri her şeyden sıkılması ve O'nunla üns halini sürdürmesi için yalnız kalmayı tercih etmesi" anlamına gelen vahşet gerçekleşmez. Ârif olmayanlar ünsiyetin Allah'tan başkasıyla yapıldığını sanırlar; dolayısıyla kendileriyle baş başa kaldıklarında vahşet haline intikal ederler. Vahşet halinde de yine kendilerinden kaçarlar. Bunların eksikliği âlemdeki her sûrette Hakk'ı müşahede edememeleri,

O’nunla ünsiyet kuramamalarıdır. Allah-âlem-insan arasında karşılıklı ilişkiyi kabul eden kimse Allah ile ünsiyet edebileceğini, bunun aksini ileri sürenler ise Allah ile ünsiyetin ve Allah’tan kaçmanın imkânsızlığını savunurlar. İbnü’l-Arabî’ye göre her iki görüşü savunanlar da kendi zevk ve meşreplerine, bulundukları mertebeye göre konuşmaktadır ve kendi mertebelerinde haklıdır (Fütûhât-ı Mekkiyye, IX, 360-364).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 62-63; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 157-158; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 187-188; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 526-527; Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 109, 278; Gazzâlî, İhyâu ulûmi’d-dîn (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1975, IV, 611; İbnü’l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 360-364; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 236-237.

Semih Ceyhan

ÜNVER, Ahmet Süheyl

(1898-1986)

Türk tıp tarihçisi, hekim, ressam ve tezhipçi.

17 Şubat 1898'de İstanbul Haseki'de dünyaya geldi. Babası, II. Abdülhamid dönemi Posta ve Telgraf Nezâreti İstanbul Muhâberât-ı Umûmiyye müdürü Tırnovalı Mustafa Enver Bey, annesi XIX. yüzyılın ünlü hattatlarından Mehmed Şevki Efendi'nin kızı Safiye Rukiye Hanım'dır. İlk ve orta öğreniminden sonra 1915'te girdiği Mektebi Tıbbiyye'yi 1920'de bitirdi. Hekimlik ihtisasına 1921-1923 yılları arasında Yenibahçe'de Gureba Hastahanesi'nde cildiye kliniğinde başladı. Ancak dahiliyeyi istediğinden Haseki Hastahanesi'nin dahiliye kısmına geçti. Burada Âkil Muhtar Bey'in (Özden) asistanı oldu. Aile ocağında dedesi hattat Mehmed Şevki Efendi'nin konağında ateşlenen sanatçı yanını tıp tahsili sırasında geliştirme imkânına Medresetü'l-hattâtîn'de kavuştu. 1916-1923 yıllarında bu sanat yuvasında dönemin ünlü hattatları ile tezhip ve ebru ustalarını tanıdı. Yeniköylü Nûri Bey'den (Urunay) tezhip, Necmeddin Efendi'den (Okyay) ebru dersleri aldı. Eniştesi hattat Hasan Rızâ Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşketti. 1923'te Medresetü'l-hattâtîn'den tezhip ve ebru icâzetnâmesi aldı. Yine aynı yıllarda ressam Üsküdarlı Hoca Ali Rıza Bey'in talebeleri arasına girdi. Bu hocasından karakalem ve sulu boya resim yapmayı öğrendi. Onunla birlikte İstanbul'un tarihî köşelerinin resimlerini yaptılar. Bu arada hekimlik ihtisası ile sanat çalışmaları sürerken dönemin mutasavvıflarından Abdülaziz Mecdi Efendi'nin (Tolun) sohbetlerine katıldı. 1927'de hocası Âkil Muhtar'ın desteğiyle Fransa'ya gitti. Paris'te Pitié Hastahanesi'nde Marcel Labbé'nin yanında "asistan etranger" oldu ve hekimlik ihtisasını tamamladı. Paris günlerinde hekimlik çalışmaları yanında Bibliothèque Nationale'de Şark Yazmaları Bölümü'nde bulunan eserlerdeki tezhip ve minyatürlerden Türk süslemesinin nâdide örneklerini istinsah etti. Ayrıca Türk-İslâm tıbbına ait yazma kitaplar üzerine çalıştı. 1929'da Türkiye'ye döndü. Bu arada üç aylığına Avusturya'ya gitti. Viyana kütüphanelerindeki yazma eserleri inceledi, müzelerdeki Türk eserlerini tesbit etti. 1930'da İstanbul

Dârülfünunu Tıp Fakültesi'nde akademik hayata geçti; Emrâz-ı Dâhiliyye Kürsüsü'nde tedavi ve farmakodinami müderris muavini oldu. 1933'te gerçekleşen üniversite reformu esnasında Tıp Tarihi Enstitüsü'nü kurdu. Bu enstitü bünyesinde özellikle Türk-İslâm tıp tarihi araştırmalarına yönelik ilmî makalelerin yayımlandığı Türk Tıp Tarihi Arkivi dergisini çıkardı; Türk-İslâm tıbbına ilişkin temel kaynaklarının tercüme faaliyetini başlattı. 1939'da profesörlüğe, 1954'te ordinaryüslüğe yükseltildi. 1958-1959 yıllarında Amerika'da misafir profesör olarak bulundu. 1967 yılına kadar Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü'nün başkanlığını yaptı, tıp tarihi ve deontoloji dersleri verdi. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ne geçti, burada ikinci bir tıp tarihi ve deontoloji kürsüsü kurdu. Tıp tarihi dersleri yanında Türk süslemesi seminerlerini yürüttü. Çeşitli ülkelerde düzenlenen tıp tarihi kongrelerine katıldı, tebliğler sundu. 1973'te emekliye ayrıldı. Emeklilik günlerinde çalışmalarını kesintiye uğratmadan sürdürdü; Tıp Tarihi Enstitüsü'ndeki tezhip derslerine ölümüne kadar devam etti. 14 Şubat 1986'da İstanbul'da vefat etti. Kabri Edirnekapı'da Sakızağacı Mezarlığı'ndadır.

Gıpta edilecek bir çalışma azmiyle engin bir araştırma ufkuna sahip olan Ahmet Süheyl Ünver'in İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi bünyesinde yaptığı tıbbî yayınlarında ağırlık Türk tıp tarihi üzerinedir. 1936 yılına kadar gerçekleştirdiği tıbbî neşriyatı dâhilî tabâbet konularına aittir. Ancak 1933 sonrasında Türk tıp tarihine yönelmiştir. Bu alandaki yayımları iki grupta toplanabilir. İlk grupta ünlü hekimlerin, İbn Sînâ, Sabuncuoğlu Şerefeddin, Hacı Paşa, Hekimbaşı Sâlih b. Nasrullah Efendi gibi şahsiyetlerin hayat hikâyeleri ve tabâbete katkıları incelenmiştir. Bilhassa onun son devir hekimleri için Âkil Muhtar Özden'den Esad Raşid Tuksavul'a kadar yazdıkları toplanacak olursa ortaya İbnüleminvâri "Son Asır Türk Hekimleri" başlıklı bir kitap çıkar. İkinci grupta tıbbî kurumlarla ilgili yazıları yer almaktadır. Bir Türk tıp tarihinin yazılamamış olması, Süheyl Ünver'i hekimlik öğretiminin yapıldığı kurumların tarihçesine ve eğitim biçimlerine dair özgün monografiler yazmaya yöneltmiştir. Yaptığı araştırmalardan sadece Selçuklu dönemi tıp tarihi kitap haline gelmiştir. Aynı zamanda bilim ve sanat tarihi üzerine yoğunlaşmış, bilim tarihine dair araştırmalarında önce İstanbul, ardından Anadolu ve Avrupa kütüphanelerinde bulunan yazma eserler üzerinde çalışmıştır. Ünlü astronom Mehmet Fatin Gökmen'in Ünver üzerinde önemli bir etkisi vardır.

Bir bilim tarihçisi olarak Selçuklu-Osmanlı alanında tecrübî ilimlerin gelişimini incelemiştir. Bu alanda dikkate değer eserleri Ali Kuşçi ve İstanbul Rasathanesi'dir. Bu arada başta İstanbul olmak üzere gezdiği her şehir için seyahat defterleri hazırlamış, bu defterleri şahsî intibaları, notlar ve gazete kesikleri, fotoğraflar, karakalem ve sulu boya

resimleriyle zenginleştirmiştir. El yazması defterlerinde Evliya Çelebi ile Kâtib Çelebi'yi birleştirdiği, onlarda olmayan görsel malzemeyi defterlerine taşıdığı görülmektedir. Süheyl Ünver'in hazırladığı defterlerden sadece Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfettiklerinin sayısı 1150'dir. Bugüne kadar bu defterlerden yirmi kadarının tıpkıbasımı gerçekleştirilmiştir. Ayrıca konu başlıkları ve kişi adlarına göre düzenlediği defter ve dosyalardan oluşan zengin bir arşiv hazırlamıştır. Arşivinin bilim tarihiyle ilgili kısımlarını İstanbul'da Kandilli Rasathânesi'ne, tarihle alâkalı 400 kadar dosyadan müteşekkil arşiviyle sulu boya resimlerini Ankara'da Türk Tarih Kurumu'na, şahsî kütüphanesi yanında tıp tarihiyle ilgili dosya ve defterlerini İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü'ne bağışlamıştır. Bunların dışında kızı Gülbün Mesara'da tamamlanmış defterler, dosyalar, tezhip, minyatür, katı' örnekleri, sulu boya resimlerle tomarlar halinde tasnif edilmemiş zengin bir arşiv daha vardır.

Ünver'in sanata açık cephesi iki damar içerisinde mütalaa edilebilir. Önce bir sanat tarihçisi sıfatıyla Türk süslemesinin her dalı için özgün araştırmalar yapmıştır. Müzehhiplerden Baba Nakkaş, Kara Memi; minyatür ustalarından Ressam Levnî, Ressam Nakşî; hattatlardan Ahmed Karahisârî ve Mehmed Refî Efendi'ye dair neşriyatı bu cümledendir. İkinci olarak Ünver fıtrî istıdadının itici gücüyle zevkiselim sahibi bir sanatkârdır; usta bir müzehhip, ressam ve şairdir. Hem bu sanat dallarının Osmanlı'dan gelen çizgilerinin Cumhuriyet Türkiyesi'nde devamına yardımcı olmuş, hem de Cumhuriyet'e intikal etmeden tıkanmış bazı sanat dallarının ihyasını gerçekleştirmiştir. 1940'lara doğru önce Güzel Sanatlar Akademisi'nde başlattığı, daha sonra Topkapı Sarayı Nakışhânesi'nde ve İstanbul Üniversitesi bünyesinde devam ettirdiği Türk süslemesi kurslarında öğrenciler yetiştirmiştir. Bir kültür tarihçisi olarak bilhassa Türkiye'de tıbbî folklorun kurucusu, araştırmacısı ve uygulayıcısıdır. Fâtih Sultan Mehmed dönemi İstanbul'undan başlamak üzere Selçuklu-Osmanlı Türk coğrafyasının tarihî her köşe taşı, mezarlık, cami, mescid, namazgâh,

hamam, çeşme, sebil, konak, ev, bütün bunlar Ünver'in üzerine eğildiği araştırma konularıdır. Osmanlı asırlarına damgasını vuran tasavvufî akımlarla bunların temsilcileri, tekke âdâb ve erkânı yanında dergâhlarda kullanılan eşyalar üzerine sosyal tarihimizin karanlıklar içinde kalmış köşelerine de yayınlarıyla ışık tutmuştur. Aklıselimin rehberliğinde ilmî çalışmalarını sürdürürken aynı zamanda kalp cephesini de tezyin etmiştir. Abdülaziz Mecdi Efendi'den aldığı ışıkla tasavvuf terbiyesine yönelmiştir. Onun bu vadideki gayretini gösterir izleri coşku dolu şiirlerinde, bu kültürünün yansımalarını tezhip, minyatür ve sulu boya resimlerinde görmek mümkündür.

Ünver'in düşünce dünyasında ve aksiyonda İstanbul'a özel bir önem atfettiği görülmektedir. Hazırladığı defterlerden onlarcası, makale ve gazete yazılarının yüzlercesi İstanbul'a aittir. Sadece kitap ve risâlelerden oluşan İstanbul yazıları beş cilt halinde İstanbul Risâleleri adıyla yayımlanmıştır. Bilhassa günümüzde her biri belgesel değerinde sulu boya resimleriyle İstanbul'da yok edilmiş tarihî mekânların varlığından insanları haberdar etmiştir. Bu sulu boya resimlerden 240 tanesi üç nefis albüm halinde A. Süheyl Ünver'in İstanbul'u, Sevdiğim İstanbul, İstanbul'dan Bir Demet başlıkları altında İstanbul Belediyesi tarafından neşredilmiştir. İstanbul'un önemini Ünver şu sözlerle dile getirmektedir: "İstanbul bütün Türk tarihinin, Türk coğrafyasının bir terkibi, bir hulâsası ve bir tecellisi olmuştur." Türk kültür bereketinin bu topraklardaki bekāsına sönmeyen bir imanla bağlı, bu imanla eserler vermiş olan Ünver müktesebatının aydınlığında müstesna bir terkiptir. Aklıselim, kalbiselim ve zevkiselim damarlarını başarıyla bir terkibe dönüştürmesi tasavvuf neşvesinden kaynaklanmaktadır. Gönlünü aklıyla birleştirmesi en belirgin çizgilerini tasavvufî şiirlerinde, tezhip, minyatür ve sulu boya resimleriyle dışarıya aksettirirken bilim ve sanat eserlerine taşıdığı gönül ve akıl birlikteliğini de İstanbul efendiliğiyle temsil etmiştir.

Eserleri. Ahmet Süheyl Ünver altmış yılı aşan telif hayatı boyunca başta tıp olmak üzere çoğu bilim, kültür ve sanat tarihine dair 2000'e yakın kitap, makale, tebliğ, ansiklopedi maddesi, gazete yazısı kaleme almıştır. Osman Nuri Ergin (I-II, İstanbul 1941-1952), Gönül Özdemir (1970, 1972), Aykut Kazancıgil ve Vural Solok (1973, 1981), Cevat Yalın (1985) Ünver'in bibliyografyası üzerine çalışmış, son olarak Gülbün Mesara, Aykut

Kazancıgil ve A. Güner Sayar etraflı bir araştırma gerçekleştirerek Ünver'e ait 1886 neşir tesbit etmiştir (bk. bibl.). Ayrıca tarz-ı kadîm üzerine tasavvufî neşve ile yazdığı şiirleri toplanacak olursa ortaya bir "Dîvançe-i Süheylî" çıkacaktır. Süheyl Ünver'in belli başlı eserleri şunlardır: Uygurlarda Tababet: VIII-XIV. Asırlar (İstanbul 1936); Tıb Tarihi: Tarihten Evvelki Zamanlardan İslâm Tababetine Kadar (İstanbul 1938, I. cilt; müellif daha sonra bu eserin özetiyle birlikte İslâm sonrası dönemi de yazmıştır: Tıb Tarihi: Tarihten Evvelki Zamanlardan İslâm Tababetine ve İslâm Tababetinden XX. Asra Kadar, İstanbul 1943, I. ciltte 1-2. kısımlar); Selçuk Tababeti: XI-XIV. Asırlar (Ankara 1940); Umumi Tıb Tarihi: Bazı Resimler ve Vesikalar (İstanbul 1943); İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Albümü (İstanbul 1945); Fatih'in Oğlu Bayezid'in Su Yolu Haritası Dolayısıyla 140 Sene Önceki İstanbul (İstanbul 1945); Bursa'da Fâtih'in Oğulları Mustafa ve Sultan Cem ve Türbeleri (Bursa 1946, Mehmet Zeki Pakalın ile birlikte); İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı (İstanbul 1946); İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları (İstanbul 1947); Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşçi: Hayatı ve Eserleri

(İstanbul 1948); Türkiye'de Çiçek Aşısı ve Tarihi (İstanbul 1948); Ressam Levnî: Hayatı ve Eserleri (Ankara 1949; İstanbul 1951); Hekimbaşı ve Hattat Kâtipzâde Mehmed Refi Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1950); Fatih Devri Yemekleri (İstanbul 1952); Türk Yazı Çeşitleri ve Faideli Bazı Bilgiler (İstanbul 1953); İstanbul'da Sahabe Kabirleri (İstanbul 1953); Hekim Konyalı Hacı Paşa: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1953); İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar (İstanbul 1955); Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları (İstanbul 1958); Geçmiş Yüzyıllarda Kıyafet Resimlerimiz (Ankara 1958); Hattat Ali Bin Hilâl: Hayatı ve Yazıları (İstanbul 1958, Ar. trc. Muhammed Behcet el-Eserî - Azîz Sâmî, el-Ḫaṭṭâṭü'l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl el-meşhûr bi'bni'l-Bevvâb, Bağdat 1377/1958); Türk Farmakoloji Tarihi: Tenzu Kursları (İstanbul 1960); Tıp Tarihimiz Yıllığı I (İstanbul 1966); Tarihte Ebeler ve Doğum Tarihimiz (İstanbul 1967); İstanbul Rasathanesi (Ankara 1969, 1985); Türk Eczacılık Tarihine Bir Nazar (İzmir 1971); Kırk Ambar (Ankara 1972); İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar (Ankara 1976); Türk Oyma Sanatı Katı (Ankara 1980, nşr. Gülbün Mesara, Ankara 1991); Yahya Kemal'in Dünyası (İstanbul 1980); Tıp Tarihimiz Yıllığı II (İstanbul 1983);

İstanbul Risaleleri (haz. İsmail Kara, I-V, İstanbul 1995-1996; İstanbul Belediyesi tarafından yayımlanan bu eserde Süheyl Ünver'in daha önce çıkan İstanbul'la ilgili yirmi dokuz yazısı bir araya getirilmiştir); Fatih'in Defteri (haz. İsmail Kara - Salih Pulcu, İstanbul 1996); Sevdiğim İstanbul (haz. İsmail Kara, İstanbul 1996, İstanbul'u konu alan sulu boya resim albümü); A. Süheyl Ünver'in İstanbul'u (haz. İsmail Kara, İstanbul 1997, Ünver'in İstanbul'la ilgili karakalem ve sulu boya resimlerini toplayan albüm); Bir Ramazan Binbir İstanbul (haz. İsmail Kara, İstanbul 1997); The Turkish Rose (İstanbul 1999, Gülbün Mesara ile birlikte); Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in Defterlerinde Sivas ve Divriği (haz. Mine Esiner Özen, baskı yeri yok, 2004 [İstanbul]); Güzelimname İbrahimağa Mahallesi (ed. İsmail Kara, baskı yeri yok, 2006 [İstanbul]); Süheyl Ünver'in Konya Defterleri (haz. Gülbün Mesara - Mine Esiner Özen, İstanbul 2006); Türk Süsleme Sanatçıları Müzehhipler (haz. Gülbün Mesara - Aykut Kazancıgil, I, İstanbul 2007); Türk Süsleme Sanatları (haz. Gülbün Mesara - Aykut Kazancıgil, II, İstanbul 2010); Göklere Yazı Yazma Sanatı Mahya (yönetmen Ömer Faruk Şerifoğlu; metinler İsmail Kara v.dğr.; çev. Güney Ongun, İstanbul 2010); Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in Defter ve Dosyalarında Kocaeli-İzmit-Gebze (haz. Ahmed Nezih Galitekin, Kocaeli 2010); Süheyl Ünver'in Bursa Defterleri (haz. Gülbün Mesara - Mine Esiner Özen, Bursa 2010). A. Süheyl Ünverin bazı neşirleri de vardır: Nizâmî-i Arûzî, Tıp İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti (İstanbul 1936, Çehâr Maḳāle'nin dördüncü makalesinin Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan Türkçe tercümesi ve Ünver'in değerlendirmelerini içermektedir); Sabuncuoğlu Şerefeddin, Kitabü'l-Cerrahiyei İlhâniye (İstanbul 1939); Rifat Osman, Edirne Sarayı (Ankara 1957); Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Mevlâna'dan Hatıralar: Sevâkıb-ı Menâkıb (trc. Mesnevihan Mahmud Dede, İstanbul 1973); Rifat Osman, Dr. Rıfat Osman'a Göre Edirne Evleri ve Konakları (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in Defter ve Dosyalarında Kocaeli-İzmit-Gebze (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2010, s. 9-15; Ekrem Kadri

Unat, Ord. Prof. Dr. Ahmed Süheyl Ünver: 1898-1986, İstanbul 1986; Aykut Kazancıgil v.dğr., A. Süheyl Ünver Bibliyografyası, İstanbul 1998; Ahmet Güner Sayar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Portre Denemeleri, İstanbul 2000, s. 84-122; a.mlf., A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 2004; a.mlf., "Süheyl Ünver ve Ebru Sanatımız", Türklerin Ebru Sanatı (ed. Hikmet Barutçugil), Ankara 2007, s. 171-179; a.mlf., "Tanıdığım Süheyl Ünver", Bütün Dünya 2000, sy. 9, İstanbul 2001, s. 23-27; a.mlf., "Süheyl Ünver'in İstanbul'un Fethine Gösterdiği Hassasiyet", KAM, XXXI/2 (2003), s. 50-54; a.mlf., "2000'li Yılların Süheyl Ünver'i", Muradiye, sy. 15, Ankara 2008, s. 42-43; Gülbün Mesara, "A. Süheyl Ünver'in Medresetü'l-Hattatin Hatıraları", Bir Fotoğrafın Aynasında İstanbul'un Meşhur Hattatları, İstanbul 2010, s. 23-45; a.mlf., "Babam Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver", Antika, sy. 13, İstanbul 1986, s. 17-18; a.mlf., "A. Süheyl Ünver'in Medresetü'l-Hattatin Yılları ve Ötesi", Antik Dekor, sy. 17, İstanbul 1992, s. 60-64; a.mlf., "Bilim, Kültür ve Sanata Adanmış Bir Yaşam İçinde Babam A. Süheyl Ünver", Bütün Dünya 2000, sy. 9 (2001), s. 16-22; a.mlf., "Kızının Gözünden Ordinaryüs Prof. Dr. Süheyl Ünver: Türk İlim, Kültür ve Sanatında Sönmeyen Işık", Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi, sy. 6, İstanbul 2008, s. 98-102; a.mlf., "Ahmet Süheyl Ünver'in Kızı Olmak", Muradiye, sy. 20 (2009), s. 34-49; Bahri Ata, "Ord. Prof. Dr. Ahmed Süheyl Ünver'in Kültür Tarihçiliğine Bir Bakış (1898-1986)", TY, sy. 281 (2011), s. 201-203.

Ahmet Güner Sayar

ÜRDÜN

(الأردن)

Ortadoğu’da bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Suriye, kuzeydoğudan Irak, doğu ve güneyden Suudi Arabistan, batıdan Filistin (Batı Şeria) ve İsrail ile çevrilen Ürdün güneybatıda yaklaşık 26 kilometrelik bir kıyı ile Kızıldeniz’e komşudur. 1967’de İsrail’in Batı Şeria’yı işgal etmesi üzerine bu yöndeki sınır fiilen değişikliğe uğrayarak Şeria (Ürdün) nehri, Lût gölü ve Araba vadisinden geçer hale gelmiştir. Ülkenin resmî adı el-Memleketü’l-Ürdüniyyetü’l-Hâşimiyye, yüzölçümü 89.213 km², nüfusu 6.321.252 milyon (2010), başşehri Amman (2.300.000), diğer önemli şehirleri Zerkā (486.000), Rusayfe (369.000), İrbid (325.000), Kuveysime (248.000) ve Akabe’dir (101.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey şekilleri bakımından Ürdün arazisi üç farklı bölgeye ayrılır ve rölyefin ana unsurlarını batıdaki tektonik bir çöküntü alanı (depresyon), ondan fay diklikleriyle ayrılan dağlık bir alan ve doğudaki plato kesimi meydana getirir. Batıdaki çöküntü alanı Doğu Afrika’dan gelip Kızıldeniz, Ürdün, Lübnan ve Suriye’den geçerek Türkiye’ye kadar uzanan büyük fay hattının üzerindedir. Bu alanın Ürdün topraklarında kalan bölümü kuzeyde Şeria vadisi, merkezî kesimde Lût gölü (Ölüdeniz), güneyde Araba vadisinden teşekkül eder. Burası bir bütün halinde dışa akışı olmayan kapalı Lût gölü havzasıdır. İçinde Lût gölünün de (deniz seviyesinden 402 m. aşağıda) bulunduğu Gûr (Gavr) çukurluğu yeryüzünün en alçak yeridir.

Ürdün-İsrail sınırı gölü ikiye böler; gölün doğu yarısı Ürdün topraklarına dahildir. Tektonik çöküntü alanının hemen doğusunda yer alan ve ona paralel olarak kuzey-güney yönünde uzanan dağlık sahanın batıya bakan yamaçları fay dikliklerine tekabül etmekte, bu saha üzerinde yükselti güneye doğru gittikçe artmaktadır. Kuzeyde Aclûn yakınlarındaki Ümmüdderec (1247 m.), Petra'nın güneybatısında Hârûn (1336 m.), Tafîle'nin güneyindeki Bükke (1526 m.) ve Maan'ın batısındaki Mebrek (1727 m.) dağları dağlık kütlenin başlıca zirveleridir. Güneyde Akabe'nin doğusunda bulunan Ram dağı ile (1754 m.) biraz daha güneydeki Ümmüddâmî dağı (1854 m.) ülkenin en yüksek iki yeridir. Dağlık sahanın temelini kum taşının yaygın olduğu, Paleozoik yaşlı araziler teşkil eder. Ayrıca ikinci zaman kalkerlerinin dikkat çektiği dağlık alan üzerinde yer yer karstik depresyonlarla (kalkerli araziye özgü çukurlar) Lût gölüne açılan Mûcib, Heydân ve Yâbis gibi kanyon vadilere rastlanır. Bu vadilerde yazın da az miktarda akış görülür ve sular batıda Lût gölüne dökülür. Ayrıca adı geçen kanyon vadilerde çok sayıda sıcak su kaynağı vardır, bunlar Gûr çukurluğunu oluşturan tektonik hatlarla yakından ilgilidir. Kabaca Mefrak-Maan hattının doğusunda yapısını genellikle kalker, kum taşı ve bazaltın teşkil ettiği, ortalama yükseltisi 700-900 m. olan dalgalı bir plato yer alır. Bu plato üzerinde kuzeyde Ezrak, güneyde Cefr gibi kapalı çöküntü alanları bulunur. Platonun Zerkā ve Mefrak'ın doğusunda kalan kesimleri, üzerindeki siyah bloklarla dikkati çeken bir bazalt platosuna dönüşür.

Ürdün'ün batı kesimleri Akdeniz ikliminin etkisi altındadır. Özellikle kuzeybatıdaki topraklar, zeytin ağacının varlığı ile kendini gösteren bu iklime has bitki örtüsünün belirginleştiği yerlerdir. Ancak ülkenin % 75'ini meydana getiren kuzeydoğu ve güneydeki çöllerde yılda ortalama 50 milimetrenin altında yağış alan çöl iklimi hâkimdir. Sıcaklık kuzeyden güneye ve batıdan doğuya doğru gittikçe artar. Yıllık ortalamalar güneyde Kızıldeniz kıyısındaki Akabe'de 25°C iken kuzeydeki İrbid'de ve başşehir Amman'da 17°C'ye düşmektedir. Yağışın dağılışında yükselti ve enlemin yanında özellikle Akdeniz'den gelen nemli havanın etkisi büyüktür. Yıllık ortalama yağış miktarı Akabe'de 26, Maan'da 40, Amman'da 250 ve İrbid'de 460 milimetredir. Ülke topraklarının büyük bölümü çıplaktır. Akdeniz ikliminin görüldüğü kuzeybatıda ve yüksek kesimlerde seyrek de olsa zeytin, meşe, kızılçam ve ardıç ağaçlarına rastlanır. Özellikle doğu ve güney kesimlerinde vadi tabanlarındaki çalı ve otsu bitkiler dışında bitki

örtüsü step ve çöl formasyonundan ibarettir.

Tarım alanlarının sınırlı olduğu Ürdün'de toprakların yaklaşık % 5'i işlenebilir durumdadır ve bunun önemli bir bölümünde yıllık ortalama 100.000 ton kadar buğday üretilir; arpa, baklagiller, zeytin, muz ve portakal diğer bazı ürünlerdir. Batıdaki tektonik çöküntü alanında yer alan Şeria vadisi, Gûr çukurluğu ve Araba vadisinin kuzey kesimleri ülkenin en önemli tarım alanlarıdır. Sulamaya dayalı tahıl ve turunçgil tarımı ile çeşitli sebze ve meyve üretiminin yapıldığı bu alüvyonlu topraklarda Lût gölünün güneydoğusunda olduğu gibi muz üretimi de söz konusudur. Nisbeten seracılık faaliyetlerinin de görüldüğü Şeria vadisi kışın yağışlı ve tarıma uygun sıcaklık şartlarına sahip bir alandır. Ayrıca Doğu Ovası Sulama Kanalı (Doğu Gûr Kanalı), Yermük nehri sularını Şeria nehrinin doğusundaki tarım alanlarına ulaştırmakta ve bu sayede yaklaşık 50 hektarlık bir alan sulanmaktadır. Zerkā nehri üzerindeki Kral Talâl Barajı, Şeria vadisinde 17.000 hektarlık bir tarım alanına su sağlar. Bu alanlardan yılda iki ürün alınır. Mevcut su kaynaklarının % 65'inin tarımda kullanıldığı Ürdün'de yüksek sıcaklık ve yağış azlığı tarım üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Batı Şeria'nın 1967'de İsrail tarafından işgal edilmesi ve Şeria nehrinin doğusundaki toprakların güvenlik sorunları yaşaması tarım alanlarının önemli ölçüde daralmasına yol açmıştır. Aşırı otlatma, ormansızlaşma ve toprak erozyonu arazi kullanımıyla ilgili diğer mühim problemlerdir. Coğrafya şartlarına uygun biçimde küçükbaş hayvan yetiştiriciliği yapılan ülkede son yıllarda kümes hayvancılığı da gelişmiştir. Ot örtüsünün zayıflığına rağmen 1 milyon koyunu ve 500.000 keçiyi bulan davar varlığı sayılı birkaç ihraç ürününden biri olan derinin kaynağıdır. Bedevîler'in iskân edilmesi sebebiyle göçebe hayvancılık büyük ölçüde azalmıştır. Ülkede eskiden beri arıcılık önemli bir faaliyet koludur.

Doğal kaynaklar bakımından fakir olan Ürdün'de en önemli yer altı zenginliklerinden biri ihraç maddelerinin başında gelen fosfattır. Dünyanın en büyük fosfat üreticileri arasında yer alan Ürdün'de Zerkā, Hasâ, Rasîfe ve Katrâne'de çıkarılan fosfat Akabe Limanı'ndan ihraç edilir. Lût gölü ve güneyindeki Safî ovasında üretilen potas da diğer bir önemli doğal kaynaktır. Lût gölü ve Ezrak kaya tuzlasından tuz, Ezrak'taki Hamza kuyularından az miktarda petrol üretimi yapılır. Ham madde ve enerji kaynaklarının da sınırlı olduğu Ürdün'de sanayi fazla gelişmemiştir. Ancak

tekstil, çimento ve gıda sanayiinde bir miktar gelişme söz konusudur. Ülke ekonomisinde dış yardımlar önemli bir yer tutar. Bunun başlıca sebebi, Filistinli mültecilerin büyük bölümünün bu topraklarda oturması ve hükümetlerin geçmişten beri takındıkları Batı yanlısı tutumdur. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, İsrail ve Arap ülkeleri en fazla yardım yapan ülkelerdir. Ayrıca yurt dışındaki işçi dövizi ve turizm geliri de ülke ekonomisi için önemlidir. Yılda 2 milyar dolarlık ihracata karşılık ithalât tutarı 4-4,5 milyar dolardır. Başlıca ihraç malları fosfat, potas, işlenmemiş deri, çimento ve yün, ithal malları ise kimyasal ve endüstriyel ürünlerle buğdaydır.

1950'de 472.000 olan nüfus 1970'te 1,6, 1990'da 3,2 ve 2005'te 5,5 milyona, 2007 yılında yapılan tahminlere göre 5,9 milyona ulaşmıştır. Nüfus artışı çok yüksektir. Bu hızlı artışta ülkeye göç eden ve sayıları 2 milyonu geçen Filistinli mültecilerin büyük rolü vardır. İş imkânları sınırlıdır ve genç nüfusun önemli bir kısmı petrol zengini Arap ülkelerinde çalışır. 1948-1949 savaşında topraklarından sürülen 800.000 Filistinli'nin 460.000'i Ürdün'e geçmiş, bu sayı 1961'de âni bir yükselişle bilhassa şehirlerde 623.660'a ulaşmıştır. Kilometrekareye yetmiş kişinin düştüğü Ürdün'de

nüfusun büyük çoğunluğu ülkenin kuzeybatısında toplanmıştır. Mefrak-Maan hattının doğusunda kalan çöl bölgesi çok tenhadır. Bu kesimde büyük yerleşim merkezleri yoktur ve yoğunluk 0-10 kişi arasında değişir.

1/3'ü başşehir Amman'a olmak üzere kırdan kente hızlı bir göçün yaşandığı ülkede nüfusun % 78,4'ü şehirlerde oturur. Ürdün halkının büyük çoğunluğu bedevî Araplar'la Filistinli Araplar'dan oluşur. Rus işgalinden sonra Kafkasya'dan gelen ve bölgeye iskân edilen Çerkez ve Çeçenler'le Türkmen, Dürzî ve Ermeniler diğer etnik grupları teşkil eder. Türkmenler özellikle Aclûn'un güneyindeki Cereş yöresinde ve Amman'da yaşamaktadır. Amman'da soyadı Türkçe olan, yaşlılarının halen Türkçe konuştuğu 3000 kadar aile mevcuttur. Salt şehrinde I. Dünya Savaşı'nda şehid düşen Türk askerlerine ait bir şehitlik bulunmaktadır. Aynı zamanda bir sanayi ve ticaret merkezi olan başşehir Amman kara, hava ve demiryolu bağlantılarıyla ulaşımın düğüm noktasıdır. Suriye'den gelen, buradan geçerek Akabe'ye kadar uzanan karayolu ülkenin ana karayoludur ve Maan

üzerinden Suudi Arabistan'a ulaşır. Yine Suriye'den gelen ve Mefrak-Amman-Maan hattını izleyen Hicaz Demiryolu da ana kara yoluyla paraleldir. Akabe körfezindeki kıyı şeridi Ürdün'ün deniz yoluyla dış dünyaya açılmasına imkân sağlar. Kızıldeniz kıyısındaki Akabe bu bakımdan çok önemli bir liman şehridir. Vâdiimûsâ'da kum taşı kayalara oyulmuş Petra antik yerleşim alanı, Kerek ve Aclûn kaleleri, Lût gölü, Mûcib ve Heydân vadilerindeki kaplıcalarla (Zerkā, Mâîn, Zârâ gibi) Akabe'deki mercan resifleri Ürdün'ün başlıca turizm alanlarıdır. Turistlerin büyük bölümü Ortadoğu ülkelerinden gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964, s. 227-231; The Middle East (ed. M. Adams), New York 1988, s. 53-62; Mes'ûd el-Havend, el-Mevsûʿatü't-târîẖiyyetü'l-coġrâfiyye, Beyrut 1994, I, 181-192; Geography and Development: A World Regional Approach (ed. J. S. Fisher), New Jersey 1995, s. 529, 534; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 2001, s. 48-49; Adel Abdülsalam, Atlas al-Anwar of the Arab World (Maps & Information), Damascus 2005, s. 26; H. J. de Blij - P. O. Muller, Geography: Realms, Regions and Concepts, New York 2006, s. 357; Jordan Population and Family Health Survey 2007, Maryland 2008, s. 1-3, 11; Hani Fakhouri, "Jordan", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 378-382; http://tr.allmetsat. com/iklim/ israil-filistin-urdun.php.

Cemalettin Şahin

II. TARİH

Adını Ürdün nehrinden alır. Bölge "nehrin iki yakası, nehrin batısında ve doğusunda kalan yerler" anlamında Şeria adıyla da bilinir. İslâm fetihlerinden önce Bizans idarî yapılanması içinde Palaestina Secunda

ismiyle anılan bölge Arap kaynaklarında Ürdün olarak adlandırılmıştır. Ürdün'ün özellikle kuzey bölgeleri Filistin ile birlikte Suriye'ye (Bilâdüşşam) bağlı şekilde değerlendirilmiştir (Taberî, I, 651). İslâm tarihi kaynaklarında Ürdün adı fetihler esnasında ilk defa Suriye'deki bölgelerden birine verilen isim olarak yer alır. Ürdün bölgesinin sınırları tarih boyunca farklılıklar göstermekle birlikte Ürdün ve Filistin şehirlerinin bir kısmını kapsamaktaydı. İbn Havkal'in tasnifine göre günümüzde Ürdün sınırları içerisinde yer alan Belkā, Gûr, Amman gibi Ürdün'ün kuzeyindeki şehirler Dımaşk (Şam) bölgesine bağlı gösterilirken güneydeki Eyle (Akabe) Filistin bölgesine, Fihl, Cereş gibi şehirlerin yanı sıra Beysân ve Taberiye Ürdün'e tâbi şehirlerdir (İbn Hurdâzbih, s. 77-78). İbn Havkal de Ürdün şehirlerini sayarken Gûr'un yanı sıra Taberiye ile Beysân'ı zikretmiştir (Ṣûretü'l-arż, s. 173-174). Ya'kūbî ise Amman, Gûr ve Belkā'yı Dımaşk, Taberiye, Sûr, Akkâ, Cereş ve Fihl'i Ürdün bölgesine bağlı olarak kaydeder (Kitâbü'l-Büldân, s. 325-330). Yâkūt el-Hamevî, Ürdün bölgesindeki şehirlerden Gûr gibi bugün Ürdün sınırları içerisinde kalan bölgelerin yanı sıra Lübnan sahilindeki Sûr ile Filistin'deki Akkâ ve Taberiye'yi sayar (Muʿcemü'l-büldân, I, 147). Bu durum modern Ürdün'ün sınırları ile İslâm tarihindeki Ürdün bölgesinin sınırlarının farklılığını ortaya koyar.

Bizans döneminde ticaret yolları üzerinde bulunan Ürdün şehirleri giderek büyüdü ve zenginleşti. Özellikle İslâm'ın hemen öncesinde VI. yüzyılda Bizans'a tâbi Gassânîler'in hâkimiyetinde bu gelişme daha hızlı seyretti. Burası 614'te Sâsânîler'in işgaline uğradı ve İslâm fetihleri öncesinde 628'de tekrar Bizans hâkimiyetine girdi. İslâm fetihleri sırasında verimli Suriye-Filistin topraklarına ulaşmanın önündeki en önemli engel olan Ürdün'de Bizans-İslâm mücadelesi daha Hz. Peygamber'in zamanında başladı. Müslümanların Bizans birlikleri ve vasalları ile yaptıkları ilk savaş Kerek yakınlarında Mûte'de gerçekleşti (8/ 629). Hz. Ebû Bekir döneminde Suriye ve Filistin'in fethine gönderilen ordular arasında Şürahbîl b. Hasene'nin kumandasındaki birlik Ürdün'ün fethiyle görevlendirildi. Hâlid b. Velîd'in 13 (634) yılında Ecnâdeyn'de Bizans kuvvetlerini mağlûp etmesinin ardından müslümanların Fihl (635) ve Yermük (636) savaşlarını kazanmasıyla Ürdün tamamen İslâm topraklarına katıldı. Fethinin ardından Ürdün Filistin, Dımaşk ve Humus'la birlikte dört askerî bölgeden biriydi. Muâviye b. Ebû Süfyân 17'de (638) Hz. Ömer tarafından Ürdün valiliğine tayin edildi. Muâviye'nin Suriye valiliği döneminde Taberiye fâtihi Ebü'l-

A‘ver Ürdün’ün idaresinden sorumluydu. Muâviye b. Ebû Süfyân’ın halifeliği sırasında Yemen kökenli Arap kabilelerinin Ürdün’e yerleştiği zikredilmektedir. Emevîler devrindeki siyasal olaylar ve isyanlar bölgeyi pek etkilemedi. Bununla birlikte özellikle bölge halkının Emevî âmillerine karşı bazı isyanlar çıkardığı bilinmektedir. Bu dönemde Amman ile Belkā gibi bölgeler gelişme gösterdi.

Ürdün’de Maan yakınlarındaki Humeyme kasabası Abbâsî ihtilâlinin hazırlık merkezlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. 747’de Abbâsî ihtilâlinin patlak vermesiyle birlikte Ürdün’de yerleşik Yemen kökenli kabileler de Emevîler’e karşı yapılan bu harekete katıldı. Birçok bakımdan

Suriye’ye bağlı olan Ürdün, Abbâsîler döneminde hilâfet merkezinin Irak’a taşınması üzerine Suriye ile birlikte ihmal edilmiştir. Ürdün IX ve X. yüzyıllarda Abbâsîler’in zayıflamasıyla Mısır’da ortaya çıkan Tolunoğulları ve İhşîdîler gibi mahallî hânedanların egemenliğine girdi, ardından Fâtımî nüfuzuna boyun eğdi. Bu yıllarda Kuzey Arabistan’dan Tay gibi kabileler Ürdün’e yerleşmeye başladı. Bu kabileler çeşitli isyanlara yol açtıysa da 420’de (1029) Ukhuvâne savaşında Fâtımîler tarafından bertaraf edildi. Bölgedeki Fâtımî yönetimi, 463’te (1071) davet üzerine yardımlarına gelen Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak’ın Filistin ve Ürdün’ü ele geçirmesiyle sona erdi. XII. yüzyılın başlarında Ürdün, Haçlılar’la Kahire ve Şam’daki beylikler arasında tampon bölge niteliğindeydi. Kudüs Kralı I. Baudouin 509’da (1115) bölgeyi egemenliği altına aldı. Ürdün’de Suriye ile Mısır ve Hicaz’ı birbirine bağlayan kervan yolu üzerindeki Şevbek ve Kerek kaleleri bu dönemde Haçlılar’ın önemli merkezlerindendi. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin bölgeyi fethinin ardından Ürdün Eyyûbîler’in yönetimi altına girdi. Eyyûbîler devrinde önemli bir merkez olarak dikkat çeken Kerek birçok defa Haçlı saldırısına mâruz kaldı.

658 (1260) yılından itibaren Memlük hâkimiyetine giren Ürdün’ün kuzeyi Şam (Suriye) nâibü’s-saltanasına bağlı bir idarî birim haline geldi. Ürdün, Memlükler döneminde Kerek, Şevbek, Aclûn ve Ezrak kaleleriyle bölge savunması için önemli bir rol oynamaktaydı. Kale kumandanları bedevî kabilelerini denetim altına almakla görevliydi. Bu kaleler arasında nâiblik haline getirilen Kerek’in özel bir yeri vardı. Memlükler devri boyunca isyan eden veya isyan etme ihtimali bulunan Memlük emîrleri bu kaleye sürgüne

gönderilirdi. Muhammed b. Kalavun gibi bazı sultanlar da Kahire'deki siyasî hadiselerden bunaldıklarında bu kaleye çekilmişti. Memlükler'in XV. yüzyılda zayıflamasına paralel olarak Ürdün'de kabilelerin hâkimiyeti başladı. Kuzey Ürdün'de Aclûn bölgesi Gazzevî ailesinin idaresine girdi, bu aile daha sonraki yıllarda bütün Ürdün'de hâkimiyet kurdu.

Ürdün, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında (1516) Osmanlılar'a geçti. Gazzevî ailesi de bir Osmanlı sancağına dönüşen Aclûn'da sancak beyi statüsünü elde etti. Gazzevî ailesi, emîr-i hac görevine tayin edilerek Suriye bölgesindeki hacıların koruyuculuğunu da üstlendi. Osmanlı idarî teşkilâtında Şam beylerbeyiliğine bağlanan Aclûn, Salt ile birlikte zikredilmiştir. 1527'de Salt ve Aclûn, İskender Bey'e sancak olarak verildi. XVIII. yüzyılın başlarında Aclûn Sayda sancağına bağlandı. XIX. yüzyılın ortalarında sancak diye kaydedilen Aclûn bu yüzyılın sonlarında Havran'a bağlı bir kaza idi. Osmanlılar döneminde Maan ve Kerek de (Kerek-Şevbek) sancak şeklinde kaydedilmiştir. XVII. yüzyılda isyan edip Lübnan'ı egemenlikleri altına alan Ma'noğulları nüfuzlarını Ürdün'ün kuzeyindeki Aclûn'a kadar yaydılar. Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa'nın bölgeyi tekrar Osmanlı hâkimiyetine almasından sonra Ürdün'de Gazzevî ailesinin nüfuzu azaldı. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Arabistan yarımadasının kuzeyindeki kabilelerin baskısı sonucunda Ürdün'de bedevî kabileleri isyan ederek karışıklık çıkardı. Burası hac yolu üzerinde önemli bir merkez olduğundan isyanlar Osmanlılar tarafından dikkatle takip edildi ve bastırıldı.

Arabistan yarımadasındaki Vehhâbîlik hareketi bu dönemde Ürdün'ü de etkiledi. 1809-1810 yıllarında Ürdün'ün tamamını ele geçirip Suriye'ye yaklaşan Vehhâbî grupları Mehmed Ali Paşa tarafından bertaraf edildi. Bu devirde çıkan kabile isyanlarını Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa bastırdı. İbrâhim Paşa'nın 1841'de bölgeden ayrılmasının ardından kabilelerin çıkardığı karışıklıklar daha da arttı ve demografik değişmelere yol açtı. Özellikle Ürdün'ün kuzeyine göçler oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ürdün'ün kuzey bölgeleri şehirleşme ve nüfus açısından gelişme gösterirken güney bölgelerinde nüfus azaldı. 1864 yılından itibaren Ürdün'ün kuzeyi tekrar Suriye (Şam) vilâyetine bağlandı. Kafkasya'daki karışıklıklar sebebiyle Osmanlı topraklarına göç eden Çerkezler'in bir kısmı Amman civarına yerleştirildi (1878). XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı

hâkimiyeti Ürdün'ün merkezî kısımlarında Kerek ve Maan'a kadar uzanmaktaydı. Daha güneydeki bedevî kabilelerine yapılan Osmanlı hücumları bunlar üzerinde kontrolü sağlamaktan uzaktı. XX. yüzyılın başlarında Ürdün'deki en dikkat çekici gelişme Hicaz Demiryolu'nun önemli merkezleri olan Zerkā ve Maan istasyonlarının açılmasıdır. Bedevî kabileleri hac güzergâhı üzerinde kendi kontrollerini azaltacak bu girişime karşı çeşitli saldırılarda bulundu. 1905-1910 yılları arasında Şevbek, Kerek gibi Ürdün şehirlerinde Osmanlı yönetimine karşı çıkan isyanlar Şam'dan gelen Osmanlı kuvvetleri tarafından bastırıldı.

I. Dünya Savaşı esnasında Şerîf Hüseyin'in Hicaz'daki isyanı Ürdün'ü de etkiledi. Ürdün kabilelerinin bir kısmı Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal'ın yanında yer alırken bir kısmı Osmanlılar'ı destekledi. Lawrence'ın kışkırtmasıyla Huveytât kabilesine bağlı gruplar Osmanlı birliklerini Maan'da yenip Akabe'yi (1917), Faysal'a bağlı

kuvvetler de Maan'ı tahrip ederek (1918) 23 Eylül'de Salt'ı, 25 Eylül'de Amman'ı ele geçirdiler. Böylece 1918 yılı sonunda Ürdün, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinden çıktı ve bu dönemden itibaren Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal'ın yönetimi altına girdi. Faysal'ın 1920'de Fransızlar tarafından Suriye'den çıkarılmasının ardından kardeşi Abdullah Ürdün'e gelerek Şubat 1921'de kendini Şarkī Ürdün emîri ilân etti. Onun yönetimi bölgeyi elinde tutan İngilizler tarafından desteklendi ve İngiliz manda yönetimi kuruldu. Abdullah'ın otuz yıllık iktidarı döneminde Ürdün modern bir devlete dönüştü. 1946 yılına kadar İngiliz manda yönetiminde kalan Ürdün'ün Filistin ile olan sınırları 1948 ve 1967 Arap-İsrail savaşları sonunda değişikliğe uğradı. Suudi Arabistan'la sınırı 1960'larda Akabe Limanı'nın gelişmesini sağlamak için Ürdün lehine genişletildi. Ürdün buna karşılık güneydoğudaki çöl arazisinden bir kısmını Suudi Arabistan'a verdi. Abdullah'ın emirlik dönemi modern bir devlet için gerekli olan kurumların İngiltere örneğine göre yapılandığı bir dönem oldu. Ülkede kabilelerin hâkimiyetine son verilerek devlet düzeni kuruldu. Kadastro ile özel mülkiyete geçildi. 25 Mayıs 1946'da İngilizler tarafından Ürdün'e bağımsızlık verildi. 24 Ocak 1949'da devletin adı Ürdün Hâşimî Krallığı şeklinde belirlendi (el-Memleketü'l-Ürdüniyyetü'l-Hâşimiyye) ve Abdullah ilk Ürdün kralı ilân edildi.

1948 Arap-İsrail savaşında Ürdün ordusu Batı Şeria ile Doğu Kudüs'te konuşlandı ve topraklar 1950'de resmen Ürdün sınırları içerisinde kaldı. 1951'de bir suikast sonucu öldürülen Kral Abdullah'ın yerine geçen büyük oğlu Tallâl ertesi yıl psikolojik problemleri sebebiyle tahttan indirildi. Yerine kardeşi Hüseyin kral, diğer kardeşi Hasan veliaht ilân edildi. Ürdün 1950'li yıllarda İngiltere ve Amerika'nın malî ve askerî yardımlarıyla güçlendi. Kral Hüseyin, nüfuzundan rahatsızlık duyduğu İngilizler'in Arap Lejyonu kumandanı Sir John B. Glubb'u ve İngiliz askerlerini Ürdün'den çıkarıp orduyu millîleştirdi (1956). Ertesi yıl Kral Hüseyin'e karşı yapılan darbe teşebbüsü Amerika'nın desteğiyle önlendi. 1967 Arap-İsrail savaşına katılan Ürdün, Batı Şeria ve Doğu Kudüs'teki topraklarını kaybetti. 1970-1971 yıllarında Filistin Kurtuluş Örgütü mensupları ile Ürdün ordusunun çatışması sonucunda Filistin Kurtuluş Örgütü, Ürdün topraklarından çıkarıldı.

Anayasal bir monarşi ile yönetilen Ürdün'de 1952 anayasasına göre kurulan parlamento (meclisü'l-ümme), seçimle gelen milletvekillerinden oluşan millet meclisi ile (meclisü'n-nüvvâb) üyeleri kral tarafından tayin edilen senatodan (meclisü'l-a'yân) oluşur. Ancak Kral Hüseyin döneminde 1967-1984 yılları arasında seçim yapılmadı. 1984'ten itibaren demokratik hayata geçmeye başlayan Ürdün'de 1989'dan beri her dört yılda bir parlamento için seçim yapılmaktadır. Pek çok siyasî partinin bulunduğu Ürdün'de başbakan ve kabine kral tarafından tayin edilmektedir. 1990-1991 yıllarında Irak'ın Küveyt'i işgal etmesi yüzünden Amerika Birleşik Devletleri'nin müdahalesiyle ortaya çıkan Körfez krizi esnasında Saddam Hüseyin'i desteklemekle suçlanan Ürdün'e dış yardımlar kesildi. Körfez ülkelerinde çalışan on binlerce Ürdünlü'nün sınır dışı edilerek ülkelerine gönderilmesi ülkede büyük sıkıntıya yol açtı. 26 Ekim 1994'te Amerika Birleşik Devletleri'nin aracılığıyla Ürdün ve İsrail arasında barış antlaşması yapılarak karşılıklı diplomatik ilişki kuruldu. Bu antlaşmanın ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin Ürdün'e yaptığı malî yardımlar arttırıldı ve sağlanan ekonomik kolaylıklar genişletildi. Bu yardımlar 1990'lı yılların ortalarında Ürdün'ün gelişmesine ve alt yapı yatırımlarına katkıda bulundu.

Kral Hüseyin, 1999 yılında ölmeden hemen önce kardeşi Prens Hasan'ın yerine oğlu Abdullah'ı veliaht tayin etti ve ölümünün ardından oğlu II. Abdullah Ürdün kralı oldu. Müslüman Kardeşler'in en önemli muhalif

grubu meydana getirdiği Ürdün’de, 2011’de pek çok Arap ülkesinde başlayan ve yönetimlerin devrilmesiyle sonuçlanan “Arap baharı”nın etkisiyle çeşitli protesto gösterileri yapıldı, buna karşılık hükümet akaryakıt ve yiyecek fiyatlarını indirmek zorunda kaldı. Bu olayların ardından Kral II. Abdullah kabineyi feshedip yeni bir kabine tayin etti. Arap Birliği’nin kurucu üyeleri arasında yer alan Ürdün, Arap Ekonomik Birliği Konseyi ile İslâm Konferansı Teşkilâtı (İslâm İşbirliği Teşkilâtı) üyesidir. XX. yüzyılın başlarında çok düşük bir nüfus yoğunluğuna sahip olan Ürdün’ün nüfusu, çeşitli savaş ve krizlerin ardından toprakları işgal edilen Filistinliler’in göçmesi ve özellikle 1990’lı yıllardan itibaren Iraklılar’ın büyük oranda Ürdün’e sığınmasıyla arttı. Ürdün’ün toplam nüfusunun % 70’i Filistinliler’den meydana gelir. Nüfusun % 90’dan fazlası Sünnî müslüman, % 6’sı hıristiyandır. Ürdün genç ve eğitimli bir nüfusa sahip olmakla birlikte yüksek işsizlik oranı sebebiyle bu iş gücünü daha ziyade zengin Arap ülkelerinde istihdam sahası bulabilmektedir. Ülkede Arapça’nın yanı sıra İngilizce yaygın biçimde kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 157, 165-167, 180, 188, 199, 201, 226, 277; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân, s. 325-330; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 77-78; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), tür.yer.; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 173-174; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 147-149; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/ 1997, III, 108, 184-187, 277, 292-294; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu’l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi’ş-Şâm ve’l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1962, s. 123-178; Abdullah b. Hüseyin, Müẕekkirâtî, Kudüs 1945; J. B. Glubb, The Story of the Arab Legion, London 1948; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1975; Yûsuf Derviş Gavânime, et-Târîḫu’s-siyâsî li-Şarḳıyyi’l-Ürdün fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî: el-Memâlîkü’l-baḥriyye, Amman 1982; a.mlf., Dirâsât fî târîḫi’l-Ürdün ve Filisṭîn, Amman 1983; P. Gubser, Jordan: Crossroads of Middle Eastern Events, Boulder

1983; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; M. C. Wilson, King Abdullah, Britain and the Making of Jordan, Cambridge 1987; a.mlf., “al-Urdunn”, EI² (İng.), X, 884-887; Ahmed Sıdkī Ali Şükayrât, Târîḫu’l-idâreti’l-ʿOs̱mâniyye fî şarḳıyyi’l-Ürdün: 1864-1918, Amman 1413/1992; W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992, s. 66-87; Kamal Salibi, The Modern History of Jordan, London-New York 1993; Adnan el-Hadîdî, el-Ürdün ve Filisṭîn: Târîḫ ve ḥaḍâre, Amman 1996; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, tür.yer.; Philip Robins, A History of Jordan, Cambridge 2004; F. Buhl - [C. E. Bosworth], “al-Urdunn”, EI² (İng.), X, 881-882; P. M. Cobb, “al-Urdunn”, a.e., X, 882-884; M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, DİA, XIII, 89-102.

Cengiz Tomar

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Ürdün ve Suriye’nin fethiyle birlikte sahâbîler bölgede yerleşerek İslâm’ın yayılmasında önemli rol oynadılar. Büyük kısmı çöl olan Ürdün’de yerleşimin azlığı, halkın çoğunluğunu göçebelerin teşkil etmesi gibi sebeplerle bilhassa bölgenin kuzey kesimleri Suriye merkezli ilmî hareketin etkisi altında kaldı. Zira Ürdün, Dımaşk ve Kudüs gibi önemli iki ilim merkezine yakınlığı dolayısıyla Ürdünlü talebeler eğitimlerini tamamlamak için daha ziyade Dımaşk ve Kudüs’e giderek orada yerleşmişlerdi. Hüsbânî ve Bâûnî gibi nisbeler taşıyan meşhur Dımaşklı ulemâ aileleri aslen Ürdünlü’dür. Modern dönem öncesinde bilim ve kültür adamlarının genellikle hükümdar saraylarının bulunduğu Dımaşk, Bağdat, Kahire ve Halep gibi başşehirlerle medreseleri ve kütüphaneleriyle kültürel hayatın merkezi konumundaki büyük şehirlerde yaşamayı tercih etmeleri, buna karşılık Ürdün şehirlerinden hiçbirinin başkent olmaması gibi sebeplerle bölge Suriye, Mısır ve Filistin’e nazaran ilmî hayat açısından daha zayıf kalmıştır. Suriye’de Dımaşk’ın yanı sıra Ürdün’ün kuzeyinde Amman ve Aclûn ile Kerek ve güneyindeki Eyle (Akabe), Bilâdüşşam’daki bilimsel ve kültürel hayatla irtibat içinde canlılık gösterdi. İlk dönemde yetişen Ürdünlü âlimlerden Eslem b. Muhammed b. Selâme el-Ammânî, Zeyyât diye meşhur Ebü’l-Feth Nasr b. Mesrûr ez-Zührî el-Ammânî, Muhammed b. Kâmil el-Ammânî, aslen Medineli olan Amman Kadısı Hafs b. Ömer b. Hafs el-Ammânî, Yahyâ b. Abdullah b. Üsâme el-Belkāvî ile Muhammed b.

Zeyd Ebû Tâhir el-Belkāvî kaynaklarda zikredilmektedir. Başkent Amman'da mevcut en eski cami Emîr Abdullah'ın 1923'te yaptırdığı ve babası Şerîf Hüseyin'e nisbetle anılan el-Mescidü'l-Hüseynî'dir.

İlk devir muhaddisleri arasında Hasan b. Ali b. Îsâ el-Ezdî el-Maânî, Eyyûb b. Hasan el-Cereşî ile Süleyman b. Ahmed b. Muhammed el-Cereşî, Ürdün'ün dikkati çeken simalarındandır. Akabe de ilk dönemde hadis âlimlerinin ziyaret ettiği şehirlerdendi. Hz. Osman'ın mevlâlarının gelip yerleştiği Akabe'de özellikle II. (VIII.) yüzyılda gelişen hadis ilmi IV. (X.) yüzyıla kadar varlığını sürdürdü. Nitekim bu şehre hadis almak maksadıyla âlimlerin geldiği, İbn Şihâb ez-Zührî'nin de bunlar arasında yer aldığı kaydedilmiştir. Akabe'de hadis ilmiyle meşgul olanlar arasında Ukayl b. Hâlid el-Eylî, Selâme b. Rûh el-Eylî ve Muhammed b. Azîz el-Eylî'nin isimleri sayılabilir. Bu râvilerden hadis almak üzere Fesevî gibi hadisçiler Akabe'ye gelmiştir. Akabeli ulemâ ailelerinden yetişen pek çok âlim İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine giderek hadisle ilgili çalışmalar yaptı. IV. (X.) yüzyılda Abbâsî Devleti'nin zayıflaması ile birlikte Şiî Fâtımîler'in etkilerinin artması ve Bilâdüşşam'a nüfuz etmeleri bölgedeki istikrara ve Ürdün'deki ilmî faaliyetlere de tesir etti.

V. (XI.) yüzyıldan itibaren bölgede ilmî hareketin arttığına dair işaretler mevcuttur. Bu dönemde Ürdün'den bazı bilim adamlarının Dımaşk ve Kudüs gibi şehirlere ilim yolculuğu yaptıklarına dair kayıtlar vardır. Bölgede Eyyûbîler'in hâkim olmasıyla Ürdün'de ilim hayatı yeniden canlandı. Eyyûbî sultanları bölgede Sünnî eğitimi yaygınlaştırmak amacıyla medreseler açtılar ve ulemâyı desteklediler. Ürdün, özellikle el-Melikü'l-Muazzam Îsâ ve el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd dönemlerinde ilmî gelişmelerden istifade etti. Bu dönemde Amman, Kerek, Salt ve Aclûn'da medreseler inşa edildi. 626'da (1229) Kerek'te müstakil bir emirlik kuran el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un ulemâyı desteklemesi ve ilim meclislerine katılması Kerek'i âlimlerin uğradığı önemli merkezlerden biri haline getirdi. Kitap toplamaya meraklı olan el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd döneminde Kerek'te ilk defa bir medrese ve kütüphane kuruldu. Aynı dönemde şehre gelen Seyfeddin el-Âmidî ve Tâceddin el-Urmevî, el-Kâfiye müellifi İbnü'l-Hâcib, tabip İbnü'l-Kuf, İbn Busâka adıyla meşhur şair ve edip Ebü'l-Feth Nasrullah b. Hibetullah el-Gaffârî, felsefeci Hüsrevşâhî, Mirʾâtü'z-zamân adlı tarihiyle bilinen Sıbt İbnü'l-Cevzî ve Müferricü'l-kürûb fî aḫbâri Benî Eyyûb isimli

tarihin müellifi İbn Vâsıl, Kerek’te el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd’dan ilgi gören ulemâdan birkaçıdır. Kerek onun döneminde fen ve tıbbî ilimler açısından da önemli gelişme gösterdi.

Memlükler döneminde Ürdün’de ilmî gelişme zirveye ulaştı. Mısır’da nâib-i saltanat olarak görev yapan Memlük emîrlerinden Sargatmış 757’de (1356) Amman’da Hanefî fıkhının öğretilmesi için bir medrese inşa ettirdi. Ürdün’de inşa edilen medreseler arasında Salt’ta Medresetü’s-seyfiyye, Aclûn’da Medresetü’l-yakīniyye ve Husbân’da Medresetü Husbân sayılabilir. Kerek’te Mısır Memlük Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından Bîmâristânü’n-Nâsırî diye bilinen bir hastahane ve tıp medresesi kuruldu. Bu dönemde Kahire ve Dımaşk medreselerinde pek çok Ürdünlü âlime rastlandığı gibi kadılık ve Memlük saraylarında kâtibü’s-sır gibi görevlere Ürdünlü âlimler tayin edilmekteydi. Muhaddis ve Şâfiî fakihi Muhammed b. Ahmed el-Aclûnî gibi meşhur âlimler Memlükler devrinde Ürdün’de yetişti. Bu dönemde Ürdün’de yetişen hadis âlimleri arasında İsmâil b. Halîfe b. Abdülâlî el-Husbânî, Ebü’l-Fezâil Dânyâl b. Menglî el-Kerekî et-Türkmânî, Gāzî b. Dâvûd b. Îsâ el-Eyyûbî, Yûsuf b. İsrâîl b. Yûsuf el-Kerekî, Abdülkādir b. Abdülazîz b. Muazzam Îsâ el-Eyyûbî, Abdullah b. Mâlik b. Mektûm el-Aclûnî ve oğlu Muhammed Kāsım b. Muhammed el-İrbidî, Hârûn b. Îsâ b. Mûsâ eş-Şevbekî, Muhammed b. Yûnus b. Ali el-Aclûnî ve Abdülmün‘im b. Ahmed b. Muhammed es-Saltî sayılabilir.

Ürdün’de fıkıh alanında da pek çok âlim yetişti. Bunlardan Muhammed b. Abdullah el-Hakkârî es-Saltî, İbrâhim b. Muhammed b. Îsâ el-Aclûnî ve İbnü’l-Kerekî diye tanınan İbrâhim b. Abdurrahman b. Muhammed önemlidir. Ayrıca Abdullah b. Halîl b. Ferec er-Remsâvî, Muhammed b. Ömer b. Zekî el-Kerekî, Muhammed b. Abdullah el-Kerekî, Haccî b. Mûsâ b. Ahmed el-Husbânî, Osman b. Muhammed b. Osman el-Ubâdî ve Abdüsselâm b. Dâvûd b. Osman el-Aclûnî’nin isimleri anılabilir. Kıraatte Burhâneddin el-Kerekî ve Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Ebü’l-Abbas el-Kerekî’den ders almak üzere pek çok talebe Ürdün’e gelmekteydi. Memlükler döneminde Ürdün’de dikkati çeken bir tasavvuf hareketi görülmektedir. Mutasavvıflar arasında Muhammed b. Ali b. Ca‘fer el-Aclûnî

(el-Bilâlî), Muhammed b. Sellâme et-Tûzî el-Kerekî ile Muhammed b. Hilâl el-Bâûnî sayılabilir. Şiirde ise Mahmûd b. Tay el-Aclûnî ve Ahmed Şihâb el-Kâsî el-Kerekî meşhurdur. Kerek'te Memlükler devrinde dinî ilimlerin yanı sıra tıp ve fen bilimlerinde de âlimler yetişti. Bunlardan tabip Alemüddin Tûmâ b. İbrâhim eş-Şevbekî ile kimyacı Yûsuf b. Süleyman el-Kerekî zikredilebilir.

Osmanlılar döneminde Ürdün'de klasik medrese eğitiminin yanı sıra camilerde ve hocaların evlerinde kurulan ilim halkalarında da eğitim devam ediyordu. Bu küçük çaplı mekteplerde bir hocanın nezâretinde çocuklara Kur'an, okuma yazma, tecvid ve dinî bilgilerin yanı sıra matematik ve astronomi gibi ilimler de öğretilmekteydi. Osmanlılar devrinde yetişen Keşfü'l-ḫafâʾ müellifi İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî Ürdünlü'dür. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-İrbidî, dinî ilimler ve edebiyat alanında Osmanlılar döneminde Ürdün'de yetişmiş şahsiyetlerdendir. XIX. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nin Ürdün'de eğitimi herhangi bir denetime tâbi tutmadığı ve mahallî yöneticilerle ulemâ tarafından uygulanan bir eğitimin varlığı bilinmektedir. 1830-1840 yılları arasında Kavalalı İbrâhim Paşa yönetimindeki Mısır'ın hâkimiyetine giren Ürdün'de Batı tarzında eğitim kurumları açılmaya başlandı. Ardından tekrar Osmanlı hâkimiyetine giren ülkede modern eğitim kurumları yaygınlaştırıldı ve ilköğretim mecburi hale getirildi, bunun yanı sıra rüşdiye ve idâdîler açıldı. 1869'dan itibaren gayri müslimlere de okul açma hakkı tanındı. Gayri müslimlerin ve misyonerlerin açtıkları okullar özellikle Lübnan ve Filistin'de yoğunlaştığından pek çok Ürdünlü eğitimini sürdürebilmek için bu bölgelere gitti.

Tanzimat döneminde Ürdün'de resmî ve özel eğitim kurumları gelişmeye başladı. Camide veya bir hocanın evinde yapılan derslerin yanı sıra sıbyan mektepleri de eğitim faaliyetlerini sürdürmekteydi. 1874'te Salt şehrinde altı sıbyan mektebi mevcuttu. Nitekim o dönemde daha küçük bir yerleşim yeri olan Amman'da 1893 yılında iki mektep vardı. 1888'de Kerek şehrinde iki, İrbid'de bir okul açılmıştı. XIX. yüzyılın sonlarında mekteplerin sayısı arttı. Aclûn ve çevresinde pek çok okulun varlığından bahsedilmektedir. 1869'dan itibaren Ürdün'de modern anlamda ilkokullar kuruldu. İlkokulların ilk açıldığı şehir Osmanlılar döneminde idarî merkez olan Salt'tır. 1879'da Salt'ta ilk resmî ilkokul açıldı. Bölgede "enmûzec" diye

adlandırılan bu resmî ilkokullar hocalar tarafından yönetilen okullarla birlikte alternatif hizmet verdi. Aynı dönemde Salt'ın yanı sıra İrbid, Kerek ve Maan da ilkokulların açıldığı önemli merkezlerdendir. 1892 yılında Ürdün'deki ilk kız okulu Salt'ta eğitime başladı; bunu Kerek, Aclûn ve Cereş'te açılan kız okulları takip etti. XIX. yüzyıl sonlarında Ürdün'de İrbid, Kerek, Maan ve Salt şehirlerinde dört rüşdiye mevcuttu. Ürdün'de oturan hıristiyanlar XIX. yüzyıla kadar eğitimlerini kilise ve manastırlarda din adamlarından almaktaydı. Bu yüzyılda modern eğitimin Osmanlı topraklarında yaygınlaşmasıyla Ürdün hıristiyanları arasında eğitim özellikle Batılı misyonerleri eliyle gelişti. İlk misyoner okulları din adamlarının idaresindeydi. Daha sonra Osmanlı Devleti bu okulları denetimi altına aldı. Ürdün'de ilk misyoner okulu Salt'ta Rum Ortodokslar tarafından açıldı. Ardından Katolik ve Protestanlar da çeşitli okullar açtı. 1875'te Kerek'te eğitime başlayan Katolik okulunda Hıristiyanlığın yanı sıra diğer ilimler de öğretiliyordu. XIX. yüzyıl boyunca bölgede bu türden pek çok okul faaliyete geçti.

1921'de Şarkī Ürdün Emirliği'nin kurulmasıyla birlikte Emîr Abdullah'ın ulemâ ve şairlerle ilim meclisleri oluşturduğu bilinmektedir. Onun etrafında toplanan ulemâ ve edipler arasında Âdil Arslan, Mustafa el-Galâyînî, Hasan Zeyd el-Kîlânî, Fuâd el-Hatîb, Hayreddin ez-Ziriklî, Muhammed eş-Şüreykî, Mustafa Vehbî et-Tel, Abdülmün'im er-Rifâî, Saîd el-Kermî ve Muhammed Ali el-Hûmânî gibi isimler sayılabilir. Bunlara Saîd Dürre, Fehmî Hâşim ve Nedîm Mellâh ilâve edilmelidir. Emîr Abdullah'ın 1924 yılında Amman'da üyeleri arasında Rıza Tevfik'in de bulunduğu Mecmau'l-ilmî kurma çalışması sonuçsuz kaldı.

İsrail işgaliyle birlikte pek çok Filistinli Ürdün'e göç etti ve burada bir edebiyat oluştu. Subhî Ebû Ganîme, Ürdün'de kısa hikâye alanında eser veren ilk yazardır (Eġāni'l-leyl, Dımaşk 1922). Onu Îsâ en-Nâûrî ve Fâlih el-Garâyibe gibi yazarlar takip etti. XX. yüzyılda Ürdün'de dil ve edebiyat çalışmaları önemli bir yer tutar. Hayreddin ez-Ziriklî'nin 1921-1923 arasında Emîr Abdullah'ın yanında kaldığı yılları anlatan ʿÂmân fî ʿAmmân adlı eseri (Kahire 1925) modern Ürdün'ün edebiyat çalışmalarının öncülerindendir. Roman alanında Abdülhalîm Abbas'ın Filistin meselesini anlatan Fetâtün min Filisṭîn (Amman-Kahire 1948), Şükrî Şa'şâa'nın Ẕikrayât ve Teysir Zübyân'ın Müẕekkirâtü fetâtin şâride adlı romanları bu

alanda Ürdün'deki ilk çalışmalardır. Arap dünyasında en popüler alanlardan sayılan hikâye dalında Mahmûd Seyfeddin el-Îrânî'nin Maʿa'n-nâs adlı eseri 1955'te Amman'da yayımlandı. XX. yüzyılda yetişen şairler arasında Abdülmünʿim er-Rifâî, Hüsnî Füreyz, Yûsuf el-Azm, edip Îsâ en-Nâûrî, edip ve Arap dili âlimi Nâsırüddin el-Esed ve Süleyman Mûsâ zikredilmesi gereken isimlerdir.

İngiliz kontrolü altında Ürdün Emirliği'nin kurulmasıyla birlikte eğitimde yeni bir aşamaya gelindi. Okulların sayısı arttı. Eğitimde yedi yıllık ilköğretim ve dört yıllık ortaöğretimden oluşan bir sisteme geçildi. Daha sonra pek çok değişikliğe uğrayan eğitim sisteminde 1962'de altı yıllık ilkokul, üç yıllık ortaokul ve üç yıllık lise öğretimine başlandı. 1988'de on yıllık zorunlu ilköğretim ve iki yıl lise eğitiminden meydana gelen yeni bir sistem uygulandı. Ülkede kurulan ilk üniversite 1962'de Amman'da açılan Ürdün Üniversitesi'dir. Ürdün'ün en büyük ve köklü eğitim kurumu

olan Ürdün Üniversitesi'ni 1976'da İrbid'de eğitime başlayan Yermük Üniversitesi, 1981'de Mûte Üniversitesi, 1986'da Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, 1991'de Hâşimî Üniversitesi ve 1992'de Ehlibeyt (Âlü beyt) Üniversitesi takip etti. Devlet üniversitelerinin yanı sıra son zamanlarda pek çok özel üniversite kuruldu. Bunun dışında Ürdün'de elli beş meslek yüksek okulu bulunmaktadır (ayrıca bk. TÂLİM ve TERBİYE).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I-IV, tür.yer.; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I-XII, tür.yer.; Nuaymî, ed-Dârîs fî târîḫi'l-medâris, Beyrut 1990, I, 275; II, 104; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 169; Yûsuf Derviş Gavânime, ʿAmmân: Ḥaḍâretühâ ve târîḫuhâ, Amman 1979, s. 177-186; a.mlf., Târîḫu şarḳı'l-Ürdün fî ʿaṣri devleti'l-Memâlîki'l-ûlâ, Amman 1979, s. 129-171; M. Ebû Sûfih, Min aʿlâmi'l-fikr ve'l-edeb fi'l-Ürdün, Amman 1983; Nâsırüddin el-Esed, el-Ḥayâtü'l-edebiyyetü'l-ḥadîs̱e fî Filisṭîn ve'l-Ürdün ḥattâ sene 1950, Amman-Beyrut 2000, tür.yer.; M. Hüseyin Mehâsine, Ṣafaḥât min târîḫi'l-Ürdün ve ḥaḍâretih, Amman 2000, s. 253-282; M. Abdülkādir

Hıreysât v.dğr., Muḥâḍarât fî târîḫi’l-Ürdün ve ḥaḍâretih, İrbid 2000, s. 281-284; M. Adnân el-Bahît - Hâmid ez-Zağûl, el-Câmiʿatü’l-Ürdüniyye fî ʿîdihe’l-fiḍḍî sîretün ve mesîre, 1382-1407/1962-1987, Amman 1987; Mahmûd Ubeydât, el-Ürdün fi’t-târîḫ: el-Muḳaddime mine’l-ʿaṣri’l-ḥacerî ḥattâ ḳıyâmi’l-imâre, Trablus 1413/1992, I, 282-315; Ahmet Çaycı, Ürdün’de Osmanlı Mimarisi, Ankara 2010; Cengiz Tomar, “el-Melikü’n-Nâsır, Dâvûd”, DİA, XXIX, 76-77.

Cengiz Tomar

ÜRGENÇ

(bk. GÜRGENÇ).

ÜRGÜP

Nevşehir iline bağlı ilçe merkezi.

Nevşehir'in 20 km. kadar doğusunda engebeli bir arazi üzerinde yer almaktadır. Ürgüp'ün ne zaman ve nasıl kurulduğu hakkında bilgi yoktur. Yerleşme tarihinin Hititler dönemine kadar indiği belirtilir. Ürgüp yöresinin 705 yılında Araplar'ın idaresine girdiği, bu hâkimiyetin X. yüzyıl başlarına kadar sürdüğü tahmin edilir. Ürgüp'ün de bu sıralarda kadîm Nysa'ya alternatif bir yerleşme olarak ortaya çıktığı ve Assiana şeklinde adlandırıldığı ileri sürülür. Bu sonuncu adın ilk hıristiyanların yerleşimiyle ilgisinin bulunduğu, Bizans döneminde ikonoklazm hareketinin yaygınlaşmasıyla buraya sığınan hıristiyanların bölgedeki yumuşak kayaları oyup yerleştikleri belirtilir.

Ürgüp'ün Anadolu Selçuklu Devleti'nin ilk dönemlerinde Türk hâkimiyetine geçtiği sanılmaktadır. Ardından 1243 Moğol istilâsından etkilendiği anlaşılan Ürgüp Moğollar'ın kontrolü altına girdi. Alâeddin Eretna, İç Anadolu'da kendi adını taşıyan devletini kurunca bu defa Eretna Devleti'nin egemenliğinde kaldı. Eretna oğlu Ali Bey'in Kadı Burhâneddin'le mücadelesinden bahseden Bezm ü Rezm adlı eserde kasabanın ismi "Birügüb" diye kaydedilir. Bazı Selçuklu tarihlerinde de bu ad geçer ve Moğollar'la mücadeleye girişen III. Alâeddin Keykubad'ın onlara yakalanmamak için Ürgüp civarındaki mağaralarda gizlendiği söylenir. 1375'te Kayseri ile birlikte Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'in idaresine giren Ürgüp'te 1398'de Osmanlı hâkimiyeti kurulduysa da 1402'de yeniden Karaman Beyliği'ne dahil oldu. 818'de (1415) Kayseri ve civarını ilhak eden Memlük sultanının oğlu İbrâhim Bey buranın idaresini Dulkadırlı Nâsırüddin Muhammed Bey'e verdi. Ürgüp yirmi yıl kadar Dulkadıroğulları'nın hâkimiyetinde kaldı. Karamanoğlu Tâceddin İbrâhim Bey 1435 yılında yaptığı savaşta Dulkadıroğulları'nı mağlûp ederek Kayseri, Ürgüp, Uçhisar ve Develikarahisarı'nı yeniden Karaman hâkimiyetine aldı. Fâtih Sultan Mehmed zamanında Gedik Ahmed Paşa'nın Karaman seferi sırasında (1474 yılı sonları) Develikarahisarı'nın zaptıyla görevlendirilen Niğde sancak beyi Koçu Bey bu kesimi ele geçirdi.

Ürgüp'ün de bu tarihte kesin biçimde Osmanlı egemenliğine girdiği söylenebilir. 881 (1476) tarihli Karaman Evkaf Defteri'nde eyaleti oluşturan vilâyetler arasında Ürgüp de bulunmaktadır.

Osmanlı idaresi altında Karaman eyaletinin Niğde sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Ürgüp'le ilgili tahrir kayıtları 924 (1518) yılına kadar iner. Buna göre kasabada 435 erkek nüfus yaşıyordu (tahminen 1300 kişi). Halkın büyük çoğunluğu çiftçi-köylü statüsündeydi, % 4,37'lik kesimi askerî sınıf mensupları oluşturuyordu. Mahalle sayısı yedi idi. Kağnıpınar, Çukur, Temenna(i), Yerer (Bedir ?), Geren, Bucak mahallelerinde müslümanlar ikamet ediyordu. Gayri müslimlerin yaşadığı mahalle ise Gebran adıyla kaydedilmişti. Gayri müslimler elli dört nefer erkek nüfustan ibaretti (tahminen 150 kişi). Bu tarihte henüz mezra olan Salur ve Çökek'te yaşayan "timar reâyâsı" da kasaba nüfusuna dahil edilmiş ve buralar ayrı bir mahalle şeklinde kaydedilmişti. Seksen iki erkek nüfusu (nefer) bulunan Kağnıpınar kasabanın en kalabalık mahallesi iken en küçük mahalle Bucak'ta ise yirmi bir nefer mevcuttu. Bu rakamlardan hareketle kasabanın 1518 yılı nüfusu 2000 dolayında tahmin edilebilir. Ürgüp halkının yaklaşık % 85,89'u müslümanlardan, % 14,11'i gayri müslim Rumlar'dan meydana geliyordu. Bölgenin eski bir hıristiyan yerleşim merkezi olmasına karşılık kasabadaki gayri müslim nüfus oranı taşrada köylerde oturan gayri müslim nüfus oranına göre oldukça düşüktü. 1522'de kasabanın en küçük mahallesi olan Bucak kaydedilmedi ve mahalle

sayısı altıya düştü. Bu tarihte kasabada müslüman hâne sayısı 229 (1150 kişi), gayri müslim hâne sayısı 36 (180 kişi) idi.

992 (1584) yılına gelindiğinde Bucak mahallesi yeniden kaydedildi. Ayrıca üç mahalle isim değişikliğine uğradı. Bu tarihteki defterde Kağnıpınar mahallesinin ismi Kadıpınarı, Geren'in ismi Gez, gayri müslim mahallesinin ismi Zimmiyan şeklinde yazıldı. Şehirdeki meskûn hâne sayısı 427 idi. Gayri müslim nüfusu kırk dokuz hâneye ulaşıyordu. Bu rakamlara göre 1584 yılı itibariyle kasabanın nüfusu 2900 civarında tahmin edilmektedir. Ürgüp'ün Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra bölgede çok önemli olaylar cereyan etmedi. XVIII. yüzyılda kasabayı ilgilendiren en önemli gelişme, Muşkara köyünün Damad İbrâhim Paşa tarafından ihya edilmesiyle Nevşehir kasabası ve kazasının ortaya çıkmasıdır. Nevşehir

kazasının kurulmasıyla Ürgüp kasabasında bulunan kadılık makamı Nevşehir'e nakledildi. Ayrıca Uçhisar nahiyesinin Nevşehir kazasına dahil edilmesiyle Ürgüp kazasının sınırları küçüldü. Ancak Damad İbrâhim Paşa, Ürgüp kasabasında da çeşitli imar faaliyetlerinde bulundu.

Ürgüp ve civarının ilginç tabiat yapısı 1705'te Kayseri'ye gelen Paul Lucas tarafından Batı âlemine tanıtıldı ve sonrasında pek çok seyyah bölgeye gelerek burayı gezdi. XIX. yüzyılda Osmanlı ülkesine gelen seyyahlar Ürgüp'e de uğradı ve kasaba hakkında bilgiler verdi. 1834-1835 yıllarında bölgeyi gezen Charles Texier, Ürgüp'ün ponza kayalarının arasına sıkışmış bir kasaba gibi durduğunu, kasabanın suyunun ve yeşilliğin az olduğunu, ancak kolay işlenebilen yapı malzemelerinin bolluğu sayesinde zengin bir görünüme sahip bulunduğunu kaydetmektedir. Halkın da müslümanlar, Ermeniler ve Rumlar'dan meydana geldiğini yazar. Ürgüp halkının önemli bir bölümünü oluşturan ve Rumca'yı bilmeyen Rumlar hakkında da bilgi verir. 1838'de Nizip savaşına giderken kasabaya uğrayan Helmuth von Moltke, Ürgüp'ün taştan yapılmış evlerini son derece zarif bulmuş, kayaların yumuşaklığı sebebiyle burada ev yapmanın kolaylığını belirtmiştir. 1839'da Anadolu'yu gezen William F. Ainsworth, Rumlar'ın dünyadan el etek çekmiş olmalarına rağmen yoksul sayılmadıklarını söyler ve Osmanlı hükümetinin bir süre önce hıristiyanları mağaralarından çıkartıp Nevşehir'e yerleştirdiğini kaydeder. 1845 yılı civarında bölgeye gelen Heinrich Barth ve 1850-1859 yıllarında Anadolu'yu gezen Andreas David Mordtmann, Ürgüp'ün 1000'i müslüman, 500'ü Rum olmak üzere 1500 hâne nüfusa sahip bulunduğunu yazar. Bu bilgi Texier ile örtüşmediği gibi salnâmelerde de kasabanın nüfusunun ekseriyetle müslümanlardan meydana geldiği kaydedilir. Barth ayrıca şehrin maddî durumunun iyi sayıldığını ve şehrin güzel inşa edildiğini, halkın yeni yaptığı evlerin oyma mekânlar olmadığını, ancak eski oyma evlerin depo şeklinde kullanılmaya devam ettiğini bildirir.

1899 yılında bölgeyi ziyaret eden Roman Oberhummer ve Heinrich Zimmerer eserlerinde oyma mekânlardan teşekkül eden şehrin mükemmel bir manzarasının bulunduğunu ve Nevşehir'in sıcağına karşılık Ürgüp'ün havasının daha ılık olduğunu yazar. 1905'te özellikle Ürgüp yöresindeki tüf kayaları ve peri bacalarıyla ilgilenen Hans-Heman Graff von Schwinitz, Ürgüp'ün, 50 m. yüksekliğindeki "sivri taş" diye adlandırılan büyük bir tüf

kayasının teraslara bölünmüş şekilde görünen evlerle dolduğunu belirtir. Ürgüp'te bölgenin karakteristik özelliğini yansıtan oyma mekânların yanı sıra kasabada çok güzel taştan inşa edilmiş binalar da mevcuttur. Bu oyma mekânlar yapılmaya devam etmekte, ev inşasında kullanmak için tüfler oyulmaktadır. Şemseddin Sâmi ise kasabayı 1400 hânede yaklaşık 8000 kişilik nüfuslu, bağlık ve bahçelik bir kasaba şeklinde anar; burada bir rüşdiye mektebiyle birçok medresenin yer aldığını bildirir. Konya Vilâyet Salnâmesi'nde verilen bilgiye göre 1870'te Ürgüp'te beş medrese, on sıbyan mektebi bulunmaktaydı. 1874'te medrese sayısı beşe, sıbyan mektebi sayısı on dokuza çıkmıştı. 1887 tarihli Konya Vilâyet Salnâmesi'ne göre bir hükümet konağı, bir telgrafhâne ve bir rüşdiye mektebi vardı. Kasabada iki kütüphane mevcut olup buralarda 113 yazma ve 327 basma eser kayıtlıydı. 1889 tarihli Konya Vilâyet Salnâmesi'ne göre kasabada 2470 hânede 9643 kişi yaşamaktaydı. Bu nüfusun 5523'ü müslüman, 4120'si Rum'du. Sadece Türkçe konuşan Rum nüfusu Cumhuriyet döneminde mübadele ile 1923'ten itibaren Yunanistan'a gönderildi. Kasabanın nüfusu Cumhuriyet'in başlarında 4501 (1927 sayımı), 1960'ta 5017 iken 1980'de 7000'e yaklaştı (6546); ilk defa 1990'da 10.000'i aştı (11.040) ve 2010 sayımında 20.000'e yaklaştı (18.631). Cumhuriyet'in ilk yıllarında Niğde vilâyetine bağlı olan Ürgüp daha sonra Kayseri vilâyetine bağlandı. 1954'te Nevşehir ilinin ihdas edilmesiyle bu vilâyete bağlı Ürgüp kazasının merkezi yapıldı. Kasabadaki başlıca tarihî yapı Ürgüp Kalesi'dir. Kalenin çevresinde oyularak ve yöredeki yapı taşları kullanılarak inşa edilen eski evler bugün turistik tesise dönüştürülmüştür.

Ürgüp'ün merkez olduğu kaza 1476'da Karaman eyaletini meydana getiren sekiz vilâyet arasında yer almaktaydı. 1483 tarihli Evkaf Defteri'nde daha sonraki tarihlerde müstakil birer kaza olacak olan Develi ve Karahisar(-ı Develi) Ürgüp kazasının nahiyeleri şeklinde görünür. 1500 tarihli Karaman Evkaf Defteri'nde kaza aynı idarî yapıyı korur. Kaza bu tarihte üç nahiyeden meydana gelmektedir: Ürgüp, Develi ve Karahisârıdeveli. 1502'de Develi ve Karahisârıdeveli nahiyeleri kazadan ayrıldı. Bu düzenleme ile sınırları daralan kazada Uçhisar adıyla yeni bir nahiye ortaya çıktı. 1518'de Niğde sancağı ihdas edilince Ürgüp kazası bu sancağa bağlandı. Kazanın Ürgüp ve Uçhisar olarak iki nahiyesi vardı. Nevşehir merkez kazasının tamamı, Avanos, Gülşehir, Acıgöl kazalarının ise büyük bir kısmı kazanın sınırları içindeydi. Kaza âdeta doğu-batı istikametinde

Ürgüp ve Uçhisar nahiyeleri arasında paylaşılmıştı ve kazanın doğu kısımları Ürgüp nahiyesini, batı kısımları Uçhisar nahiyesini oluşturmaktaydı. Ürgüp bu tarihten başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar Karaman / Konya eyaleti Niğde sancağına bağlı bir kaza şeklinde varlığını devam ettirdi.

1502 tarihli defter kaydına göre Ürgüp kazasının nüfusu 1924 neferden meydana geliyordu (1717 hâne, yaklaşık 8500 kişi). 1518'de Ürgüp kazasının nüfusu 2273 neferdi (1521 hâne, 7500 kişi). 924 (1518) tahriri sonuçlarına göre kazaya bağlı kırk üç köy mevcut olup yirmi yedisi Ürgüp nahiyesine, on altısı Uçhisar nahiyesine bağlıydı. Bu köylerin yirmi dokuzu müslüman, yedisi gayri müslim köyü idi. Yedi köyde ise müslümanlarla gayri müslimler karışık olarak ikamet etmekteydi. Niğde sancağı içerisinde en yüksek nisbette gayri müslim nüfusu barındıran kaza Ürgüp'tü. Bu da bölgenin eski bir hıristiyan yerleşim merkezi olmasından ileri geliyordu (1518'de kazanın % 77'si müslüman, % 23'ü gayri müslimdi). 1892 yılı salnâmesine göre kaza nüfusu 23.703 kişiydi, otuz üç köy ve 5350 hâne mevcuttu. Nüfusun 20.805 kişilik büyük ekseriyeti müslümandı. Rum nüfus 2879 kişiydi. 1889 yılına ait Konya Vilâyet Salnâmesi'ne göre kazanın nüfusu 33.655'e yükseldi; bunların 28.658'i müslüman, 4997'si Rum'du. Rum nüfusun 4120'sinin Ürgüp merkezinde yaşadığı göz önüne alındığında köylerde çok az sayıda gayri müslimin ikamet ettiği ortaya çıkmaktadır. İki salnâme arasındaki bu nüfus farkı kazadaki idarî değişikliklerle alâkalı olmalıdır. 1287 (1870) yılı salnâme kayıtlarına göre Ürgüp kazasında 485 dükkân, dokuz ekmekçi fırını, yirmi yağhâne, biri harap iki hamam, bir namazgâh, on bir türbe, yetmiş cami ve mescid, seksen yedi çeşme, yirmi altı değirmen, on bir çanakçı fırını, 244 çanakhâne ve beş kilise vardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 32, 42, 46, 63, 387, 455; TK, TD, nr. 135, 564, 565; Karaman Evkaf Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O 116/1; Konya Vilâyet Salnâmesi, sene: 1304, 1307, 1310, 1317; Mustafa Oflaz, 16. Yüzyılda Niğde Sancağı (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "16. Yüzyıl Başlarında Karahisar-ı Develi Kazası (İdari Yapı, İskân ve Nüfus)", III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri: 06-07 Nisan 2000 (haz. Ali Aktan v.dğr.), Kayseri 2000, s. 335-348; a.mlf., "Bazı Karaman Eyaleti Mufassal Defterlerinin Tarihlenmesi Meselesi", Akademik Yorum, sy. 2, Trabzon 1992, s. 37-41; a.mlf., "Karaman Eyaleti Şehirleri (Konya-Kayseri-Niğde)", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Van 2000, s. 165-199; a.mlf., "16. Yüzyıl Başlarında Ürgüb Kazası", a.e., sy. 6 (2008), s. 37-63; Hüsniye Esra Tufanoğlu, Charles Texier'e Göre 19. Yüzyılda Kayseri-Niğde Yöresi ve Günümüzle Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39, 48-49, 51; Meliha Karakaya, "Seyahatnamelerde Nevşehir", Niğde, Aksaray ve Nevşehir Tarihi Üzerine (ed. Musa Şaşmaz), İstanbul 2008, s. 27-68; İbrahim Öztürk, Niğde Sancağı (İdari ve Demografik Yapı) 1868-1923, Konya 2008, tür.yer.

Mustafa Oflaz

ÜSÂME b. MÜNKIZ

(bk. İBN MÜNKIZ).

ÜSÂME b. ZEYD

(أسامة بن زيد)

Ebû Muhammed (Ebû Zeyd, Ebû Abdillâh, Ebû Hârise) Üsâme b. Zeyd b. Hârise el-Kelbî (ö. 54/674)

Sahâbî.

Hicretten sekiz yıl önce (614) Mekke'de doğdu. Babası Zeyd b. Hârise, Hz. Hatice'nin kölesiydi. Hatice Hz. Muhammed'le evlenince kölesini ona hediye etmiş, o da âzat ederek kendi yanında tutmuştur. Annesi Resûl-i Ekrem'in dadısı Ümmü Eymen'dir. Hz. Peygamber, Üsâme'yi küçüklüğünden beri çok sever, bir dizine onu, diğer dizine de Hasan'ı oturtur ve, "Allahım, ben bunları seviyorum, sen de sev!" diye dua ederdi (Buhârî, "Feżâ˒ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 18). Mekke müşriklerinden Hakîm b. Hizâm, Resûlullah'a Yemen hükümdarlarından Seyf b. Zûyezen'e ait bir elbiseyi hediye etmek istemiş, Resûlullah müşriklerden hediye kabul edemeyeceğini söyleyerek elbiseyi 50 dinara satın almış, sadece bir cuma günü giydikten sonra Üsâme'ye giydirmiştir (İbn Sa'd, IV, 65). Bu olay Resûl-i Ekrem'in onu ne kadar sevdiğini göstermektedir. Üsâme, "hibbü Resûlillâh" (Resûlullah'ın sevdiği kişi) veya babasından dolayı hibbü'bni'l-hib (Resûlullah'ın sevdiği kişinin sevgili oğlu) diye şöhret kazanmıştır. Hz. Peygamber'in hicretten sonra Zeyd b. Hârise ile Ebû Râfi'i görevlendirip Mekke'den Medine'ye getirttiği ailesi ve yakınları arasında Üsâme ve annesi Ümmü Eymen de vardı.

Resûl-i Ekrem, yaşının küçüklüğünden dolayı Üsâme'nin Uhud Gazvesi'ne katılmasına izin vermeyince Üsâme çok üzülüp ağlamış, Hendek Gazvesi öncesinde boyunu biraz daha uzun göstermeye çalışarak Resûlullah'a gelmiş, Resûlullah da ona şefkat gösterip savaşa katılmasına izin vermiştir. Üsâme Mûte Savaşı'nda (8/629) babası Zeyd b. Hârise'nin sancağı altında savaştı. Bu sırada daha on sekiz yaşını doldurmamıştı. Babasının şehid olduğunu bizzat gördü; ardından Ca'fer b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Revâha ve Hâlid b. Velîd kumandasında savaşmaya devam etti. Üsâme, Mekke

fethinde Hz. Peygamber ile birlikte Beytullah’a girdi. Huneyn Gazvesi’nde ilk başlarda uğranılan yenilgi üzerine kaçmayıp Resûl-i Ekrem’in yanında kalan çok az sayıdaki sahâbî arasında yer aldı. Vedâ haccı esnasında Bilâl-i Habeşî ile birlikte Resûlullah’ın yanında idi. Bunlardan biri Resûl-i Ekrem’in devesinin yularını tutuyor, diğeri elbisesiyle gölge yaparak onu güneşten koruyordu. Mekke fethinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in birçok seferde onu devesinin terkisine aldığı rivayet edilmektedir; bu da Resûlullah’ın ona duyduğu sevginin bir yansıması şeklinde yorumlanmıştır (Vehbe ez-Zühaylî, s. 34). Üsâme hicretin 8. yılı Safer ayında (Haziran 629) Gālib b. Abdullah kumandasında Fedek civarında oturan Mürre kabilesi üzerine gönderilen 200 kişilik seriyyede yer aldı. Bu sırada Benî Mürre’nin müttefiki Cüheyne kabilesine mensup Mirdâs b. Nehîk’ı “lâ ilâhe illallah” dediği halde onun gerçekte müslüman olmadığını, ancak can korkusuyla Müslümanlığı kabul ettiğini düşünerek öldürdü. Bunu duyan Resûl-i Ekrem

Üsâme’yi çağırıp, “Kalbini yarıp da mı baktın?” diyerek yanlış yaptığını belirtti. Üsâme böyle bir hata yaptığı ve Resûlullah’ı üzdüğü için kendini affedememiş ve “Keşke daha önce değil de bugün müslüman olsaydım” demiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 45; Müslim, “Îmân”, 158; İbn Sa‘d, II, 119).

Hz. Peygamber, 11. yılın Safer ayında (Mayıs 632) Suriye bölgesine göndermek üzere Üsâme b. Zeyd kumandasında bir ordu hazırladı. Hz. Ebû Bekir ile Ömer gibi önde gelen sahâbîleri de onun emrine verdi. Üsâme, Medine’nin dışında Curf denilen yerde karargâhını kurdu. Bu arada Resûl-i Ekrem’in hastalığı şiddetlendi. Bazıları Resûlullah’ın, Hz. Ebû Bekir ile Ömer gibi sahâbîlerin bulunduğu bir orduya âzatlı bir kölenin genç ve tecrübesiz oğlunu kumandan tayin etmesini eleştirmeye başlamıştı. Bunu duyan Hz. Peygamber mescide gitti; Zeyd b. Hârise’yi Mûte Savaşı için kumandan tayin ettiği günleri hatırlatarak, “Daha önce onun babasını kumandan tayin etmeme de karşı çıkmıştınız. Babası kumandanlığa nasıl lâyıksa oğlu da lâyıktır” diyerek itirazların yersizliğini belirtti (İbn Sa‘d, II, 190). Resûl-i Ekrem’in Mûte Savaşı’nda şehid olanların intikamının alınması için hazırladığı bu ordu onun rahatsızlığı ve vefatı dolayısıyla yola çıkamadı. Resûlullah vefat ettiğinde Üsâme, Hz. Ali ile birlikte onun yıkanıp kefenlenmesiyle ilgilendi.

Hz. Ebû Bekir hilâfete geldikten sonra ilk icraatı Resûl-i Ekrem’in

hazırladığı orduyu sefere yollamak oldu (1 Rebîülâhir 11 / 26 Haziran 632). Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan dinden dönme hareketleri yüzünden birçok sahâbî, halifeye Medine'nin güvenliği açısından Üsâme ordusunu göndermekten vazgeçmesini söyledi. Ebû Bekir ise Resûlullah'ın hazırladığı orduyu geri çeviremeyeceğini ve onun verdiği kararı kesinlikle yerine getireceğini söyledi. Ordu tekrar Curf denilen yerde toplanınca Üsâme, Hz. Ömer'i Ebû Bekir'e gönderip ordu içinde kendisinin kumandanlığından rahatsızlık duyanların olduğunu, bu sebeple orduyla birlikte Medine'ye geri dönmek istediğini haber verdi. Hz. Ebû Bekir ise Ömer'e Resûlullah'ın kumandan tayin ettiği bir kişiyi görevden almayacağını söyledi ve ardından Curf mevkiindeki karargâha gitti. Üsâme at üstünde, Hz. Ebû Bekir onun yanında yaya olarak bir müddet birlikte yürüdüler. Bu sırada halife Üsâme'den Hz. Ömer'in Medine'de kalması için izin istedi; Üsâme de izin verdi. Hz. Ebû Bekir, Üsâme'yi ve askerlerini uğurlarken İslâm fetihlerinin ruhunu yansıtan önemli bir konuşma yaptı. Onlara Allah yolunda kâfirlerle savaşmayı, hainlik etmemeyi, sözünde durmayı, ganimet malına zarar vermemeyi, korkup çekinmemeyi, fesad çıkarmamayı, emirlere karşı gelmemeyi, çocukları, kadınları ve yaşlı insanları öldürmemeyi, meyve ağaçlarını kesmemeyi, yemek ihtiyaçları dışında koyun, sığır ve develeri boğazlamamayı, manastırlara çekilmiş kimselere dokunmamayı emretti ve kendilerine ikram edilen yemekleri Allah'ın ismini anarak yemelerini tavsiye etti (Taberî, III, 226-227).

Üsâme b. Zeyd ordusuyla birlikte babasının şehid olduğu yere, Suriye'deki Belkā bölgesine kadar gitti. Übnâ (Hânü'z-Zeyt) köyüne bir saldırı düzenledi. Üsâme ordusu kırk veya yetmiş gün içinde görevini yerine getirip Medine'ye döndüğünde sevinçle karşılandı. Bütün itirazlara rağmen o kritik dönemde Üsâme ordusunun Suriye'ye gönderilmesi çok yerinde bir karar olmuş, İslâm'a karşı cephe alan kabileler müslümanların gücünü görerek ona göre hareket etmişlerdir. Ayrıca bu sefer müslüman Araplar'ın Suriye bölgesine akın tarzında yaptıkları askerî seferlerin ilkidir. Bu sırada Medine zekât vermek istemeyen bazı kabilelerin saldırılarına uğramış ve saldırılar püskürtülmüştü. Ordu Medine'ye geldikten sonra dinden dönenlere karşı savaşmak için Hâlid b. Velîd'in arkasından Yemâme'ye gönderilen Üsâme zafer elde edilinceye kadar onunla birlikte savaştı (Makdisî, V, 152).

Hz. Ömer, Üsâme'nin ordusuna katılmamakla birlikte sonraki dönemlerde ona hep "kumandanım" diye hitap etti. Divan teşkilâtını kurup herkesin alacağı atıyye miktarını belirlerken Üsâme b. Zeyd'e 4000 dirhem, kendi oğlu Abdullah'a ise 3000 dirhem tahsis edince Abdullah itiraz edip Üsâme'ye niçin kendisinden daha fazla atıyye verdiğini sordu. Hz. Ömer, "Resûlullah Üsâme'nin babasını senin babandan, Üsâme'yi de senden daha çok sevmişti" dedi (Ebû Yûsuf, s. 46). Üsâme, Hz. Osman'ın da teveccühünü kazandı, halife ona iktâ olarak bir parça arazi verdi; kendisini 34 (654) yılında siyasî durumu hakkında bir rapor hazırlamak üzere Basra'ya gönderdi. Üsâme, Hz. Osman ve Ali döneminde ortaya çıkan fitne ve iç savaşlar sırasında, -Resûlullah döneminde "lâ ilâhe illallah" diyen bir kişiyi öldürmesinden dolayı duyduğu pişmanlığın da etkisiyle- "Müslümanlar arasında kan dökülmesinden çekiniyorum" diyerek tarafsız kaldı, fakat daha sonra Hz. Ali'nin haklı olduğuna kanaat getirip ona yardım etmediğine çok pişman oldu.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından bir süre Dımaşk'a bağlı Mizze'de ikamet eden Üsâme Vâdilkurâ'da ve Medine'de yaşadı. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfeti döneminde Curf'ta vefat etti (54/674). Üsâme siyah tenli, zeki, iffetli, takvâ sahibi, mütevazi, ihlâslı, insanları seven, kendisi de sevilen, hak bildiği şeyi hiç çekinmeden söyleyen biri olarak nitelenir. Altı evlilik yaptığı, bunlardan ikisine Resûl-i Ekrem'in aracı olduğu ve evliliklerinden birçok çocuğunun dünyaya geldiği belirtilmektedir (İbn Sa'd, IV, 71-72). Resûlullah'ın Üsâme'yi çok sevdiğini bilen bazı sahâbîler bir kısım istekleri için onu aracı olarak gönderirlerdi. Bununla birlikte Hz. Peygamber, hırsızlık yapan bir kadının cezasının affedilmesi ricasıyla kendisine gelen Üsâme'nin bu isteğini kabul etmemiş ve kendi kızı Fâtıma dahi aynı suçu işlemiş olsa Allah'ın koyduğu cezayı ona da uygulayacağını söylemiştir (Buhârî, "Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 18; İbn Sa'd, IV, 69-70).

Üsâme b. Zeyd'den 128 hadis rivayet edilmiştir. Sahâbeden Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah; tâbiînden Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Küreyb, Amr b. Osman b. Affân, Âmir b. Sa'd, Urve b. Zübeyr, Atâ b. Yesâr, Şa'bî ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel onun rivayet ettiği doksan üç hadisi el-Müsned'inde zikretmiştir (V, 199-210). Üsâme'nin Hz. Peygamber'den naklettiği elli dört

hadisi Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Müsnedü'l-Ḥib b. el-Ḥib Üsâme b. Zeyd adlı eserinde bir araya getirmiştir (nşr. Ebü'l-Eşbâl Hasan b. Emîn b. Mendüve ez-Züheyrî, Riyad 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 199-210; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 46; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1117-1127; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 86, 253, 271, 291, 299, 300, 312; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 119, 190; IV, 61-72; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 114-118; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 223-227; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 152; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 57-59; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 64-66; a.mlf., el-Kâmil, II, 317, 318, 334-336; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 31; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 497-507; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâyeve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997-98, VIII, 16, 23, 120, 251-254; IX, 420-425; Abdullah ez-Zekere, Üsâme b. Zeyd, Dımaşk 1981; Muinüddin Ahmed Nedvî - Said Sâhib Ansari, Asr-ı Saadet: Peygamberimizin Ashabı (trc. Ali Genceli,

haz. Eşref Edip), İstanbul 1985, II, 337-350; Vehbe ez-Zühaylî, Üsâme b. Zeyd, Dımaşk 1410/ 1990; Mehmet Salih Arı, Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları, İstanbul 1996, s. 61-64; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, "Ḥibbu Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem Üsâme b. Zeyd", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 35, Riyad 1412/1992, s. 157-184; V. Vacca, "Usāma b. Zayd", EI² (İng.), X, 913; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", DİA, X, 103-104.

Mehmet Salih Arı

ÜSDÜ’l-GĀBE

(أسد الغابة)

İzzeddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 630/1233) sahâbenin hayatına dair eseri.

Eserin adını, muhtemelen Medine ormanı (gābe) kastedilerek “ormanın aslanları” anlamına gelen Üsüdü’l-ġābe şeklinde okuyanlar da vardır. Girişte yöntemini açıklayan İbnü’l-Esîr sahâbîlerin isimlerini oldukça titiz şekilde alfabetik sırayla vermiş, sıralamada ismin türediği kökü değil ilk harfleri esas almıştır. Hadis naklettiği kaynakların kendisine ulaşan isnadlarını zikrettikten sonra sahâbî tanımına dair açtığı bir fasılda bu husustaki farklı görüşleri belirtmiş, hadisçilerin sahâbî tanımını benimsemiştir. Ardından Hz. Peygamber’in şemâili, ahlâkı, mûcizeleri, elbiseleri, silâhları, binekleri, akrabaları, eşleri, câriyeleri, vefatına kadar bütün hayatı anlatılmış, daha sonra sahâbîlere geçilmiştir.

İbnü’l-Esîr, daha önce yazılan sahâbe biyografilerindeki karışıklıktan yakınan çağdaşlarının teşvikiyle Üsdü’l-ġābe’yi yazmaya başladığını söylemektedir. Çalışmasında özellikle Ebû Abdullah İbn Mende ve Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, İbn Abdülberr’in el-İstîʿâb ve Ebû Mûsâ el-Medînî’nin İbn Mende’ye yazdığı zeyil olan Tetimmetü Maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe adlı eserlerini temel kaynak edinmiş ve bunlarda geçen bütün sahâbîleri kitabına almıştır. Bunların dışında İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳāt’ı, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, İbn Asâkir’in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ’ı gibi eserlerde geçen sahâbîleri kaydetmiş, her biyografinin başında İbn Mende için “د”, Ebû Nuaym için “ع”, İbn Abdülber için “ب” ve Ebû Mûsâ için “س” rumuzlarını kullanmış, sonunda bu dördünden söz konusu sahâbîyi zikreden müelliflerin isimlerini vermiştir. Ebû Mûsâ dışındaki üç kaynakta yer alan biyografilerin sonunda “ahracehü’s-selâse” kaydını koymuştur. Biyografilerde hiçbir rumuzun bulunmaması bu dört kaynakta o sahâbînin zikredilmediği anlamına gelmektedir. İbnü’l-Esîr, İbn Mende ve Ebû Nuaym’ın hal tercümesini verdikleri sahâbînin rivayet ettiği hadisleri ve bunların illetlerini belirtmelerini tasvip etmeyip İbn Abdülberr’in yöntemini benimsemiş, rivayetlerden çok sahâbîyi tanıtacak nesep, hayat hikâyesi,

menkıbe vb. bilgileri aktarmayı tercih etmiştir. Kaynaklarındaki bilgileri hatalarıyla beraber aktarmakla birlikte bunların çoğunu tenkit ve tashih etmiş, ancak İbn Hacer el-Askalânî'nin de kaydettiği gibi (el-İṣâbe, I, 3) tâbiînden olduğu halde bazı kişileri sahâbî diye zikretmiş, bir kısım hataları da düzeltmemiştir.

Eserde bazı sahâbîler hem isimleri hem de künyelerinin bulunduğu yerde tanıtılmıştır. Bu durumda bazan yeni bilgiler verilmekle birlikte genelde muhtasar olan kısımdan sahâbînin daha geniş tanıtıldığı kısma atıf yapılmıştır. Bir sahâbî hakkında yakınlarından birinin biyografisinde ilâve bilgi verilmişse buna da işaret edilmiştir. Müellif lakap, künye ve neseplerin zikredilip zikredilmemesi veya isimlerin yanlış okunması gibi sebeplerle ortaya çıkan karışıklıklar üzerinde durmuş ve kendi tercihini belirtmiştir. İbnü'l-Esîr biyografi sahibinden hadis nakletmesi halinde o rivayeti isnadıyla zikretmiş, eğer rivayet zayıfsa bunu da söylemiştir. Hadislerde geçen garîb kelimelerin mânalarını biyografinin sonuna eklemiştir. Eserin sonunda nisbelerle künyelere, meçhul / müphem isimlerle kadın sahâbîlere özel bölümler ayırılmıştır.

Birçok defa neşredilen eser (nşr. İbrâhim el-Müveylihî, I-V, Kahire 1868-1870; nşr. Şehâbeddin Necefî, I-V, Tahran 1377/ 1958; nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr., Kahire 1964, I-VII, Kahire 1970-1973; nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ, Beyrut 1418/1997) çeşitli sayımlara göre 7500'den fazla (İbn Hacer'e göre 7554, Kahire 1970 baskısında 7703, Beyrut 1997 baskısında 7712) biyografi içermektedir. Üsdü'l-ġâbe Nevevî (DİA, XXXIII, 49), Muhammed b. Muhammed el-Kâşgarî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 82; Chester Beatty Ktp., nr. 3213), Ali b. Muhammed b. Tâhir (Chester Beatty Ktp., nr. 5319-5322), Bedreddin Muhammed b. Ebû Zekeriyyâ el-Makdisî (Dürerü'l-âs̱âr ve ġurerü'l-aḫbâr, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 284), Zehebî (Üsdü'l-ġâbe'deki rivayetleri çıkarıp yeni ilâveler yaptığı Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Haydarâbâd 1315; I-II, Beyrut, ts.) gibi âlimler tarafından ihtisar edilmiştir. Moğultay b. Kılıç Üsdü'l-ġâbe'deki hataları tashih etmek amacıyla bir çalışma yapmış (DİA, XXX, 231), Muhammed b. Saîd b. Abdullah el-Halebî de ez-Ziyâde ʿalâ Üsdi'l-ġâbe adıyla bir eser yazmıştır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 151).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), I, 9-13; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 3-4; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 82; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 151; M. Abdullah el-Hamdân, Benü'l-Es̱îr: el-Fürsânü's̱-s̱elâs̱e, Tâif 1394/ 1974, s. 89; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyatı, İstanbul 1989, s. 238-240; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, I, 186-187; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/ 1992, I, 48-49; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 256, 414; M. Yaşar Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", DİA, XXX, 231; a.mlf., "Nevevî", a.e., XXXIII, 49.

Bünyamin Erul

ÜSEYD b. HUDAYR

(أسيد بن حضير)

Ebû Yahyâ Üseyd b. Hudayr b. Simâk el-Eşhelî (ö. 20/641)

Medineli ilk müslümanlardan, sahâbî.

Evs kabilesinin Benî Abdüleşhel kolundandır. Kavminin eşrafından olup okuma yazma bilen babası Hudayr el-Ketâib, Evs ile Hazrec arasında hicretten altı yıl önce gerçekleşen Buâs savaşında Evsliler'e kumandanlık yapmış ve bu savaşta öldürülmüştür. Annesi Ümmü Üseyd bint Seken'dir. Hz. Peygamber'in Üseyd'e Ebû Îsâ diye hitap ettiği zikredilmekte (İbn Abdülber, I, 54), künyesiyle ilgili dört farklı rivayet bulunmaktadır. Birinci Akabe Biatı'n-dan sonra Medine'ye gönderilen Mus'ab b. Umeyr sayesinde İslâm'ı kabul eden Üseyd b. Hudayr aynı gün amcasının oğlu ve Evs'in lideri Sa'd b. Muâz'ın hidayete ermesine vesile oldu. Yetmiş kişinin katıldığı İkinci Akabe Biatı'nda Resûl-i Ekrem tarafından seçilen on iki nakib arasında Evsliler'i temsil eden üç kişiden biriydi. Hicretin ardından Zeyd b. Hârise ile kardeş ilân edildi.

Bedir'e savaş amacıyla gidildiğini bilmediği için bu gazveye katılmadı. Savaşın ardından Resûlullah'a durumunu açıklayarak mazeretinin kabulünü diledi ve diğer bütün gazvelere katıldı. Uhud Gazvesi'n-de Hz. Peygamber'in yanından ayrılmayan az sayıdaki sahâbeden biriydi. O gün aldığı yedi yaradan biri ensardan Ebû Bürde b. Niyâr'ın yanlışlıkla kendisine vurmasıyla meydana gelmişti. Savaş dönüşü yaralarını tedavi etme fırsatı bulamadan Hamrâülesed Gazvesi'ne iştirak etmek üzere yeniden silâhlandı. Uhud ve Tebük gazvelerinde Evs kabilesinin sancaktarı,

Hendek Gazvesi'nde Hâlid b. Velîd'in saldırılarına karşı hendeği korumakla görevlendirilen 200 kişilik grubun kumandanıydı. Câhiliye döneminden beri olgunluğuyla tanındığı, okuma yazma bildiği, iyi bir okçu ve yüzücü olduğu için "Kâmil" unvanıyla tanınan Üseyd, Resûl-i Ekrem'in kâtiplerinden ve zaman zaman danıştığı kişilerdendi, aynı zamanda

muallimlik de yapıyordu. Hendek Gazvesi sırasında Resûlullah'ı Uyeyne b. Hısn ile anlaşma yapmaktan vazgeçirenlerden biridir. Tâif muhasarasında Resûl-i Ekrem'in çağrısına uyarak müslümanlara katılan Tâifli kölelerden İbrâhim b. Câbir, Kur'an'ı ve dinin hükümlerini öğretmesi için Üseyd'in gözetimine verildi. Üseyd kendi kabilesine imamlık görevini de yerine getiriyordu.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ensarın büyük kısmı Hazrec'in reisi Sa'd b. Ubâde'nin çevresinde toplandığı sırada Üseyd, Ebû Bekir'in tarafını tutan grubun içinde yer aldı ve onun halife seçilmesinde önemli rol oynadı. Hz. Ebû Bekir'in önemli konularda kendisine danıştığı belirtilmektedir. Hz. Ömer'in, kumandanları ve sahâbenin ileri gelenleriyle Câbiye'de yaptığı meşhur toplantıya ve Kudüs'ün fethine de katıldı. Sa'd b. Muâz ve Abbâd b. Bişr ile birlikte Benî Abdüleşhel'in en faziletli kişilerinden sayılan Üseyd, Şâban 20 (Temmuz-Ağustos 641) tarihinde vefat etti. Cenaze namazını bizzat Hz. Ömer kıldırdı ve naaşını Bakī' Mezarlığı'na kadar taşıdı. Ölümünde 4000 dirhem borcu bulunan Üseyd'in arazisinin borcuna karşılık satıldığını duyan Hz. Ömer, çocuklarını muhtaç halde bırakmamak için alacaklıları çağırdı ve borç karşılığında arazinin gelirini "kabâle" usulüyle dört yıl boyunca onlara bıraktı. Bazı kaynaklarda bu borç ödeme işinin Üseyd tarafından Hz. Ömer'e yapılan bir vasiyete dayandığı zikredilmektedir (İbn Abdülber, I, 55).

Güzel sesiyle Kur'an okuyan ve kıraatinin melekleri dahi etkilediği rivayet edilen Üseyd bir gece Kur'an okurken yakınında bağlı duran atı birden ürküp şahlanmış, okumayı bırakınca sakinleşmişti. Bu durum üç defa tekrarlanmış, atın yakınında bulunan oğluna zarar gelmesinden endişe ederek onun yanına gitmiş, o sırada bulutsu bir gölgenin içinde kandile benzeyen nesnelerin parlayarak göğe doğru yükseldiğini görmüştü. Sabahleyin durumu anlattığı Hz Peygamber ona gördüğü varlıkların Kur'an tilâvetini dinlemeye gelen melekler olduğunu, okumaya devam etseydi sabaha kadar kendisini dinleyeceklerini ve insanların da onları göreceklerini söylemiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 15, "Menâḳıb", 25). Üseyd b. Hudayr aynı zamanda muzipliğiyle tanınırdı. Bir gün ashaptan bazıları ile sohbet ederken onları güldürmüş, Resûl-i Ekrem de bir çöple veya parmağıyla onu böğründen dürtmüştü. Bunun üzerine Üseyd, Resûlullah'a canını yaktığını ve kısas istediğini belirtmiş, Resûlullah bunu kabul edince

kendisi gömlek giymemişken onun üzerinde gömlek bulunduğunu söyleyerek gömleğini çıkarttırmış, ardından Resûlullah'a sarılıp böğrünü öpmüştür (Ebû Dâvûd, "Edeb", 149). Bu olayın Ukkâşe b. Mihsan ile Resûl-i Ekrem arasında geçtiğine dair bilgi doğru değildir. Üseyd'den Enes b. Mâlik, Kâ'b b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Âişe, Ebû Leylâ el-Ensârî, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, İbn Şefî' et-Tabîb gibi isimler hadis rivayet etmiştir. Kütüb-i Tisʿa'da onun naklettiği hadisler mükerrerleriyle birlikte elli civarındadır. Bazı rivayetlerde sahâbeden Üseyd b. Züheyr yerine yanlışlıkla onun adı zikredilmiştir (Müsned, IV, 226; Nesâî, "Büyûʿ", 96).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 226; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 233; III, 996; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 603-607; Müslim, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân), Riyad 1411/1991, I, 146; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Halil İbrâhim Kutlay), Mekke 1418/1998, I, 386-397; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 53-55; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, I, 108-110; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, III, 246-254; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 340-343; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 49; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 347; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 45-46.

Ahmet Tahir Dayhan

ÜSKÜDAR

İstanbul'un Anadolu yakasında tarihî bir semt.

Bülbül, Çavuş ve Balaban derelerinin eski limanın bulunduğu yere getirdiği alüvyonlarla meydana gelen düzlükten başlayarak kuzeydoğuda Sultantepe, güneyde Ayazma mahallesi ve Doğancılar, güneydoğuda Toptaşı yamaçlarına kadar uzanır. Bu dar anlamdaki Üsküdar semtine karşılık geniş anlamdaki Üsküdar (Üsküdar ilçesi) 33 km²'lik bir alan kaplayarak kuzeyde Beykoz, doğuda Ümraniye, güneydoğuda Ataşehir, güneyde Kadıköy ilçesi sınırlarına kadar yayılır. Eski bir yerleşme yeri olduğu tahmin edilen Üsküdar'ın ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Üsküdar adının anlamı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunun "altın şehir" anlamında khrysopolisten veya Roma hâkimiyeti döneminde scutari denilen, deri kalkan kullanan imparatorluk muhafızlarının yerleştiği yeri ifade eden scutariondan geldiği belirtilir. Ayrıca "menzilhâne, menzil atı, ulak, ulakların mektup koydukları kese" anlamlarına gelen Farsça eskûdar kelimesiyle ilişkilendirildiği de görülür. Halk rivayetlerinde ses benzeşmesinden hareketle "eski" ve "dâr" (ev) kelimelerinden meydana geldiği yolundaki bilgiler bir önceki görüş gibi anlamsızdır.

Tarih öncesi çağda Üsküdar'daki yerleşime dair kesin bilgi mevcut değildir. Milâttan önce 675'te Traklar'ın bir kolu olan Bthynialılar tarafından iskân edildiği söylenir. Ardından Makedonyalılar, Persler, Romalılar ve Bizanslılar'ın hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 410'da Atinalı Alkibyades'in buradaki iskele etrafında teşekkül eden kasabayı surla çevirdiği kaydedilir. Milâttan önce 404'te Ksenofon, Onbinler'in Asya'dan dönüşte ganimetlerini burada pazarladıklarını yazar. Bizans döneminde Üsküdar, Kadıköy'ün gölgesinde önemsiz bir kasaba görünümündeydi. Bizans İmparatorluğu'nun kurucusu kabul edilen Büyük Konstantinos ile muhalifi Licinius arasındaki meşhur Üsküdar savaşı 324 yılında burada cereyan etti ve savaş Licinius'un öldürülmesiyle sonuçlandı. 626'da Avarlar İstanbul'u kuşattıklarında Sâsânî orduları doğu tarafından gelerek Üsküdar'a kadar ilerledi. Avarlar'ın başarısız olup geri çekilmeleri üzerine Sâsânîler kuşatmadan vazgeçmek zorunda kaldı. İmparator II. Anastasios'u

(713-715) tahttan indirmek isteyen Opsikion theması askerleri karadan ve denizden Üsküdar'a geldi ve burada imparatorluk kuvvetlerini mağlûp etti. II. Anastasios'un yerine III. Theodosios tahta çıkarıldı (715).

Üsküdar, İstanbul'u kuşatmak için gelen İslâm ordularına önemli bir üs vazifesi gördü. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın 165 (781-82) yılında dönemin ünlü kumandanlarıyla birlikte oğlu Hârûn komutasında İstanbul'a sevkettiği ve 100.000 civarında askerden oluştuğu kaydedilen İslâm ordusu Anadolu üzerinden geçerek Üsküdar'a kadar geldi ve burada konakladı. O sırada çocuk yaştaki VI. Konstantinos adına imparatorluğu yöneten annesi Irene'nin teklifiyle barış antlaşması imzalandı ve İslâm ordusu geri çekildi. Üsküdar 988 yılında II. Basileios'a isyan eden Bardas Phokas'ın askerleriyle imparatorluk kuvvetleri arasındaki savaşa sahne oldu ve Phokas'ın askerleri mağlûp edildi. Malazgirt zaferinin ardından Selçuklular,

Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın kumandasında 1078 ve 1080 yıllarında Üsküdar'a ulaştılar. Dânişmendliler'in Turasan idaresinde bir orduyla Üsküdar bölgesine kadar uzanıp Alemdağı'n-da bir kale inşa ettiği rivayet edilir.

Osmanlılar'ın ilk defa Osman Gazi döneminde Geyve Boğazı'ndan geçerek Adapazarı ovasına, oradan İstanbul Boğazı'na kadar geldikleri, Üsküdar'ı ve Yoros Kalesi'ni yağmaladıkları, bir kısmının kayıklarla İstanbul surlarına kadar ilerlediği yolundaki bilgiler dönemin kaynaklarıyla teyit edilememektedir. Orhan Gazi'nin 1329'da Gebze sahilinde Pelekanon savaşında Bizans İmparatoru III. Andronikos'un kumandasındaki orduyu yenmesiyle sahilde bulunan Hereke, Pendik, Kartal ile birlikte Üsküdar'ın da Osmanlılar'ın kontrolü altına girdiği tahmin edilir. Bu savaştan sonra yapılan barış görüşmelerinde Orhan Gazi barış şartı olarak Merdivenköy'deki av köşkünü alıp burayı ahîlere verdi. 1347'de kayınpederi Bizans İmparatoru Kantakuzenos'u ziyaret amacıyla Üsküdar'a gelen Orhan Bey, Kız Kulesi'ne hâkim bir noktada otağını kurdu. 1352'de Venedikliler'e yenilen Ceneviz donanmasına yardım amacıyla Kadıköy ve Üsküdar'a atlı birlikler gönderdi. Bu yıllarda muhtemelen Büyük Çamlıca, Küçük Çamlıca ile Doğancılar'a kadar Üsküdar ve Kadıköy'ün stratejik yerlerini tamamen ele geçirdi. Bölgedeki Osmanlı kontrolü 1402 Ankara bozgununa kadar devam etti. Yıldırım Bayezid döneminde İstanbul'da

oturan müslümanların davalarına bakmak üzere Üsküdar'da bir kadı görevlendirilmesi bu hususu teyit eder. 1420'de Çelebi Sultan Mehmed zamanında İstanbul'un Anadolu yakası tekrar alındı ve 1424'te Bizans'la yapılan anlaşma gereği Karadeniz sahilindeki bütün yerler Üsküdar ve çevresi dahil Osmanlılar'a bırakıldı. Üsküdar ve çevresindeki Türk yerleşmeleri bu dönemden itibaren daha da arttı.

İstanbul'un fethinden sonra Üsküdar'la ilgili ilk bilgiler vakıf defterlerinde yer alır. 1453-1481 yılları arasındaki bir tarihe ait olan kayıtlar Çamlıca ve Çengel köyleriyle Salacak (Fâtih) Camii, Rum Mehmed Paşa Camii ve Toygar Hamza Mescidi mahalleleri hakkındadır. XV. yüzyılın son çeyreğinde Çamlıca'da on iki hâne müslüman, Çengelköy'de yirmi üç hâne gayri müslim nüfus bulunmaktaydı. XV. yüzyılda Üsküdar merkezinde gerçekleşen Türk yerleşmesi Şemsipaşa'nın arkasındaki yamaçlara doğru yayıldı. 919-927 (1513-1521) tarihli kayıtları ihtiva eden 1 Numaralı Üsküdar Şer'iyye Sicili'nde Dâvud Paşa Camii, Bulgurlu, Selman Ağa Mescidi ve Camii (Mehmed Paşa Camii) mahallelerinin adı yer almakla birlikte nüfusla ilgili bilgi yoktur. 1523'te Üsküdar'ın merkezi hariç bugün ona bağlı olan Çamlıca (iki hâne müslüman), Reisli (yirmi üç hâne, beş bekâr / mücerret müslüman), Çengelköy (elli yedi hâne, on sekiz bekâr müslüman, on üç hâne, altı bekâr gayri müslim) ve İstavroz / Kuzguncuk (yirmi hâne, yedi bekâr müslüman, kırk altı hâne, altı bekâr gayri müslim) birer köy olarak zikredilir (BA, MAD, nr. 22). 1530 tarihli defterde Üsküdar'da toplam sekiz mahalle kaydedilmiştir. Bunlar İmâret-i Mehmed Paşa, Kepçe, Hergele (Salacak), Hamza Fakih, Dâvud Paşa, Geredeli, Bulgurlu, Selman Ağa mahalleleridir. Ayrıca buraya bağlı altı köy merkez kasabayla organik bir bütün oluşturuyordu. Bu bütüne Karacaahmet Mezarlığı'n-da Ayrılık Çeşmesi'nin bulunduğu alandaki İbrâhim Ağa Zâviyesi dahildi. Bütün ünitenin toplam nüfusu 463 hâne ve yetmiş beş bekâr erkekten ibaretti (yaklaşık 2400 kişi). Nüfusun % 48'i Üsküdar kasabasında, % 52'si kasabanın yakınındaki köylerde oturuyordu. Büyük çoğunluğu müslüman Türkler'den meydana geliyor, gayri müslim oranı % 25 civarına ancak erişiyordu. Gayri müslimler Çengel ve İstavroz köylerinde toplanmıştı. Ancak bu köylerde müslümanlar da yaşamaktaydı (BA, TD, nr. 438).

968 (1561) yılı tahrir kayıtlarında günümüzdeki Üsküdar ilçesi sınırları

içinde şehrin dışındaki bir zâviye ile birlikte on dokuz mahalle ve yine altı köy iskân birimi zikredilmişti. Bu yerleşim yerlerinde 903 hâne ve 276 bekâr erkek olmak üzere yaklaşık % 59'u kasabada yaşayan 4800 kişiden ibaret bir nüfus mevcuttu. Kasabada yine hiç gayri müslim hâne kaydedilmemişti. İstavroz-Kuzguncuk'ta yaklaşık 1450 kişiden meydana gelen bir gayri müslim topluluğu varlığını sürdürüyordu (BA, TD, nr. 436; TK, TD, nr. 579). Üsküdar kasabasında bir önceki tahrirden otuz yıl sonra on yeni mahallenin (Emîrâhur, Gülfem Hatun, Hasan Ağa, Hacı Mehmed, Evliya Hoca, Abdullah Hoca, Toygar Hamza, Hayreddin Çavuş, Câmi-i Sultâniyye ve Solak Sinan Bey) kurulması büyük bir yerleşmenin mevcudiyetine delâlet eder. Aynı zaman diliminde kasaba nüfusu % 146 oranında artarken civardaki köylerde artış oranı % 59 civarında kalmıştı. Bu durum XVI. yüzyılda kasabanın fizikî yönden büyük gelişme gösterdiğine işaret eder. Söz konusu büyümenin gerçekleşmesinde Arasta Çarşısı (Bat Pazarı), Dâvud Paşa İmareti, Gülfem Hatun Çarşısı, Mihrimah Sultan Külliyesi ile asrın sonlarına doğru inşa edilen Atik Vâlide Sultan Külliyesi'nin büyük bir payı vardır. Şehirde mahalleye adlarını verecek çapta bir Geredeli grubun yerleştiği, ayrıca deniz kenarında bir külliye inşa ettiren Şemsi Ahmed Paşa'nın İsfendiyaroğulları'ndan gelmesi ve hazîresinde yer alan mezar taşları içinde Bolulu şahıslara ait olanlara rastlanması iskânın boyutlarını ortaya koyar. Kasaba bu sıralarda vadi tabanından tepelere doğru gelişim gösterdi.

XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde bugünkü Üsküdar sınırları içinde on sekiz mahalle, yedi köy ve bir zâviye ile birlikte toplam yirmi altı yerleşim yeri vardı. Ancak bunlardan Çamlıca ve Kısıklı'da nüfus kaydı görünmemekte, Bulgurlu köyünün bitişiğindeki Ilısuluk köyünün yeni kurulduğu anlaşılmaktadır. Kasabadaki mahalle sayısı bir önceki tahrire oranla değişmemekle beraber Ahmed Çelebi Trabzonî, Torbalı ve İsfendiyar mahallelerinin yeni teşekkül ettiği, Salacak (Hergele), Emîrâhur ve Abdullah Hoca mahallelerinin ortadan

kalktığı dikkati çeker. Aynı yüzyılın başında kasabada 375 hâne ve otuz beş bekâr erkek, köylerde ise 265 hâne ve 111 bekâr erkek olmak üzere tahminen 3350 kişi bulunmaktaydı. Yine merkez kasabada gayri müslim iskânı yoktu, Çengelköy ve İstavroz / Kuzguncuk'ta 175 hâne, altmış dokuz bekâr gayri müslim yaşıyordu (BA, TD, nr. 630, 733; TK.KKA, TD, nr. 49).

Söz konusu nüfus rakamları bir önceki tahrire oranla düşüşe işaret eder (1450 kişi, % 30 azalma). Ayrıca buraya Trabzon ve İsfendiyar (Kastamonu-Sinop) bölgesinden yeni nüfusun yerleştiği, kırsal kesimde yetmiş hâne ve on dört mücerredin (yaklaşık 360 kişi) dışarıdan gelip Çengelköy, İstavroz ve Kuzguncuk köylerine yerleşen "yava kâfirleri" (nereden geldikleri tam belli olmayan hıristiyan gruplar) olduğu tesbit edilmektedir. Üsküdar nüfusunun azalmasının Celâlî isyanlarından kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak kasabanın bu yüzyılın ortalarında ve son çeyreğine doğru yeniden büyük bir gelişme gösterdiği Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi, Üsküdar'ı 9000 kadar bağlı bahçeli, yalılı evleri bulunan, imaretlerle süslü bir şehir diye niteler. Bu rakamın abartılı olma ihtimali varsa da nüfus yoğunluğunun arttığına işaret ettiği söylenebilir. Ona göre burada yetmiş müslüman, on bir Rum ve Ermeni, bir yahudi mahallesi mevcuttu. Halkın çoğunluğunu Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen Türkler teşkil ediyordu, ayrıca şehirde Tebriz'den gelenlere de rastlanıyordu. Birçok kervansaray, han ve sarayın yanı sıra sadece Sultan Çarşısı'nda 2060 dükkân vardı (Seyahatnâme, I, 472). 1680'li yıllarda Anadolu yakasını gezen Eremya Çelebi Kömürciyan, yaklaşık Evliya Çelebi'nin verdiği bilgileri tekrarlar ve Kuzguncuk'ta yahudilerin oturduğunu belirtir (İstanbul Tarihi, s. 47, 278-279). Nitekim 988 (1580) tarihli sicil kayıtlarında Kuzguncuk'ta yahudilerin bulunduğu teyit edilir (Üsküdar Şer'iyye Sicili, nr. 51, s. 136, 157, 181). XVII. yüzyılın sonlarında (1691) Üsküdar kasabası sınırları içinde Mahalle-i Cedîd adıyla bir mahallenin kurulduğu ve bu mahalleye Ermeniler'in yerleştirildiği anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 3129).

XVIII. yüzyıl başlarına (1700-1712) ve ikinci yarısına (1764-1765 tarihli) ait sicil kayıtlarından Üsküdar'ın gelişerek Bağlarbaşı ve Selimiye'ye doğru büyüdüğü bu dönemde Debbâğlar, Arakiyeci Câfer Ağa, Kazasker, Nakkaş Baba, Hâce Hatun, Pazarbaşı, Ayazma, Şeyh Selâmi Efendi, İhsâniye, Aşçıbaşı, Reis, Atik Vâlide, Sinan Paşa, Kefere ve Kasım Ağa mahallelerinin varlığından ortaya çıkmaktadır. Yeni Vâlide Külliyesi (1708-1710), Ayazma Camii ve caminin hemen yanında kırk adet yastık dokuma kârhânesi ve bükücü kârhânesi, sahilde on bir ayrı iskelenin (Öküzlimanı, Büyük İskele, Kayık İskelesi, At Kayıkları İskelesi, Balaban İskelesi, Gümrük / Kavak İskelesi, Ayazma / Sarıtaş İskelesi, Taşlimanı İskelesi, Salacak, Üsküdar Sarayı / İhsâniye İskelesi, Harem İskelesi), ayrıca köy

yerleşim yerlerinden Kuzguncuk, İstavroz, Çengel ve Kandilli'de iskelelerin yaygınlığı, sahil boyunca yalıların (Köçeoğlu, Bostancıbaşı Abdullah Ağa, Sâdullah Ağa yalıları) ve Eski Küçüksu Kasrı, Acıbadem Hünkâr İmamı Köşkü gibi yapıların inşası bu yüzyılda gerçekleşti ve Üsküdar'ın fizikî çehresine önemli bir katkı yaptı. XVIII. yüzyıldan itibaren padişahların bahçe ve koruluklarının bir bölümünü arsa haline getirterek yeni mahallelerin teşekkülüne ön ayak oldukları bilinmektedir. III. Mustafa'nın İhsâniye ve Beylerbeyi mahallelerinin ortaya çıkmasında bu tür bir katkısının bulunduğu tesbit edilebilir. Bu dönemde Üsküdar'ın nüfusunun 60.000 kadar olduğu ifade edilmekle beraber bunu teyit eden resmî belgeler yoktur. Nüfusun artmasında yine Trabzon, Sivas, Kayseri ve Malatya'dan Üsküdar çevresine gerçekleşen göçün önemli etkisi vardır. Bahçıvanlık yapmak üzere Rumeli'den bazı gayri müslim halkın İstavroz, Çengel ve Kuzguncuk köylerine misafireten geldiği ve zamanla sürekli burada oturmaya başladığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılda Ermeniler yanında Çingeneler de Üsküdar'a ve köylerine yerleşmeye başladı. Ermeniler'in bu asırda Selâmiye / Selâmsız ve Yenimahalle'de ikamet ettikleri, bir kısmının Kuzguncuk ve Kandilli'ye yerleştiği belirtilir (İnciciyan, s. 129, 133, 135). Çingeneler'e XVI. yüzyıldan itibaren Üsküdar'da rastlanmakla beraber XVIII. yüzyılda Selâmsız semtine iskân edilmeleriyle birlikte nisbeten kalabalık bir grup haline geldiler.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru Üsküdar'da otuz dokuz mahalle ve yedi köyün bulunduğu 1260 (1844) tarihli Nüfus Defteri kayıtlarından ortaya çıkmaktadır. Daha önceki kayıtlarda köy statüsünde görünen Kuzguncuk bu tarihte mahalleye dönüşerek şehre katılmıştır. Yine bu kayıtlardan XVII. yüzyıl tahrir ve XVIII. yüzyıl sicil kayıtlarında görülmeyen Selâmi, Selimiye, Dağ Hamamı, Arakiyeci Elhac Mehmed Ağa ve Süleyman Ağa mahallelerinin teşekkül ettiği anlaşılır. Selimiye mahallesi, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd askerleri için kurduğu Selimiye Kışlası ve beraberinde oluşturulan Selimiye uydu kentiyle birlikte büyük gelişme gösterdi. Burada kurulan sanayi tesisleri ve XIX. yüzyılın ortalarında Üsküdar'ın en kalabalık mahallelerinden birini teşkil etmesi bu semtin gelişmesine işaret eder. Diğer kalabalık mahalleler arasında Kuzguncuk, Selâmiye ve İcadiye yer almaktaydı. XIX. yüzyılda, bugünkü Üsküdar ilçesinin çevrelediği alanda daha önceki yüzyıllara ait tahrir kayıtlarında İstavroz köyü içinde değerlendirilen Kısıklı köyü, Kuzguncuk mahallesi ve Beylerbeyi köyü

müstakil yerleşim birimlerine dönüştü. Vanî Mehmed Efendi ya da sadece Vanî adıyla kaydedilen köy de bir yerleşme yeri haline geldi. Önceki yüzyıllarda görülen Yenice köyü muhtemelen XIX. yüzyılda Kandilli adını aldı. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde Üsküdar kazasının nüfusunun 40.000'e ulaştığı, dolayısıyla bugünkü Üsküdar ilçesinin çevrelediği alanda bu dönemde yaklaşık 30.000 nüfusun yaşadığı söylenebilir. Üsküdar'a ait 1260 (1844) tarihli nüfus defterlerine göre bu tarihte yaklaşık 17.200 erkek nüfusun mevcut olduğu, buradan hareketle

tahminî sayının 34.500 civarına eriştiği tesbit edilmektedir. Bunun % 61'ini müslümanlar teşkil ediyordu (% 7 yahudi, % 15,72 Ermeni, geri kalanları Rum ve yabancı). 1856-1857 tarihli nüfus bilgilerinde Yenimahalle'de otuz, Selâmiye mahallesinde on ve Kandilli köyünde elli bir neferden meydana gelen toplam doksan üç nefer erkek Katolik'in, İcadiye'de üç, Selâmiye mahallesinde altı nefer erkek Protestan'ın yaşadığı kayıtlıdır (BA, NFS.d, nr. 554).

1876'da bugünkü Üsküdar ilçesini çevreleyen alanda kırk iki mahalle ve dört köy vardı, bu yerleşim yerlerinde toplam 7142 hâne mevcuttu (İşli, sy. 40 [2002], s. 74-77). 1902 tarihli bir belgede Üsküdar'ın mahalle sayısı ve nüfusu 1876 tarihli verilere göre kaydedilmiştir. Belgede yer alan açıklamada her bir hânenin beşer nüfus itibariyle hesaplandığı, hânelerde ve dükkân üzerinde ikamet eden nüfusun bu hesaplamaya dahil edilmediği belirtilir. Bu tarihteki nüfusun yaklaşık 35.500 kişiden meydana geldiği kayıtlıdır (Y.PRK. ŞH. 12/66). Nüfusun % 88,5'i Üsküdar'da, geri kalanı da Bulgurlu, Çengel, Kandilli ve Vanî köylerinde yaşamaktaydı. 1844 tarihli kayıtlarda görülmeyen Altunîzâde İsmâil Efendi ve Çakırcı Hasan Paşa mahallelerinin bu tarihten sonra kurulduğu, Beylerbeyi, Kısıklı ve İstavroz köylerinin kasabaya katılarak mahalleye dönüştüğü tesbit edilmektedir.

1882'de Üsküdar'da evlerde 7795 erkek ve 10.691 kadın, tekkelerde 242 erkek, 200 kadın, medreselerde yirmi bir erkek, dükkânlarda 1752 ve hanlarda 126 erkek, göçmenlere mahsus ikametgâhlarda 1674 erkekle 193 kadın müslüman yaşıyordu. Bu tarihte Rumlar dükkân ve hanlarda bulunanlarla birlikte 2722 erkek ve 1923 kadından, Ermeniler 3923 erkek ve 3345 kadından meydana gelen bir nüfusa sahipti (kadın ve erkek toplam 36.350 kişi). Nüfusun % 67'si müslümanlardan, % 13'ü Rumlar'dan, %

20’si Ermeniler’den teşekkül ediyordu (Karpat, s. 241). Üsküdar’ın 1894’te merkez nüfusunun 82.400 ve Kuzguncuk’un 7624 kişi olmak üzere toplam 90.000 kişiye ulaştığı belirtilir (Behar, s. 72). 1914’te 70.447 müslüman, 19.832 Rum, 13.296 Ermeni, 6836 yahudi, 31 Rum Katolik ve 653 Ermeni Katolik toplam 111.095 kişinin kasabada yaşadığı anlaşılır (Karpat, s. 208-209). Mahalle kayıtları XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Üsküdar’ın Bağlarbaşı, Altunizade, Acıbadem ve Haydarpaşa istikametine doğru büyüdüğünü ortaya koyar. 1878-1879 Osmanlı-Rus Harbi’nden (Doksanüç Harbi) sonra Üsküdar’ın nüfusu dışarıdan gelen göçlerle birlikte altmış yıl içerisinde % 200 oranında artış gösterdi. Doksanüç Harbi’nden önce Üsküdar’a gelen göçmenlerin büyük bölümü İstanbul’un dışına yönlendirildi.

XVI ve XVII. yüzyıllarda bugünkü Üsküdar ilçesi sınırları içinde yaşayan halkın yarıdan fazlası tarımla, geriye kalanı ticaretle, kayıkçılıkla ve diğer zanaatlarla geçimini sağlıyordu. Evliya Çelebi, Üsküdar’da yaşayanların bir bölümünü ulemânın, askerî görevlilerin teşkil ettiğini, bir kısmının ise zanaatla uğraştığını belirtir (Seyahatnâme, I, 331). Ona göre Üsküdar, Avrupalı ve Asyalı tüccarların bir buluşma noktasıdır. Şehir XVII. yüzyılda on bir kervansarayın, 500 kadar han ve 2060 dükkânın bulunduğu bir ticaret merkeziydi. Özellikle İstanbul’dan Anadolu’ya açılan yolların başlangıç ve aynı şekilde Anadolu’dan İstanbul’a ulaşımın son noktası durumundaydı, bu da ticarî faaliyetlerin yoğunluk kazanmasını sağlamıştı. Anadolu sağ kolu olan hac yolu, orta kol Bağdat-Basra yolu ile sol kol olan Erzurum-Tebriz yolu, ayrıca Osmanlı Devleti’nin deniz yollarının dört ana kolundan iki kol buradan başlamaktaydı. Üsküdar İskelesi’ne demir atan gemilerden alınan ihtisap resmi mukātaasının 1657 yılında 11.000 akçeye çıkması deniz ticaretinde ulaşılan boyutu gösterir (Mantran, I, 308).

XVIII. yüzyılda Üsküdar halkının gıda, inşaat, ziraat, hizmet, sağlık, nakliye, konaklama, eğlence, dinî hizmetler, ticaret ve giyim sektörlerinde çalışarak geçimini sağladığı sicil kayıtlarından tesbit edilir. Üsküdar’da otuz bir debbâğhânenin yer alması bu iş kolunun büyük gelişme gösterdiğini ortaya koyar. 1792’de Üsküdar iskelelerinde toplam 570 kayıkçı vardı. XIX. yüzyılın başlarında ise 287 kayık ve 808 kayıkçı bulunuyordu. Yine bu yüzyılda Selimiye Kışlası’nın ve Selimiye mahallesinin teşekkülü ile önemli bir tekstil sanayi merkezi haline geldi. 1867’de 2750 kumaşçı

tezgâhının varlığı ve 3500 kişinin bu tezgâhlarda çalıştığı tesbit edilmiştir. Bu yüzyılda halkın geçimini sağlamak için yine ticaretle uğraştığı, bir kısmının kayıkçılıkta ve tekstil sanayiinde çalıştığı, çok az bir kısmının da tarım ve hayvancılıkla meşgul olduğu, nüfus kayıtlarıyla ilgili verilerinden anlaşılmaktadır (BA, NFS.d, nr. 178). Haydarpaşa demiryolunun inşası ile birlikte Üsküdar'da kervansaray ve hanların işlevleri ortadan kalkmıştır.

Üsküdar, Osmanlı idaresine girdiğinde Kocaeli (İzmit) sancağına bağlı Gebze kazası içinde yer aldı ve bir kadılık merkezi haline getirildi. Nahiye diye nitelendirilen Üsküdar Küçüksu'dan Dudullu'ya, oradan Samandıra, Yakacık ve Kartal'a uzanıyordu. XVIII. yüzyılda Viran, İstavroz, Kuzguncuk, Çengel, Bulgurlu, Merdivenli, Kadıköy, Yenice, Reisli köyleri buraya bağlıydı. Büyükbaşlı, Samandıra, Dudullu, Sâlihli, Maltepe, Soğanlık ve Yakacık Adalar (Kartal) nahiyesine bağlandı. Üsküdar kadılığının asayişi Kocaeli sancak beyi sorumluluğu altındaydı. 1871'de Üsküdar mutasarrıflık statüsü kazandı. Beykoz, Gebze, Kartal ve Şile kazaları buraya bağlandı. Ayrıca İstanbul'un yirmi belediye dairesinden dördü Üsküdar sınırları içinde yer aldı (on dördüncü Anadoluhisarı, on beşinci Beylerbeyi, on altıncı Paşalimanı, on yedinci Üsküdar ve Doğancı). 1922'de Üsküdar yine livâ / sancak şeklinde geçmekte ve Üsküdar, Şile, Kartal, Gebze kazalarından meydana gelmektedir. 1926 tarihli Teşkilât-ı Mülkiyye Kanunu ile sancak statüsü kaldırılıp İstanbul iline bağlı bir kaza oldu. 1930'da Kadıköy ve Beykoz buradan ayrıldı,

müstakil ilçe haline getirildi. 1987'de Ümraniye, 2008'de Ataşehir ilçeleri teşkil edildi. Cumhuriyet döneminde Üsküdar'da 1935'te 57.000 kişi yaşıyordu. 1970'te kırk iki mahallede 120.000 kişi, 1990'da kırk yedi mahallede 396.000 kişi, 2000'de elli bir mahallede 495.000 kişi bulunuyordu. Mahalle sayısı 2008'de Ataşehir ilçesinin tesisiyle elli bire düştü. 2009'da bazı mahalleler birleştirildi ve sayı otuz üçe indirildi. Aynı yıl yapılan sayım sonuçlarına göre Üsküdar yaklaşık 524.000 kişiden meydana gelen nüfusa sahipti. 2010 yılında bu sayı 527.000'e ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927/M. 1513-1521) (haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak), İstanbul 2008; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 331, 469-480; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan, nşr. K. Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 47, 278-279; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 129, 133, 135; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I-II; Mehmet Solmaz, Tarih Boyunca Asya'nın Kapısı: Her Yönüyle Üsküdar, İstanbul 1979; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1986, I, 308; Cem Behar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927, Ankara 1996, s. 72; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I-III; Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 208-209, 241; Semavi Eyice, "Fetihten Önceki Üsküdar", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (ed. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, I, 17-20; Ahmet Güneş, "16. ve 17. Yüzyıllarda Üsküdar'ın Mahalleleri ve Nüfusu", a.e., I, 42-56; Elmon Hançer, "Üsküdar Ermeni Cemaati Tarihinde Bir Gezinti", a.e., I, 140-155; Mahmut Karaman, "Üsküdar'ın Türkiye Kimliği: Üsküdar Anadolu", a.e., I, 213-242; İsmail Hakkı Kurtuluş, "Dünden Bugüne Bağlarbaşı, Altunizade ve Kısıklı'daki Kültür Mirasımız", a.e., I, 382-408; Mehmet Mazak, "1802 Tarihli Üsküdar İskelesi ve Üsküdar Kayıkçılarının Demografik Yapısı", Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildiriler (ed. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2005, I, 63-68; Bülent Arı, "Üsküdar'ın Ulaşımı", a.e., I, 105-120; Selçuk Mülayim, "19. Yüzyılda Üsküdar", a.e., I, 138-150; Nahide Şimşir, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Üsküdar Esnafı ve Meseleleri", a.e., I, 334-342; İmre Özbek, "Üsküdar Meydanının Toplumsal Veriler Doğrultusunda Geçirdiği Mekânsal Dönüşüm", a.e., II, 371-384; Sedat Murat v.dğr., Dünden Bugüne SosyoEkonomik Yönleriyle Üsküdar, İstanbul 2006, I-II; Nevzat Erkan, "XVIII. Yüzyılda Şer'iye Sicillerine Göre Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2008, I, 121-132; Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Döneminde Üsküdar Köyleri", a.e., I, 143-180; Murat Uluskan, "Üsküdar Kayıkçıları (XVIII. Yüzyıl)", a.e., I, 245-258; Zeki Tekin, "Üsküdar Debbağhaneleri ve Üretim Kapasitesi (Klasik Osmanlı Dönemi)", a.e., I, 307-322; Birsel

Küçüksipahioğlu, “Bizans Döneminde Üsküdar”, a.e., II, 503-514; Mustafa Daş, “Üsküdar’da Türk ve Bizans Hükümdarlarının Yaptıkları Görüşmeler”, a.e., II, 515-522; Sibel Özer, “Seyyahların Kalemiyle 17. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bir Pitoresk Şehir: Üsküdar”, a.e., II, 569-590; Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılı Seyyahlara Göre Üsküdar (1789-1839)”, Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VI: 6-9 Kasım 2008: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2009, II, 43-58; M. Hanefi Bostan, “XV-XVII. Yüzyıllarda Üsküdar Nahiyesi Köylerinde Sosyal ve İktisadi Hayat”, a.e., II, 365-402; Kenji Fujiki, “İstanbul Mahkemesi Şer‘iye Sicil Defterlerinin Üsküdar Esnaf Tarihi İçin Önemi”, a.e., II, 429-442; Emin Nedret İşli, “İstanbul’un Mahalle İsimlerine Ait Kaynaklar ve 1876-1877 Tarihli Esami-i Mahallat”, İstanbul, sy. 40, İstanbul 2002, s. 71-77; Tahsin Yazıcı, “Üsküdar”, İA, XIII, 127-131; St. Yerasimos, “Üsküdār”, EI² (İng.), X, 923-924; Deniz Mazlum, “Üsküdar”, DBİst.A, VII, 343-346; Atilla Aksel, “Üsküdar İlçesi”, a.e., VII, 346-348.

M. Hanefi Bostan

MİMARİ.

Marmaray kazıları sırasında ele geçen çanak çömlek parçaları Üsküdar’ın (Khrysopolis) geçmişinin en azından arkaik döneme, milâttan önce VI-V. yüzyıllara kadar uzandığını kanıtlamıştır. Bu kazılarda Roma dönemine ait ev eşyaları, heykelcikler ve mezar taşları ortaya çıkarılmıştır. İmparator Maurikios’un (582-602) yazlık sarayı, VI. yüzyılın sonlarına ait Meryem’e sunulmuş Philippikos Manastırı, Azize Marina’ya ithaf edilen manastır, Lyknia Manastırı eski kaynaklarda adları geçen Üsküdar’daki Bizans yapılarıdır. 2005 yılı kazılarında Mihrimah Sultan Külliyesi’nin batısındaki alanda bir Bizans yapı kompleksinin alt yapı kalıntılarına rastlanmıştır. Üsküdar’ın Bizans dönemine ait diğer izleri çevreye dağılmış sütun parçalarından öteye gitmez. Paşa limanı ile Salacak Burnu arasında kalan, günümüzde büyük ölçüde dolmuş durumdaki koyda yer alan limanın iri taş bloklardan meydana gelen kalıntılarıyla iskelesine ait ahşap kazıklar da son kazıda ortaya çıkarılmıştır. Bizans yazlık sarayının Salacak’ta (Damalis) olduğu kabul edilir. Sahilden 180 m. uzakta, deniz ortasındaki bir kayalığın üzerinde yer alan fener kulesinin (Leandros Kulesi / Kızkulesi) geçmişi

milâttan önce 410 yılına kadar uzanır. Üsküdar'ın sahilden uzak kesimlerinde Toptaşı sırtlarında, Sultantepe'de, Karacaahmet Mezarlığı civarında bazı dağınık Bizans mimari parçalarına rastlanmaktadır.

Üsküdar bir yerleşim yeri olma özelliğini Türk döneminde kazanmıştır. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren İstanbul için önemli bir pazar yeri haline gelmesi nüfusunun hızla artmasını sağlamış, sahilde ve iç kesimlerde yeni mahalleler kurularak buraları vakıf eserlerle donatılmıştır. Fethin ardından Vezîriâzam Rum Mehmed Paşa'nın inşa ettirdiği külliyeyi, Mihrimah Sultan, Şemsi Paşa, Atik Vâlide Sultan, Çinili Cami, Yeni Vâlide, Ahmediye, Ayazma, Altunizade külliyeleri izlemiştir. Üsküdar'ın kubbeli camileri içinde Sadrazam Kara Nişancı Dâvud Paşa'nın yaptırdığı cami dışında kare planlı, üzeri bir kubbeyle örtülü yapılardan Kaptanıderyâ Kaymak Mustafa Paşa'nın eski bir mescidin yerine inşa ettirdiği 1140 (1727-28) tarihli cami ile II. Mahmud'un hareminden Cevrî Kalfa adına XIX. yüzyıl başlarında Zeynepkâmil'de yaptırılan empire üslûbundaki cami önemli örneklerdendir. Üzerleri birer kırma çatıyla örtülü, daha küçük ölçülerde ve mimari özellikleri yönünden daha mütevazi camilerden Gülfem Hatun Camii ihya edilirken mimari özelliklerini büyük ölçüde yitirmiştir. Harem'deki 1242 (1826-27) tarihli Tâhir Efendi Camii empire üslûbunda inşa edilmiştir. Selman Ağa Camii (912/1506), Doğancılar'daki Çakırcıbaşı Hasan Paşa Camii, Ayazma'da 1006 (1597) tarihli İmrahor Camii, Salacak'ta Sinan Paşa Camii, Sultantepe'de Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin 1143 (1730-31) tarihli camii Üsküdar'daki çatılı camilerin belli başlı diğer örnekleridir.

Menzilhâne yokuşunda İbnülemin Ahmed Ağa, Karacaahmet Mezarlığı içinde Şehitlik, Çiçekçi'de Ayşe Hanım, Selimiye'de Nevnihal Hatun, Kısıklı'da Selâmi Ali Efendi ve Seyyid Ahmed deresi namazgâhlarının kıble taşları günümüze sağlam durumda gelmiştir. Üsküdar'daki kırk yedi tekkeden belli başlıları Afganîler Tekkesi, Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi, Bandırmalızâde Tekkesi, Fenâî Ali Efendi Tekkesi, Hindîler Tekkesi, Karacaahmet Sultan Tekkesi ve Türbesi, Miskinler Tekkesi, Nasûhî Tekkesi, Özbekler Tekkesi, Selâmi Ali Efendi Tekkesi, Rifâî Âsitânesi ve Selimiye Tekkesi'dir. Üsküdar'ın en önemli tasavvuf yapılarından olan Üsküdar Mevlevîhânesi aynı zamanda dervişlerin konaklamasına mahsus bir zâviye özelliği taşıyordu.

Üsküdar'ın Ermeni ve Rum cemaatlerinin mâbedleri yoğun biçimde ikamet ettikleri Yenimahalle ve yakın çevresinde bulunmaktadır. 1831'de II. Mahmud'un izniyle inşa edilen Prophotis Elias Rum Ortodoks Kilisesi, İstanbul'un en büyük kiliselerinden biri olup Kadıköy Metropolitliği'ne bağlıdır. Üzeri beşik tonoz örtülüdür, geniş bir avlusu ve taştan çan kulesi vardır. Rumlar'a göre daha kalabalık olan Ermeniler'in iki kilisesi mevcuttur. 1617'de İstanbul Patriği Vardapet Zakarya tarafından inş ettirilen Surp Garabet Kilisesi küçük, ahşap bir yapıydı. 1844'te yeniden yapılmış, 1887 yangınında yanınca bir yıl içinde bugünkü binası inşa edilmiştir. İbadet mekânı beşik tonoz üzerine kırma çatıyla örtülüdür. Kâgir iki çan kulesi bulunmaktadır. Selâmsız'da 1676'da Balatlı Papaz Abraham tarafından yaptırılan Surp Haç Kilisesi'nin günümüzdeki binası 1880 tarihlidir.

Evliya Çelebi, Üsküdar'da on bir imaretin olduğunu söyler (Seyahatnâme, I, 474). Burada inşa edilen ilk imaret Fâtih Sultan Mehmed dönemine aittir. İmaretin yerine daha sonra Yenicami İmareti inşa edilmiştir. Üsküdar'ın büyük külliyelerinin yanı sıra Dâvud Paşa, Gülfem Hatun, Aziz Mahmud Hüdâyî yapılar topluluğu içinde de imaret mevcuttu. Üsküdar'da Rum Mehmed Paşa, Mihrimah Sultan, Gülfem Hatun, Şemsi Paşa, Atik Vâlide, Çinili ve Ahmediye külliyelerinin medreseleri vardır. Bunların dışında Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin harap medresesi, yıkılarak ortadan kalkan Mihrişah Hatun (Hacı Kadın) Medresesi ile Ayşe Sultan, Atik Vâlide ve Esmâhan Sultan dârülkurrâları sayılabilir. 1870'te Üsküdar'ın merkezinde yirmi sekiz sıbyan mektebi mevcuttu (Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, II, 897). Büyük külliyelerin pek çoğunda birer sıbyan mektebi bulunmaktadır. Müstakil mekteplerin en önemlileri Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa'nın 998 (1590) yılında inşa ettirdiği Atpazarı'ndaki Kemeraltı Mektebi, İmrahor'da Rüstem Paşa Sıbyan Mektebi, Kapıağası Yâkub Ağa'nın Toptaşı'ndaki 1091 (1680) tarihli, tamamen kesme taştan fevkanî mektebi ve Pazarbaşı'nda 1116'da (1704) Şehid Ahmed Paşa tarafından yaptırılan fevkanî Çavuş Paşa Mektebi'dir.

II. Abdülhamid devrinde Haydarpaşa'da Baytar Mektebi'nin inşa edilmesinden sonra 1900 yılında Numune Hastahanesi ile birlikte Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne binası yaptırılmıştır. Üsküdar'daki askerî okullardan

topçu subayı yetiştiren Humbarahâne ve Mühendishâne I. Mahmud zamanında 1146'da (1734) Atik Vâlide Bîmarhânesi'nde kurulmuştur. Sultan Abdülaziz devrinde Toptaşı caddesi üzerindeki rüşdiye ile Paşakapısı Rüşdiyesi inşa edilmiştir. Üsküdar'da ilk kız okulunun Amerikalılar tarafından 1871'de açılmasının ardından 1877'de Üsküdar Kız Rüşdiyesi, bundan bir yıl sonra Doğancılar Ramazanoğulları Konağı'nda Kız Sanat Enstitüsü eğitime başlamıştır. Üsküdar'da XVIII. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda Ermeni okulu hizmete girmiştir.

Üsküdar'da Eminzâde Hacı Ahmed Ağa'nın 1134'te (1722) Ahmediye Külliyesi'n-de, Lutfi Bey'in 1317'de (1899) Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi ve Seyyid Abdülkadir Efendi'nin 1135'te (1723) Atik Vâlide Külliyesi içinde kurdukları kütüphanelerle Gülnûş Emetullah Sultan'ın vakfettiği külliye (Yeni Vâlide Külliyesi) içinde kütüphaneler bulunmaktaydı. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi, Sultantepe'deki camisinin yanına bir de kütüphane inşa ettirmiş, şair Nâbî evinin bir bölümünü kütüphane haline getirmiş, Yâkub Ağa fevkanî mektebinin bir kısmını kütüphane olarak ayırmıştır. 1196'da (1782) Hacı Selim Ağa'nın Atlamataşı'nda inşa ettirdiği kütüphane Batılılaşma döneminin mimari özelliklerini taşır. Pertev Paşa 1252 (1836) yılında Çiçekçi'deki Selimiye Tekkesi avlusunda bir kütüphane yaptırmıştır.

Rum Mehmed Paşa, Şemsi Paşa, Karaca Ahmed Sultan, Aziz Mahmud Hüdâyî ve

Mihrimah Sultan külliyeleri içindeki türbelerle Gülnûş Emetullah Sultan Türbesi dışında mimari özellik taşıyan türbelerden Sadrazam Kayserili Halil Paşa ve oğlu Mahmud Bey'in birbirine komşu, kesme taştan, kare planlı ve üzeri kubbeli türbeleri önemlidir. Mimar Sinan'ın eseri olan Doğancılar'daki Hacı Ahmed Paşa Türbesi sekizgen gövdeli, üzeri kubbeyle örtülü, iki kat pencereli, düzgün kesme taştan inşa edilmiş bir yapıdır. Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa ile Zeynep Hanım'ın yaptırdıkları hastahanenin bahçesindeki türbeleri de aynı plana sahip neoklasik bir yapıdır. Şeyh Mustafa Devâtî'nin türbesi inşa ettirdiği caminin avlusundadır. Ahmediye Camii'nin kıble yönündeki 947 (1540) tarihli Kefçe Dede Türbesi ve Nişancı Hamza Paşa Türbesi (At Türbesi) baldaken tarzındadır.

Üsküdar’da 174 çeşmenin inşa edildiği ve 115’inin günümüze ulaştığı tesbit edilmiştir (a.g.e., III, 1030). Bunların büyük çoğunluğu tek kemerli niş, önünde bir su teknesi, arkasında su deposu bulunan mahalle çeşmeleridir. Bu su yapılarının en önemlisi sahildeki III. Ahmed Meydan Çeşmesi’dir. Paşalimanı sahilindeki Hüseyin Avni Paşa Çeşmesi, Batı zevkine uygun süslemeleriyle ön plana çıkar. 1291 (1874) tarihli bu çeşme barok özelliklerini kuvvetle hissettiren merkezî kısmı ve her iki yanındaki beşer tekneli bölüm boydan boya mermer kaplamalıdır. Diğer bir barok çeşme Nuhkuyusu’ndaki Hüsâmeddin Ağa Çeşmesi’dir. Kapıağası’ndaki 1206 (1791-92) tarihli Mihrişah Vâlide Sultan Çeşmesi, Duvardibi’ndeki 1217 (1802) tarihli III. Selim Çeşmesi, Yeni Vâlide Camii çevre duvarına bitişik 1121 (1709) tarihli çeşme ile Kemankeş Ahmed Ağa’nın hayratı olan üç yüzlü Horhor Çeşmesi Üsküdar’ın en önemli çeşmeleridir.

Ahmediye, Yeni Vâlide, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Çinili yapılar topluluğuna ait olanlar dışında Üsküdar’daki sebiller bir yapıya bağlı ya da müstakil tipteki örneklerdir. Bunların içinde mimari özellikleriyle ön plana çıkanların başında Nuhkuyusu’nda Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey’in 1275’te (1858) aile hazîresinin duvarına yaptırdığı Türk empire üslûbundaki sebil gelir. Dalgalı hatlara sahip cephesinde dört gömme pâyecik arasına üç pencereli yarım daire şeklindeki sebil öne doğru çıkıntı teşkil eder. Vezîriâzam Kayserili Halil Paşa’nın 1026 (1617) tarihli, türbesinin altında yer alan klasik üslûptaki sebil kesme taştan inşa edilmiş iki pencereli bir yapıdır. Kadı Sâdeddin Efendi’nin 1154’te (1741) Karacaahmet’te inşa ettirdiği barok üslûbundaki sebil sütunçelerle ayrılan, şebekeli, dilimli kemeri olan üç pencereye sahiptir.

Sebillerin çoğu hac ve kervan yolunu şenlendiren hayır yapılarıdır. Tunusbağı, Duvardibi, Karacaahmet güzergâhında Hasodalı Ahmed Ağa’nın mektebi altına yaptırdığı 1053 (1643) tarihli sebil, Mehterbaşı Ahmed Ağa, Zâliha Hanım, Meryem Hatun, Şerife Hatice Hatun sebilleri, Anadolu Kazaskeri Ahmed Muhtar Efendi’nin Mollacıkzâde Sebili, Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşısı Mustafa Ağa’nın fevkanî sıbyan mektebi altına inşa ettirdiği 1166 (1753) tarihli sebil, Arapzâde Mehmed Âmir Molla’nın aile mezarlığına bitişik konumdaki ahşap sebil yok olmuştur. 1285 (1868) tarihli Hacı Hüseyin Hayri Paşa Sebili kubbe örtülü ve kemerli üç penceresi

olan bir yapıdır. Matbah-ı Âmire Emîni Ziyâeddin Mehmed Efendi'nin Karacaahmet Türbesi bitişiğine 1283'te (1866-67) yaptırdığı sebilin iki penceresi ve on iki maşrapalığı vardır. Üsküdar'ın su ihtiyacını büyük ölçüde Çamlıca tepesinin eteklerinden çıkan kaynak suları karşılıyordu. Farklı dönemlerde inşa edilen vakıf su yolu tesisleriyle Üsküdar'ın değişik kesimlerine su dağıtımı yapılmıştır. Bu sistemin parçalarından olan su terazilerinden Duvardibi, Kapıağası, Selimiye Kışlası içinde ve Selâmsız'daki su terazileri günümüze ulaşmıştır. Bunlar kesme taş ve tuğla kullanarak Batı üslûbunda inşa edilmiş örneklerdir (bk. ÜSKÜDAR SULARI).

Üsküdar'da Rum Mehmed Paşa, Mihrimah Sultan, Atik Vâlide, Çinili ve Selimiye külliyelerinin hamamları dışında mevcut durumdaki en eski hamam Rum Mehmed Paşa Camii yakınındaki çifte hamamdır. Kare planlı, şirvanlı soyunmalığı, enlemesine dikdörtgen planlı ılıklığı, ortasında sekizgen göbek taşı olan, dört köşesi halvetli ve üzeri kubbe örtülü sıcaklığı ile klasik Osmanlı hamamlarının karakteristik plan şemasına sahiptir. Ahmediye'deki Ağa Hamamı, Malatyalı İsmâil Ağa tarafından 1018 (1609) yılında yaptırılmıştır. Çift katlı soyunmalığın sekizgen biçimli yüksek aydınlık feneri vardır. Küçük bir ılıklıkla sekizgen göbek taşı (sadece erkekler kısmında) ve dört köşesinde üzeri kubbeciklerle örtülü halvetleri bulunan klasik bir

örnektir. Nurbânû Sultan'ın Atik Vâlide Sultan Külliyesi'ne akar olarak inşa ettirdiği çifte hamam Üsküdar'daki en önemli hamamdır. Çarşı Hamamı adıyla tanınan bu yapı Mimar Sinan'ın eseridir. Kadınlara ve erkeklere ait bölümlerin planları birbirinin aynıdır ve tam bir simetri hâkimdir. Büyük değişikliklerle çarşıya dönüştürülen hamamın ortadan kalkan soyunmalık kısımları kare planlı geniş birer mekân halinde olmalıdır. Üzeri üçer kubbecikle örtülü enlemesine mekânlardan ibaret ılıklık ve yıldızvari planlı sıcaklıklara sahiptir. Günümüzde aslî işlevini sürdüren hamamlardan İcadiye Dağ Hamamı, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in Medine'deki kütüphanesine akar olarak yapılmıştır. Ortasında aydınlık feneri bulunan, dört yöne eğimli bir çatıyla örtülü soyunmalık, dar bir mekân halindeki ılıklık, kubbe örtülü, ortasında göbek taşı olan, iki halvetli sıcaklıktan meydana gelir. Ayazma Sarayı'nın hamamı ile Selâmsız'daki Kuşluk Hamamı günümüze harap durumda ulaşmış, Cinci

Hüseyin Efendi, Sinan Paşa ve Hüseyin Paşa hamamları ortadan kalkmıştır.

Evliya Çelebi Üsküdar'da yolcuların, deniz ve kara yoluyla ticaret yapanların kullandıkları, her biri kırkelli ocaklı 500 hanın bulunduğunu söyler (Seyahatnâme, I, 476). Surre-i hümâyun törenlerinin, hacca uğurlama ve karşılamaların yapıldığı, doğudan gelen ticaret kervanlarının mal indirip bindirirken konakladıkları Üsküdar'da çok sayıda hana ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır, ancak Evliya Çelebi'nin verdiği rakam abartılı görünmektedir. Bu hanların en önemlileri 1930'lu yıllara kadar sağlam durumda kalan Mihrimah Sultan Külliyesi içindeki kervansaray, Atik Vâlide Külliyesi içinde bugün sağlam durumda olan kervansaray ile Çinili Külliyesi'ne ait günümüze ulaşamayan Kösem Sultan ve Gülfem Hatun kervansaraylarıdır. Posta tatarlarına mahsus III. Mustafa Hanı ile şahin, doğan gibi yırtıcı kuşlarla avlananlara ait yazlık hanlar ve ünlü Bekâr Hanı Doğancılar'da bulunuyordu. Bir grup han ise Atpazarı'ndaydı.

Üsküdar'ın bedesteni sahilde Yeni Vâlide İmareti'nin yanındadır. Rum Mehmed Paşa vakfı olan arastası (Bat Pazarı, Sipahiler Çarşısı) bunun etrafında gelişmiştir. Meydan açılırken yıkılan elli civarındaki dükkânın ve tabakhânenin temelleri Marmaray kazılarında ortaya çıkmıştır. Çarşının mükemmel bir planı Pervitich Sigorta Planları'nın Üsküdar paftasında bulunmaktadır. Gülfem Hatun Çarşısı, Mimar Sinan Hamamı ile Gülfem İmareti arasında bulunmaktaydı. İç kesimlerdeki çarşılar Toptaşı civarında ve Doğancılar'da yer alıyordu. Gülfem Hatun Çarşısı'nın ortasındaki taş köprünün kenarlarında sıra halinde dükkânların olması ilgi çekicidir. Üsküdar'da halen tarihî bir köprü bulunmasa da Hans Dernschwam de Hradiczin, mart ayında bile suyu cılız akan suyun üzerinde (herhalde Çavuşderesi) bir taş köprünün olduğunu söyler (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 207).

Doğuya yapılan seferlerin hareket noktasını teşkil etmesi sebebiyle Üsküdar'ın gösterdiği hızlı gelişme sonucunda padişah ve devlet ileri gelenlerinin konaklamaları, dinlenmeleri için saray, kasır, köşk ve konaklar inşa edilmiştir. Türk döneminde kurulan Ayazma Sarayı, sahilde Üsküdar Sarayı (Kavak Sarayı), Selimiye'de III. Mustafa Sarayı, Şemsi Paşa Kasrı (Şerefâbâd), İmrahor'da Rüstem Paşa Kasrı, Sultantepe'de Mihrimah Sultan ve Piyâle Paşa kasırları, Tunusbağı'nda Siyavuş Paşa Kasrı,

Doğancılar'da Hasan Paşa Kasrı günümüze ulaşmamıştır. Koşuyolu-Validebağı'nda Sultan Abdülaziz'in av köşkü ve Âdile Sultan Kasrı, Acıbadem'de Ahmed Râtib Paşa Köşkü (şimdi Çamlıca Kız Lisesi), Nakkaştepe'de Abdülmecid Efendi Köşkü, Altunîzâde İsmâil Paşa Konağı, Marko Paşa Köşkü, Nakkaştepe eteğinde Molla Cemil Efendi Köşkü, Salacak'ta Çürüksululular Köşkü, Üsküdar'ın en önemli sivil mimarlık eserlerindendir. Boğaziçi'nin her iki yakasında olduğu gibi Üsküdar sahilinde de yalılar bulunmaktaydı. Bunların günümüzde mevcut en güzel örneği Kuzguncuk'taki Fethi Ahmed Paşa Yalısı'dır. Üsküdar'ın büyük iskelesi şimdiki vapur iskelesinin bulunduğu yerdeydi. Öküzlimanı'ndaki iskele büyükbaş hayvanların naklinde kullanılıyordu. Atların taşınmasına mahsus iskeleden başka kayıkların kullandığı iskele, Balaban İskelesi, Gümrük İskelesi ile (Kavak İskelesi) saraylara ait özel iskeleler vardı.

Üsküdar'daki en önemli askerî tesis III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd askerleri için yapılan Selimiye Kışlası'dır. Güvenlik ve asayiş için kurulan karakol binaları içinde merkez karakolu dahil olmak üzere Haydarpaşa, Selâmsız, Nuhkuyusu ve İcadiye karakolları yıkılmıştır. Ayazma Karakolu harap durumdadır. Nakkaştepe Karakolu yapılan yenilemeyle mimari kimliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Mevcut durumdaki Çinili, Şemsipaşa ve Paşalimanı karakolları Batı'ya özgü üslûp özellikleri taşıyan, giriş cepheleri sütunlu çıkmalar ve duvar pâyeleriyle belirginleştirilmiş, dönemin mimari özelliklerini taşıyan örneklerdir. Şimdi Adalet Tarihi Müzesi olan Üsküdar'ın mahkeme binası gördüğü restorasyonla günümüze kadar gelebilmiştir.

Üsküdar'ın tarihî müslüman mezarlığı 75 hektarlık bir alanı kaplayan Karacaahmet Mezarlığı'dır. Fetihten önce Türkler'in denetimi altında bulunduğu yıllardan itibaren (XIV. yüzyıl) ortaya çıkan kabristan İstanbul'un ele geçirilmesinden sonra şehrin Anadolu yakasında kesintisiz biçimde kullanılmıştır. Bu mezarlık sanatsal değerleri yüksek, Türk hat sanatı açısından son derece değerli mezar taşlarını bünyesinde saklayan bir müze gibidir.

Bülbülderesi Mezarlığı'nın geçmişinin XVII. yüzyılın ortalarına kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Mezarlığın bir kısmına Selânikliler gömüldüğü için Selânikliler Mezarlığı adını almıştır. Üsküdar'ın Ermeni, Rum ve

Mûsevî mezarlıkları Bağlarbaşı'nda birbirine bitişik konumdadır. Yüksek bir duvarla çevrili mezarlık alanının sağ ve sol yanı Ermeniler'e, orta kısmı Rumlar'a aittir. Saray mimarlarından Kirkor ve Serkis Balyan, şair Mateos Zarifyan ve Bedros Turyan burada gömülüdür. Mûsevî mezarlığı ise Mahir İz caddesine bakan kısımdadır. Nakkaştepe'deki Yahudi Maşatlığı da sanatsal yönden çok değerli mezar taşlarına sahiptir. Haydarpaşa Asker Hastahanesi'nin arkasında denize nâzır tepede yer alan İngiliz Mezarlığı, Kırım Harbi'nde yaralı olarak buradaki hastahaneye getirildikten sonra veya çıkan kolera salgını sonucunda ölen müttefik İngiliz askerlerinin gömüldüğü mezarlıktır. İngiliz şarkiyatçısı Edward Denison Ross ile Macar savaş kahramanı Guyon Richard burada gömülüdürler. Mezarlığın ortasında yer alan, kaidesi granit, üst kısmı mermerden yapılmış anıt 1857'de Kraliçe Victoria tarafından diktirilmiştir (ayrıca bk. DİA, ilgili maddeler).

BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 207; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 472-476; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 17, 19, 25; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 253-481; R. Janin, Constantinople byzantine, Paris 1950, s. 450-451; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I-II; Semavi Eyice, Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 49-52; a.mlf., "Fetihten Önceki Üsküdar", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (ed. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, s. 17-20; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, tür.yer.; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 12-14, 28-29, 41-44, 77-81, 102-105, 135-138; a.mlf., Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I-III; Mustafa Özdamar, "Üsküdar Namazgâhları", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (ed. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, I, 97-105; İsmail Orman, "Osmanlı Su Medeniyeti: Üsküdar'daki Su Tesisleri Bağlamında Bir Değerlendirme", a.e., I, 117-136; Tülay Sezgin, "Üsküdar'da Hatun Türbeleri", a.e., II, 139-154; Şehrazat Karagöz, "Marmaray Projesi Üsküdar Meydanı Açkapa İstasyonu Arkeolojik Kurtarma Kazıları", 15. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları

Sempozyumu (24-26 Nisan 2006), Ankara 2007, s. 137-166; a.mlf., “Khrysopolis’in Koloni Kenti Olarak Tarihte Yeri”, Gün Işığında İstanbul’un 8000 Yılı, İstanbul 2007, s. 32-53; Şeniz Atik, “Marmaray İstasyon Projesi Kapsamında Üsküdar Meydan Kazısı-1”, a.e., s. 54-63; Cahit Baltacı, “XV-XVI. Asırlarda Üsküdar Medreseleri”, Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2008, I, 97-102; Nuray Güler, “Üsküdar’ın Merkezi: Gülfem Çarşısı (XVI. Yüzyıl)”, a.e., I, 451-466; Nimet Bayraktar, “Üsküdar Kütüphaneleri”, VD, sy. 16 (1982), s. 45-59; Behçet Ünsal, “Sinan’ın Son Bir Eseri Üsküdar-Büyük Hamamı’nın Aslî Şekline Dönüşümü”, Taç, I/1, İstanbul 1986, s. 23-28; Enis Karakaya, “Üsküdar’ın Bizans Devri Arkeolojisi”, İstanbul, sy. 46, İstanbul 2003, s. 74-76.

Enis Karakaya

ÜSKÜDAR MEVLEVÎHÂNESİ

Üsküdar ilçesinde İmrahor semtinde Ayazma mahallesinde Doğancılar caddesinin batı yakasında yer almaktadır. Sultanzâde Halil Nûman Dede Bey tarafından 1207'de (1792-93) kurulan mevlevîhâne, İstanbul'daki diğer mevlevîhânelerden farklı olarak özellikle taşradan İstanbul'a gelen ve İstanbul'dan Anadolu'ya geçen dervişlerin konaklaması için tasarlanmıştır. Aynı zamanda Galata Mevlevîhânesi'nin yirminci postnişini olan Nûman Dede'nin, Üsküdar'daki evini tâdil etmek ve buna bir semâhâne eklemek suretiyle ilk mevlevîhâne binasını meydana getirdiği bilinmektedir.

Üsküdar Mevlevîhânesi XIX. yüzyıl içinde birçok defa yenilenmiş ve onarım geçirmiştir. II. Mahmud, Müşir Ahmed Fevzi Paşa'yı bina emini tayin ederek 1250'de (1834-35) mevlevîhâneyi yeni baştan inşa ettirmiş, Abdülmecid döneminde 1844, 1845 ve 1851 yıllarında yapının birtakım eksikleri tamamlanmış ve onarımı yapılmıştır. Son olarak 1872'de Kaptanıderyâ Ahmed Vesim Paşa tarafından bugünkü şekliyle ihya edilmiştir. Semâhâne-türbe, selâmlık-mutfak, dedegân ve harem dairelerinden meydana gelen yapılar topluluğu XIX. yüzyılın son çeyreğinde de birtakım onarımlar geçirmiş olmalıdır. Son postnişin Ahmed Remzi (Akyürek) Dedeefendi 1919'da meşihata getirildiğinde harap durumdaki mevlevîhâneyi tamir ettirmiştir. Diğer taraftan mevlevîhânenin II. Meşrutiyet döneminin başlarında Bahariye ve Yenikapı mevlevîhânelerini ihya eden, Mevlevî muhibbi Sultan Reşad tarafından yenilenmesi düşünülmüş, bu dönemde Evkaf Nezâreti inşaat ve tamirat müdürü Mimar Kemâleddin Bey ilginç bir taslak hazırlamış, ancak Balkan savaşları ile I. Dünya Savaşı'nın araya girmesi üzerine bu proje uygulanamamıştır. Cumhuriyet döneminde terkedilen ve zamanla harap duruma gelen binalar harem bölümü dışında 1975-1980 yıllarında bazı hayır severlerin yardımlarıyla onarılmıştır.

Mevlevîhânede cumartesi günleri mukabele icra edilmesine rağmen burası, Mevlevî dervişi yetiştirmekle yükümlü bir âsitâneden ziyade konaklama fonksiyonuna yönelik bir tesis olduğundan diğer İstanbul mevlevîhânelerine oranla başta mûsiki Mevlevî kültürünün gelişimi açısından daha mütevazi

bir geçmişe sahiptir. Dahiliye Nezâreti'nin 1301 rûmî tarihli (1885-86) istatistik cetvelinde burada on dört dervişin ikamet ettiği belirtilmiştir. Nûman Dede'den sonra Mehmed Hüsâmeddin Dede (ö. 1801), Ali Nâilî Dede, İsmâil Hulûsi Dede, Seyyid Mehmed Emin Dede, Seyyid Abdullah Necib Dede, Ahmed Ârif Dede, Mehmed Zeki Dede, Mehmed Hasib Dede, Halil Hâlid Dede, Ârif Dede, Galata Mevlevîhânesi'nin son postnişini Ahmed Celâleddin Dede ve Ahmed Remzi Dede (ö. 1944) posta geçmiştir. Mevlevîhânenin arsası doğuda Doğancılar caddesi, diğer yönlerde bahçeli meskenlerin işgal ettiği komşu parsellerle çevrilidir. Semâhâne-türbe arsanın güneydoğu köşesinde cadde üzerinde yer alır. Bunun kuzeybatısında selâmlık-mutfak binası bulunmaktadır. Selâmlık-mutfağın güneyinde yedi adet kabri barındıran küçük bir hazîre mevcuttur. Bu yapının da kuzeybatısında dedegân dairesi

mevcuttur. Harem bölümü arsanın kuzeydoğu köşesini işgal etmekte ve cadde üzerinde yer almaktadır. Arazinin binalardan artakalan kısmını epeyce geniş bir bahçe teşkil eder.

Yamuk planlı semâhâne-türbe yapısının boyutları kuzeyde 6, batıda 14,5, güneyde 8, doğuda 16 metredir. 50 cm. kalınlığındaki duvarlar moloz taş ve tuğla ile örülmüştür. Pencere ve kapı söveleri kesme küfeki taşındandır. Kırma çatısı alaturka kiremitle kaplıdır. İki katlı olan binanın zemin katı türbe, üst katı semâhâne şeklinde tasarlanmıştır. Zemin katta batı duvarında yer alan ve bahçeye açılan bir kapıdan türbeye girilmekte, girişin yanlarında üçgen kemerli birer pencere görülmektedir. Türbenin biri kuzey duvarında, beşi cadde üzerindeki doğu duvarında altı penceresi daha vardır. Bunlardan kuzeydeki ile batı duvarının ortasında yer alan sepet kulpu biçimindedir, diğerleri ise üçgen sövelerle donatılmıştır. Güney duvarı sağırdır. Dışarıdan türbenin güneybatı köşesine bitişen, tek katlı, dikdörtgen planlı bir türbedar dairesinin varlığı tesbit edilmiştir. Bugüne ulaşmayan türbedar dairesinin kuzeybatı köşesinden başlayan iki kollu ve moloz taş örgülü bir kâgir merdiven üst kattaki semâhâneye çıkmaktadır. Üst katın bütününü işgal eden semâhânenin kuzey yönünde yer alan, yaklaşık 5,5 × 5,5 m. boyutlarındaki kesim iki ucu kavisli bir ahşap parmaklıkla ayrılarak kısmen mutriplere, kısmen de ziyaretçilere mahsus bir maksûreye dönüştürülmüştür. Yine bu yönde parmaklıkların az gerisinde dört adet kare kesitli ahşap sütunun taşıdığı üç ahşap kemer sıralanmaktadır. Maksûreden

geriye kalan, ortalama 8,50 × 6,5 m. boyutlarındaki bölüm semâ alanı olarak ayrılmıştır.

Türbede olduğu gibi burada da güney duvarı sağırdır. Batı duvarında yuvarlak kemerli, dikdörtgen ahşap kasalı girişten başka iki adet pencere yer almaktadır. Maksûreye ait olan kuzey duvarının ortasında yuvarlak kemerli bir kapı yapının bu cephesinde dışarıya taşan ahşap mükebbireye geçit vermektedir. Yarım daire planlı bu mükebbirede aşağıdan yukarıya doğru basit bir korkuluk duvarı, beş adet kare kesitli ince ahşap sütun, bunların arasında kırık kaş kemer biçiminde ahşap alınlıklar ve kısa bir saçakla donatılmış yarım sekizgen piramit biçiminde bir ahşap çatı görülmektedir. Mihrabın dışarıya çıkıntı yapmayan kavisli nişi ve sepet kulpu kemerli kavsarası vardır. Semâhâne-türbe binasının içinde süsleme olarak kayda değer yegâne unsur mihrap hücresinin yüzeyinde görülen kalem işi tezyinattır. Burada uçları püsküllü kordonlarla tutturulmuş perde ve kandil motifi bulunmaktadır. Dış süsleme olarak da kayda değer tek şey cadde üzerindeki doğu cephesinde, üst katta mihrabın tepesine isabet eden yerde görülen sehpa üzerine oturtulmuş Mevlevî tacı kabartmasıdır. Sıva ile yapılan bu kabartma geç devir tarikat yapılarında sıkça rastlanan, tekke eşyalarının ve tasavvufî sembollerin mimari süslemede yer alması geleneğine bağlanmaktadır.

Kare bir alanı (12 × 12 m.) kaplayan selâmlık-mutfak binasının kâgir duvarlı zemin katı ve ahşap duvarlı üst katında orta sofalı plan tipi uygulanmış, zemin kattaki sofanın çevresine şeyh odası, mutfak ve bununla bağlantılı somathâne, giriş üzerinde bir çıkma yapan üst kat sofasının çevresine altı adet oda yerleştirilmiştir. Zâviye niteliğindeki bu mevlevîhânede mutfağın, âsitânelerde görüldüğü gibi yemek pişirmenin yanı sıra semâ meşki ve derviş terbiyesi gibi fonksiyonları içermediği ve âsitâne mutfaklarına oranla daha ufak tutulduğu dikkati çekmektedir. Dikdörtgen planlı (14,50 × 8 m.), tek katlı ve kâgir duvarlı dedegân dairesi, yapıyı boydan boya kateden bir koridorla bunun üzerinde sıralanan dört adet hücreden ibarettir. Üsküdar Mevlevîhânesi’nin tarikat mimarisi açısından en çok dikkati çeken yanı türbenin semâhânenin alt katında yer almasıdır. Söz konusu garip konum sûfî çevrelerinde, velîlerle onların yoluna bağlı olanlar arasında bulunduğuna inanılan mânevî yakınlığı tasarıma yansıtmakta, diğer taraftan Türk-İslâm mimarisinin erken tarihli

kümbetlerinde gözlenen bir gelenekle irtibatlandırılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâlen Âsitâne-i Aliyyede ve Civarında Vâki Olan Dergâh ve Zevâyâ ve Mahalli Zikrullah, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 1825, sıra nr. 154; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 163; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 1b; Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankâhname (İstanbul Tekkeleri Listesi), Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 3a; Sultan II. Mahmud'un Kızı Sâliha Sultan ile Tophâne-i Âmire Müşiri Halil Rifat Paşa'nın İzdivacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 13a; Âsitâne Tekkeleri, s. 5; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Mecmûa-i Cevâmi', II, 72-73, nr. 126; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 102; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 19; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş -

Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 259-275; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 89-92; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 210-212; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 24; M. Baha Tanman, "Relations entre les semahane et les türbes dans les tekkes d'Istanbul", Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 315-316; a.mlf., "Settings for the Veneration of Saints", The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 148-149; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 158; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, I, 302; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 357; a.mlf., "İstanbul'da Mevlevîliğin Fiziksel Ortamı-The Physical Setting of the Mevlevî Order in İstanbul", Saltanatın Dervişleri Dervişlerin Saltanatı-The Dervishes of Sovereignty The Sovereignty of Dervishes (haz.

Ekrem Işın), İstanbul 2007, s. 82, 94, 98, çz. 4; a.mlf., “Kitchens of the Ottoman Tekkes as Reflections of the Imarets in Sufi Architecture”, Feeding People, Feeding Power-Imarets in the Ottoman Empire (ed. Nina Ergin v.dğr.), İstanbul 2007, s. 216, 236, şekil 21; a.mlf., “Mevlevîhânelerin Mimari Süslemesinde Mevlevîliğe İlişkin Öğeler”, Aşk Ocağında Cân Olmak-İnsanlığın Mirası: Mevlânâ Celâleddin Rûmî (haz. Ekrem Işın), İstanbul 2007, s. 101; a.mlf., “Üsküdar Mevlevîhanesi”, DBİst.A, VII, 348-349; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, II, 647-651; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 235-243; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 313, 354-355, 366-367, 576; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 109, 134, 430-431, 439, 452-453, 619, 622, 686, 688 (not 231), 728, 788 (not 253), 838-839, 846; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 2004, s. 90-94; Muzaffer Erdoğan, “Mevlevi Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihaneleri”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 38-39; Hatice Aynur, “Saliha Sultan’ın Düğün Töreni ve Şenlikler”, TT, XI/61 (1989), s. 39, nr. 202.

M. Baha Tanman

ÜSKÜDAR SULARI

İstanbul’un Anadolu yakasına içme suyu sağlayan tesisler.

Üsküdar’ın suyunu temin eden en az on sekiz bağımsız vakıf isâle ile bu isâlelerin beslediği çeşmelerin, şadırvanların, camilerin dışında birçok vakıf çeşmesi vardır. Vakıf defterinde Üsküdar sınırları içerisindeki (Çamlıca, Kuzguncuk, Dudullu vb. yerler hariç) çeşme, cami, dergâh, kilise gibi su dağıtılan yerlerin sayısı 144’tür. 1924’te Üsküdar’daki bütün vakıf mallarının tesbit edildiği belgede Ümraniye, Bulgurlu ve Çamlıca dışında yine aynı sayı bulunmuştur. Üsküdar’da Roma ve Bizans devirlerine ait günümüze ulaşan birkaç ayazmadan başka herhangi bir su tesisine rastlanmamıştır. Osmanlılar’dan önce önemsiz bir yerleşme yeri olan Üsküdar’ın su ihtiyacı tepeler içerisinde açılan galerilerden temin ediliyordu. Bütün su tesisleri Osmanlılar devrinde yapılan Üsküdar’da suyunu tepeler içerisine açılan galerilerden sağlayan çeşmelerden başka on sekiz büyük isâle tarafından beslenen çok sayıda cami, imaret ve sebil çeşmesi inşa edilmiştir. Büyük isâle hatları kronolojik sıraya göre şunlardır:

1. Mihrimah Su Yolu. Mihrimah Sultan’ın Üsküdar’da yaptırdığı iki isâle hattı vardır. Birincisi Bağlarbaşı caddesi civarındaki menbaların suyunu toplayarak Bülbülderesi, Şeyh Camii yoluyla Mihrimah Mektebi altında bugün şarküteri durumuna getirilen çeşmede son bulur. Bu isâle hattının debisi hakkında bilgi edinilememiştir. İkincisine ait isâle hattının uzunluğunun 1930 yılında 1700 m. olduğu tesbit edilmiştir. 954’te (1547) yapılan bu isâle hattının başlangıcı Çiftebakkallar’da ve Kuzguncuk deresi üzerindedir; Kuzguncuk Beykoz caddesini takiben Mihrimah Camii’ne (İskele Camii), medresesine ve çeşmesine su verir. 1930’daki tesbite göre debisi 1,5 lüle (78 m3/gün), vakıf defterindeki tahsise göre ise 2,5 lüledir (130 m3/ gün). 2. Solak Sinan Su Yolu. Çamlıca’nın batı eteklerindeki menbalardan gelen bu su yolunun isâle hattı 2200 m. olup Solak Sinan Camii ve Çeşmesi’ne su verir. 954’te (1547) inşa edilen tesisin debisi 1,5 lüle (78 m3/gün), vakıf defterindeki tahsise göre ise 7 masuradır (45,5 m3/gün). Solak Sinan Çeşmesi sonradan Hacı Halil Ağa tarafından ihya edilmiştir. 3. Atik Vâlide Su Yolu. II. Selim’in hanımı ve III. Murad’ın

annesi olan Nurbânû Sultan'ın yaptırdığı bu tesis Üsküdar'ın en büyük su tesisidir. 990 (1582) yılında inşa edilmiştir; 15.300 m. uzunluğundaki isâle hattı Çamlıca eteklerinden gelir. Debisi 13 lüledir (676 m3/ gün). Atik Vâlide Camii'ne ve külliyesine, hayratı ile çeşmelerine su verir. 4. Aziz Mahmud Hüdâyî Su Yolu. Bu su yolunun isâle hattı da Çamlıca eteklerinden gelir. 1930'da isâle hattının uzunluğu 3 km. debisi 1 lüle idi (52 m3/gün). Vakıf defterindeki tahsise göre ise 6 lüle 3 masuradır (331,5 m3/gün). 5. Çinili (Mahpeyker) Su Yolu. Yine Çamlıca eteklerinden gelen bu su yolunu I. Ahmed'in hanımı Mahpeyker Kösem Sultan 1050 (1640) yılında yaptırmıştır. İsâle hattı 9900 m., debisi 3 lüledir (156 m3/gün); vakıf defterindeki tahsise göre ise 6 lüledir (312 m3/gün). Çinili Camii'ne, hamamına ve çeşmelere su verir. 6. Arslan Ağa Su Yolu. Hatice Turhan Vâlide Sultan'ın kethüdâsı Arslan Ağa bu su yolunu 1056 (1646) yılında yaptırmış ve oğlu ikmal etmiştir. 1930'da 850 m. uzunluğunda, harita üzerinde ölçüldüğünde 1640 m. olan isâle hattı ile 3 lüle (156 m3/gün) suyu tesbit edilmiştir. Arslan Ağa ile hanımı Ayşe ve kızı Ümmühan'ın yaptırdığı çeşmelerle Şeyh Camii'ne su verir. 7. Selâmi Ali Efendi Su Yolu. 1088'de (1677) inşa edilmiş olup Çamlıca'nın güneybatısındaki menbalardan gelir. 1930'da 700 m. uzunluğunda isâle hattı tesbit edilmiştir. Debisi 1 lüledir (52 m3/gün). 8. Yâkub Ağa Su Yolu. Kapı ağası veya saray ağası Yâkub Ağa'nın Divitçiler Camii bitişiğinde bir çeşmesi vardır. İsâle hattının başı Libade, uzunluğu 12.000 metredir. Vakıf defterine göre çeşmeye 1 masura (6,5 m3/gün) su tahsis edilmiştir. Bu kadar az bir debi için 12.000 m. uzunluğunda bir isâle hattı yapılmayacağı âşikârdır. Bu sebeple tesisin

debisinin çok daha fazla olduğunu ve birçok çeşmeye su verdiğini kabul etmek gerekir. İsâlenin başladığı yerdeki kitâbe vaktiyle yanındaki bir evin bahçesindeydi. 9. Çınar (Hacı Halil Ağa) Su Yolu. Matbah Emini Hacı Halil Ağa'nın biri Solak Sinan Çeşmesi'nin ihyası olmak üzere toplam dört çeşmesi vardır. İsâle hattı yine Çamlıca eteklerinden Küçükçamlıca caddesindeki bir menbadan çıkar. Debisiyle isâle hattı uzunluğu bilinmemektedir. Toygar Hamza, Murad Reis ve Durbalı Mescid mahallelerindeki dört çeşmeye su verir. 10. Yeni Vâlide / Cedit Vâlide Camii (Gülnûş Vâlide) Su Yolu. İsâle hattı 2000 m., isâle hattı dağıtım kolları ile beraber 3500 m., debisi 1930'daki tesbitlere göre 2 lüledir (104 m3/ gün). Halbuki vakıf defterinde Yeni Vâlide Camii, şadırvanı ve çeşmelere tahsis edilen miktar 8 lüle 6 masuradır (455 m3/gün). Menbaı

Vâlidebağı’ndaki kasrın karşısından çıkar. Yeni Vâlide Camii duvarındaki çeşme devrinin en güzel örneklerinden biriydi. 11. Tophanelioğlu Su Yolu. Tophanelioğlu Mustafa Efendi tarafından yaptırılan bu su yolu Çengelköy üzerinde Hasip Paşa Çiftliği’ndeki menbadan çıkarak 3900 m. uzunluğunda bir isâle hattı ile gelir ve dört çeşmeye su verir. Bugün Millet Parkı’na kaldırılmış olan 1140 (1727) tarihli çeşmenin suyu halen akmaktadır. Tesisin 1930’daki debisi 3 masura (9,5 m3/ gün), vakıf defterindeki tahsise göre ise 6 lüledir (312 m3/gün).

12. İbrâhim Paşa Su Yolu. III. Ahmed’in sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın su yolunun yapımına 1718 yılında başlandığı ve 1728’de son şeklini aldığı anlaşılmaktadır. Üsküdar’da Atik Vâlide su yolundan sonra debisi en fazla olan su yolu olup Merdivenköy civarındaki Karaman Çiftliği ile Sazlıdere’deki kaynaklardan alınmıştır. Damad İbrâhim Paşa su yolu hakkında çizilen 1166 (1753) tarihli, halen Türk-İslâm Eserleri Müzesi’ndeki (nr. 3336) su yolu haritası sayesinde tesis hakkında ayrıntılı bilgi edinilebilmektedir. Bugün mevcut olan çeşmeleri ve maksemiyle de en gösterişli su tesisidir. İbrâhim Paşa su yolunun en büyük çeşmeleri İskele Meydanı’n-daki III. Ahmed Çeşmesi, Başkadın Çeşmesi, Doğancılar’daki çeşme ile kendisi ve oğlu adına yaptırılan çeşmelerdir. İbrâhim Paşa isâle hattını önce, sahilde inşa ettirdiği Şerefâbâd (Şemsi Paşa) Kasrı’na su temin etmek amacıyla yaptırmış, daha sonra şehirde yirmi dokuz çeşmeye de su vermiştir. İbrâhim Paşa su yolu üzerindeki yirmi dokuz çeşmeden Tevkiî Ali Paşa ile Hacı Beşir Ağa dışındaki yirmi yedi çeşme ya kendisinin veya III. Ahmed ile akrabalığı bulunan kişilerindir. III. Ahmed Çeşmesi, İstanbul’un en güzel beş meydan çeşmesinden biridir. Çeşmenin üç cephesinde Nedîm, Rahmî ve Şâkir’in tarih manzumeleri yer alır. Cephedeki tarih beyti ise III. Ahmed ile İbrâhim Paşa tarafından müştereken yazılmıştır. İbrâhim Paşa su yolunun isâle hattı 14.600 m., debisi 6 lüle (312 m3/gün), vakıf defterine göre ise 8 lüle 5 masuradır (448,5 m3/gün).

13. Ayazma (III. Mustafa) Su Yolu. Bu su yolunun inşa tarihi yine III. Mustafa tarafından yaptırılan Ayazma Camii’nin inşa tarihiyle aynı olduğu (1174/1761) kabul edilebilir. İsâle hattının başı Çamlıca eteklerindedir. Hattın uzunluğu 2900 m., debisi 1930’da 1 lüle (52 m3/gün), vakıf defterindeki tahsislere göre ise 4 lüle 3 masuradır (227,5 m3/gün). 14.

Selimiye Su Yolu. Esas itibariyle Selimiye Kışlası ve civarının suyunu sağlamak için III. Selim tarafından yaptırılmıştır. İsâle hattının uzunluğu 5000 m., debisi 2 lüledir (104 m3/gün). Vakıf defterinde Selimiye suyundan beslenen çeşmelere tahsis edilen debi 11 lüle 4 hilâldir (614,25 m3/gün). Çiçekçi'deki meydan çeşmesi bu tesisin günümüzde en önemli çeşmesidir. 15. Mihrişah Su Yolu. III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan tarafından yaptırılmıştır. Mihrişah Sultan, İstanbul'un Avrupa yakasında da Bahçeköy'deki Vâlide Bendi ile birçok çeşme ve sebil inşa ettirmiştir. Mihrişah su yolu Selimiye su yolu ile aynı bölgeyi besler. İsâle hattının uzunluğu 3800 m., 2000 m. şebeke ile beraber 5800 metredir. Bu tesisin halen mevcut, Mihrişah Sultan'ın küçük yaşta vefat eden kızı Fatma Sultan için yaptırdığı Nuhkuyusu bitişiğindeki meydan çeşmesi en önemli parçasıdır. 1930'daki debisi 3 masura (19,5 m3/gün), eski debisi 4 lüledir (208 m3/gün). 16. Altunizade Su Yolu. Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa tarafından yaptırılan cami ve çeşmelere akıtılmıştır. Bu su yolu da Çamlıca eteklerinden çıkar. İsâle hattının uzunluğu 1600 m., 1930'da debisi 1 lüledir (52 m3/gün). Vakıf defterinde ise cami-çeşme 7 masura olarak verilmiştir. 17. Paşalimanı Su Yolu. 1291 (1874) yılında yaptırılan bu su yoluna Cevrî Kalfa ve Hüseyin Avni Paşa su yolu diye de bilinir. İsâle hattının uzunluğu 1900 m., debisi bir lüledir (52 m3/gün). Vakıf defterinde Hüseyin Avni Paşa adına kayıtlı çeşme yoktur. Cevrî Kalfa adına kayıtlı çeşmeye 2 lüle (104 m3/gün) su tahsis edilmiştir. Üsküdar'da büyük isâle hatlarının dışında bir veya iki çeşmeyi besleyen on yedi küçük isâle hattı şunlardır: Kemankeş Çeşmesi, Maktul Selim Ağa, Tâlib Efendi, Halil Paşa, Defterdar Tâhir Efendi, Beylik Çeşmesi, Halil Ağa Çeşmesi, Ayşe Hatun Çeşmesi, Saraçlar Çeşmesi, Korucular Çeşmesi, Demirci Çeşmesi, Meleksima Çeşmesi, Ahmed Efendi Çeşmesi, Kısıklı Çeşmesi, Büyük Çamlıca, Benlizâde Raşit Efendi ve Çınar Çeşmesi. Üsküdar'daki bütün isâle hatları harap olmuştur, çok sayıda çeşme ise suyu akmaz durumda olup onarıma muhtaçtır.

BİBLİYOGRAFYA

Nazım, İstanbul Vilâyeti Şehremânetine Evkaftan Devrolunan Sular, İstanbul 1341, s. 57; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul

1945, II, 253-480; Naci Yüngül, Üsküdar Üçüncü Ahmet Çeşmesi, İstanbul 1955; Kâzım Çeçen,

İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 156-180; a.mlf., İstanbul'un Vakıf Sularından Üsküdar Suları, İstanbul 1991; Semra Ögel, "Üsküdar İbrahim Paşa Su Yolu Haritasında Köşk ve Dış Sofa Resimleri" (haz. M. Baha Tanman - Uşun Tükel), Arkeoloji ve Sanat Tarih Araştırmaları, Yıldız Demiriz'e Armağan, İstanbul 2001, s. 107-113; Davut Hut, "Üsküdar'ın Tarihî Menba Suları: Çamlıca Suları Örneği", Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V: 1-5 Kasım 2007: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2007, I, 269-286.

Kâzım Çeçen

ÜSKÜDARLI ALİ EFENDİ

(1885-1976)

Kur’an tilâvetinde İstanbul tavrının son temsilcilerinden.

7 Eylül 1885’te Üsküdar’da Tavâşî Hasanağa mahallesinde doğdu. Asıl adı Ali Sadettin’dir. Babası Ekmekçizâdeler’den posta telgraf memuru Mustafa Vehbi Efendi, annesi Saide Hanım’dır. Hayatının büyük kısmı Üsküdar’da geçti, kültürlü bir aile ortamında büyüdü. İlk ve orta eğitimini Özel Ravza-i Terakkî Mektebi’nde aldı. Burhan Felek ve Mehmet Şemsettin Günaltay bu okuldan arkadaşlarıdır. Hıfzını mektebin rüşdiye kısmında Kur’ân-ı Kerîm hocası olan Hâfız Şükrü Efendi nezâretinde yaptı. Tashîh-i hurûf derslerini Üsküdarlı Hâfız Nazif Efendi’den tamamladı. Mûsiki ve edebiyatla, çocukluk yıllarında babası ile sık sık ziyaretine gittikleri amcası Üsküdarlı şair Talat’ı ve evindeki sohbetleri dinleyerek tanıştı (Felek, s. 145). Mûsiki hocalarının başında Hacı Fâik Bey gelir. Kırâat-i aşereyi İstanbul tarikiyle Üsküdar’da Selimiye Camii imamı Hâfız Hasan Fehmi Efendi’den, Mısır tarikiyle Yavuz Sultan Selim Camii imamı Varnalızâde Reîsülkurrâ Hâfız Ahmed Hamdi Efendi’den tamamlayarak icâzet aldı. Takrîbi Kasas sûresinin yarısına kadar Serezli Hâfız Şükrü Efendi’den öğrendi. Onun vefatı üzerine devamını hocası Ahmed Hamdi Efendi’den tamamlarken İbnü’l-Cezerî’nin Ṭayyibetü’n-neşr adlı eserini ezberleyerek aynı hocadan okudu (icâzetnâmesi için bk. MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Ali Üsküdarlı, nr. 41). Hâfız Kâni Karaca ve Hâfız Necati Özer kendisinden özel ders aldı.

Resmî görevine Defteri Hâkānî’de (tapu dairesi) memur olarak başladı. Ardından 30 Temmuz 1908’de Vakıflar Başmüdürlüğü Hayrat İşleri ve Mülhak Vakıflar Müdürlüğü’ne bağlı Yeraltı Camii imam-hatipliğine tayin edildi. Bu arada Emine İhsan Hanım’la evlendi. Bu evlilikten Mehmet Lutfullah ile Mehmet Âyetullah İzzet adlı çocukları dünyaya geldi. Emekli Kur’ân-ı Kerîm öğretmeni Mahmut Sarıca’nın verdiği şifahî bilgiye göre Erenköy’de Bostancı caddesi üzerinde on iki dönümlük üzüm bağı içindeki evi, okuyuşuna hayran olan ve mirasçısı bulunmayan bir İstanbul hanımefendisi tarafından ölünceye kadar Yeraltı Camii’nde imamlık

yapması ve mukabele okuması şartıyla kendisine hediye edilmiştir. 1 Mart 1949 tarihinden itibaren aynı camide Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosuna geçirildi. Ayrıca 17 Ekim 1959'da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Kur'ân-ı Kerîm hocası olarak görevlendirildi. 429 cilt kitabını bağışladığı enstitüdeki görevi 17 Mart 1971 tarihine kadar sürdü. Bayındırlı Mustafa Efendi'den sonra reîsülkurrâ oldu, bu unvanını ölümüne kadar korudu. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklifi üzerine Kur'ân-ı Kerîm'in tilâvet hatminin bantlara okunmasını Ocak 1973 - Kasım 1974 tarihleri arasında İsmail Karaçam'ın yardımıyla tamamladı. 27 Ağustos 1976'da ramazanın ilk cuma günü vefat etti ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi.

Çok zeki, zarif, hâfızası kuvvetli olan Üsküdarlı Ali Efendi'nin sesi yumuşak ve tınısı rebap gibi tatlı, nefesi uzun, hıfzı kuvvetliydi. Böyle bir sesle Kur'an okurken makamlar arası gezinti ve geçkileri, nağmelerin kelimelerle mezci ve telifi, tecvid kurallarının letafetle uygulanışı hususundaki ulaşılması güç mahareti ve gırtlak nağmeleriyle, doyulmaz bir eda ve âhenk ile dinleyenleri büyülerdi. Bu özelliğiyle tilâvette İstanbul tavrının son temsilcilerindendir. Çok güzel mevlid okur, ayrıca hemen her formdaki klasik eserleri ustalıkla icra ederdi. Üç padişah dönemi yaşadığını, saray hâfızı olarak paşa konaklarında okuduğunu ve II. Abdülhamid'den iltifat gördüğünü söylerdi (Karaman, I, 327). Yaşadığı devrin etkisiyle olmalı çok vehimliydi. Sohbeti severdi fakat dostları sınırlıydı. Zor bir kişiliği vardı; ketumdu, herkese açılmaz, her yerde ve her zaman okumazdı; herkesi beğenmez, her yemeği yemez, sıkıntıya hiç gelmezdi.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Beyoğlu Müftülüğü, Hâfız Ali Üsküdarlı'nın sicil dosyası; MÜ İlâhiyat Fakültesi, Ali Üsküdarlı dosyası; İcâzetnâmesi için bk. MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Üsküdarlı, nr. 41; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum, İstanbul 1947, s. 114-116; Burhan Felek, Hayal Belde Üsküdar, İstanbul 1987, s. 139, 145-148; Muhittin Serin, Kemal Batanay: Bestekâr, Tambûrî, Hattat, Hâfız, İstanbul 2006, s. 87; Hayreddin Karaman, Bir Varmış Bir Yokmuş: Hayatım ve Hatıralar, İstanbul 2008, I, 327-334;

Mustafa Öz, Yılların Özü: Hayatım ve Hatıralarım, İstanbul 2008, s. 135-138; İsmail Karaçam, Kur'an Kursundan İlâhiyata Din Hizmetinde Bir Ömür: Hatıralar, İstanbul 2009, s. 171-174; Y. Selman Tan, Yeni Nesilleri İnşa Eden Âlimlerimiz, İstanbul 2009, I, 35.

Mehmet Ali Sarı

ÜSKÜDARLI HAKKI BEY

(bk. HAKKI BEY, Üsküdarlı).

ÜSKÜDARLI TALAT

(1858-1926)

Daha çok tarih manzumeleriyle tanınan son dönem şair ve yazarı.

Üsküdar İhsaniye'de doğdu. Asıl adı Ahmed Talat'tır. Mûsikişinas olan babası Binbaşı Ahmed Ağa'nın Van'da görevliyken vefat etmesi üzerine annesiyle birlikte İstanbul'a döndü (1863). Mahalle mektebinde okurken kendisini himaye eden Mevlevî muhibbi Hâfız Ömer Efendi ile birlikte Galata Mevlevîhânesi'ne devam etmeye başladı; orada Şeyh Kudretullah Efendi'den iltifat gördü. Daha sonra Eyüp Bahariye Mevlevîhânesi'nde semâ çıkarmak suretiyle Mevlevîliğe intisap etti. Hâmisi Ömer Efendi vefat edince Yenişehir Fener'de memurluk yapan ağabeyinin yanına gitti; altı yıl kadar kaldığı bu şehirde ibtidâîyi bitirerek rüşdiyeye başladı. 1877'de Üsküdar Paşakapısı Rüşdiyesi'nden mezun oldu. Bu arada Berkofçalı Abdürrahim İlmî Efendi ile Yekçeşm Halil Efendi, Hoca Re'fet Efendi, Köysancaklı Abdülkadir Efendi ve Hoca Tahsin Efendi'den hikmet, hey'et (astronomi), tasavvuf, Arapça, Farsça ve edebiyat dersleri aldı.

1879'da Adliye Nezâreti Muhasebe Kalemi'nde başladığı memuriyet hayatını aynı dairede on dokuz yıl kadar başkâtip olarak sürdürdü. Daha sonra Adliye Muhasebe müdürlüğüne getirildi. 1909'da buradan

Bahriye Nezâreti müsteşarlığına geçti, sekiz ay kadar çalıştı ve 16 Haziran 1910 tarihinde emekliye ayrıldı. Emekliliğin ardından bir süre Donanma Cemiyeti umum müdürlüğü yaptı. Müdâfaa-i Milliyye ve Hilâl-i Ahmer cemiyetleri gibi hayır kurumları yanında Hamidiye suları muhasebeciliğinde görev yaptı. Bir ara devrin Hariciye Nâzırı Kürd Said Paşa'nın çocuklarına özel ders verdi.

Dönemin tanınmış şairlerinden Hersekli Ârif Hikmet Bey'in Üsküdar'da oturduğu yıllarda onun konağındaki toplantılara devam etmek suretiyle edebî muhite ilk adımlarını attı. 1880'den itibaren Muallim Nâci'nin edebiyat sayfasını idare ettiği Saâdet ve Zuhur gazetelerinde çalıştı,

Nâci’nin vefatından sonra bir süre Saâdet’in edebiyat sayfasını yönetti. Burada dinî gün ve gecelerle ilgili yazılar yazdı; devrin padişahı için cülûs ve velâdet dolayısıyla çeşitli kasideler tanzim etti. Peyâm ve Peyâm-ı Edebî gibi yayın organlarında eski geleneğe bağlı kalarak daha çok gazel tarzında manzumeler yayımladı. Bunların en tanınmışı, 18 Mart 1915’te Çanakkale zaferi üzerine Sultan Mehmed Reşad’ın kaleme aldığı gazele yazdığı tahmistir (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 12719, 30 Ağustos 1332 / 12 Eylül 1916). Ertuğrul firkateyninin Japonya dönüşünde Hint Okyanusu’n-da batması üzerine yazdığı mersiyenin sansür heyeti tarafından neşrine izin verilmemesi üzerine matbuat hayatından çekildi ve Üsküdar Çiçekçi Camii yakınlarındaki evinde devrin ilim adamı, şair ve ediplerinin bir araya geldiği bir sanat ve kültür mahfili meydana getirdi. Onun dikkati çeken edebî faaliyetlerinden biri de dönemin çeşitli olayları hakkında düşürdüğü manzum tarihlerdir.

Son devrin tanınmış kurrâlarından Hâfız Üsküdarlı Ali Efendi’nin amcası olan Üsküdarlı Talat 15 Eylül 1926’da vefat etti; kabri Karacaahmet Mezarlığı’nda şair Nedîm’in kabri civarındadır. Vefatı üzerine Ahmed Remzi Dede, Muhittin Râif (Yengin) ve Abdülhak Hâmid (Tarhan) birer manzum tarih düşürmüştür. Hayatı boyunca yazdığı şiirler eviyle birlikte yandığından divan halinde yayımlanamamış, sadece dostlarının ezberinde kalan bir kısım şiirleriyle bazı tarih manzumeleri ölümünden sonra Florinalı Nâzım’ın kitabında bir araya getirilmiştir (bk. bibl.) Ömer Hayyâm rubâîlerinden elli kadarının manzum tercümeleri de neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Florinalı Nâzım, Ebediyet Yolunda Bir Hitâbe, İstanbul 1928, s. 5-6, 114-129, 130-168; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1885-1897; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar: Hayatları-Eserleri, İstanbul 1933-36, IV, 1507; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 2003, s. 178-181; Nurettin Gemici, “Üsküdarlı Talât Örneğinde Millî ve Tarihî Değerlerimize Sahip Çıkılması”, Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, II, 466-474; Ömer Çakır, “Üsküdarlı Talât’ın

Hayatı ve Şiiri”, Üsküdar Sempozyumu II: 12-14 Mart 2004: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2005, II, 224-233; Üzeyir Karataş, “Sultan V. Mehmed Reşad’ın Çanakkale Zaferi’ni Konu Alan Gazeli ve Bu Şiire Yapılan Tahmisler”, Millî Saraylar, I, İstanbul 2007, s. 166-187; Enfel Doğan - Fatih Tığlı, “Sultan V. Mehmed Reşad’ın Çanakkale Gazeli ve Bu Gazele Yazılan Tahmisler”, TDED, XXXIII (2005), s. 8-9; “Talât Ahmed Bey”, TDEA, VIII, 212.

Mustafa Uzun

ÜSKÜP

Makedonya Cumhuriyeti'nin başşehri.

Balkan yarımadasının ortasında Vardar nehrinin her iki yakasında yer alır. Şehir çeşitli yollar vasıtasıyla Kosova-Priştine'ye, Selânik ve Ege denizine, Niş ve Belgrad'a, Sofya ve İstanbul'a bağlanan önemli bir güzergâh üzerindedir; denizden yüksekliği 220-340 m. civarındadır. Bazı kaynaklarda, bugünkü şehrin bir kısım mahallelerinde ortaya çıkan antik harabelerin ilk yerleşmeye ait olduğu ve Dardan adı verilen kabilelerin burada yerleştiği belirtilir. Romalılar da şehrin bulunduğu bölgeye sonradan Dardania eyaleti adını vermişlerdi. Roma hâkimiyeti altında iken gelişen şehirde bir Roma Lejyonu mevcuttu. Üsküp'ün bulunduğu yerin bilinen iskân tarihi Roma dönemine kadar iner. Batlamyus'un eserinde burası Skupi şeklinde kaydedilmiştir. Bölge 518'de meydana gelen depremde büyük zarar gördü, vilâyetin merkezi Üsküp tamamen yıkıldı. Yeniden imar edilen şehir Doğu Roma İmparatoru I. Iustinianos zamanında (527-565) hızla gelişti. 696'da Güney Slavları'nın eline geçince adı Skoplje'ye (Skopie, Skopje) dönüştürüldü. Bulgar Çarı Samuil zamanında (976-1014) Üsküp önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Samuil'in iktidarının sonlarına doğru Bizans İmparatoru II. Basileios'un (976-1025) hâkimiyetine girdi. Bu arada 1050'den itibaren Tuna'yı geçip Bizans'ın müttefiki olarak Balkanlar'a yayılan Peçenekler'le 1065'e doğru gelen Uzlar bölgede baskı kurdu ve derin izler bıraktı. XII. yüzyıl Arap coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî burayı İşkubya şeklinde anmıştır. Üsküp, Bizans idaresinde iken müstakil bir devlet kuran Sırplar'ın hedefi oldu. Sırp Kralı II. Milutin (1282-1321) Üsküp şehrini ele geçirerek devletinin merkezi yaptı. Böylece Üsküp'te 110 yıl devam edecek Sırp hâkimiyeti başladı. Sırp Çarı Stefan Duşan 16 Nisan 1346'da imparator unvanını alıp Üsküp'te taç giydi. Duşan'ın ölümünün ardından karışıklıklar başlayınca şehir eski önemini kaybetti. Bu sırada Türkler, Makedonya'ya akınlarını sıklaştırarak bölgede hâkimiyet kurdular ve Üsküp şehrini tehdide başladılar.

Yıldırım Bayezid 1390'da Timurtaş Paşa, Evrenos ve Paşa Yiğit beyleri Sırbistan'ın fethine gönderdi. Üsküp, Osmanlı uç beylerinden Paşa Yiğit'in

akınlarına hedef oldu ve onun tarafından ele geçirildi. İlk Osmanlı kronikleri fetih tarihini vermemektedir. Buna karşılık Batılı müellifler şehrin 6 Ocak 1392'de Osmanlı idaresine girdiğini kaydederler. Fetihten sonra Paşa Yiğit Bey, Saruhan bölgesinden getirtilen Türkmenler'i Üsküp ve yöresine yerleştirdi. Burasını Balkanlar'da Osmanlı Devleti'nin en önemli uç merkezlerinden biri haline getirdi. Osmanlı fetihleri Üsküp merkezli olarak Sırbistan'a ve Bosna'ya uzandı.

Bu stratejik önemi Belgrad'ın fethine kadar sürdü (927/1521). Türk iskânı Üsküp ve çevresinin demografik yapısını derinden etkiledi. Bir taraftan yeni yerleşim yerleri kurulurken diğer taraftan bölgedeki Katolikler'in çoğu müslüman oldu. Aynı durum Kırçova, Gostivar ve Kalkandelen civarında da gerçekleşti. Türk yerleşmesinin sonucunda şehirde kısa sürede han, hamam, cami ve mescid gibi eserler inşa edildi ve Üsküp'ün görünümü tamamen değişti.

Şehrin en önemli mimari yapısı olan kalesi, Vardar nehrinin sol kıyısında yahudi mahallesiyle pazar meydanı arasında bulunmaktaydı. Kale Roma devri eserlerindendi ve tahminen VI. yüzyılda inşa edilmişti. XVI. yüzyılda kalede bir dizdar, yirmi beş muhafız bulunmakta iken XVII. yüzyılda muhafızların sayısı 300'e kadar çıktı. Kale Osmanlılar tarafından birçok defa tamir edilerek genişletildi. XVII. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi kalenin iki katlı, sağlam, metin ve güvenli olduğunu, kapı ve duvarının parlak taşla yapıldığını, Üsküp şehrinin ortasında beşgen şeklinde yüksek ve dayanıklı bir kale olup yetmiş kadar burcu bulunduğunu belirtir. Osmanlılar'ın bölgeden çekilmesinin ardından bir müddet askerî amaçla kullanılan kalenin daha sonra büyük bir kısmı yıkıldı ve bugüne ancak sur kalıntıları ulaştı.

Üsküp'ün bir Osmanlı şehri haline gelişinin temel fizikî göstergesi burada yaptırılan cami, mescid ve medreselerdir. 859'da (1455) Üsküp'te iki büyük cami, medrese ve imarethâne vardı. 935'te (1529) altı cami, kırk iki mescid, iki medrese ve sekiz hamam mevcuttu. XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Kemalpaşazâde burayı cennet bahçesine benzeterek Rumeli'nin Bursa'sı diye anar. Üsküp'e gelen seyyah Gaspare Erizzo şehirde dört cami, su kemerleri ve içinde Türk askerleri olan bir kale bulunduğunu, 1573'te gelen seyyah Philippe du Fresne Canaye ise şato, kilise ve Hünkâr Camii yanında

büyük saat kulesinin yer aldığını belirtir. XVII. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi burayı tam bir müslüman şehri diye tasvir eder, kırk beş camiden, birçok mescid, mektep, hamam ve tekkeden söz eder. Üsküp'te fizikî gelişmeyi Osmanlı döneminde inşa edilen tarihî eserler açık şekilde gösterir. Bunların içinde Paşa Yiğit Bey Camii, Alaca İshak Bey Camii ve Medresesi, Îsâ Bey Camii ve Medresesi, II. Murad tarafından 1436'da yaptırılan Sultan Murad Camii (Hünkâr Camii), Mustafa Paşa Camii ve İmareti, Yahyâ Paşa Camii ve İmareti, uç beyi Îsâ Bey'in oğlu Mehmed Bey'in inşa ettirdiği Kebîrî Mehmed Bey Camii, Kaçanikli Mehmed Paşa Camii, Gazi Menteş Camii, Hacı Muhyiddin Mescidi, Paşa Bey Mescidi, İbn Kocacık Mescidi, İbn Muhtesib Mescidi, Hüdâverdi Camii, Yoğurt Pazarı Camii, Hoca Şemseddin Mescidi ve Zeynel Paşa Camii en önemlileridir. Dâvud Paşa Hamamı, Îsâ Bey Çifte Hamamı ve Şengül Hamamı da şehrin önemli mimari eserlerindendir. Şehirde on beş zâviye, ayrıca Rifâî Tekkesi ve Mevlevîler'e ait bir mevlevîhâne vardı.

Şehir XV-XVII. yüzyıllardaki bu fizikî yapısına paralel şekilde yoğun bir yerleşmeye sahne oldu. 859 (1455) tarihli tahrir kayıtlarına göre yirmi üçü müslümanlara, sekizi gayri müslimlere ait otuz bir mahallesi bulunuyordu. Bu durum, fethinden sonra geçen yarım asırlık bir zaman diliminde şehrin nasıl bir iskâna sahne olduğunu ortaya koyar. Mahalle sayısı 1468'de otuz üçü müslümanlara, on ikisi gayri müslimlere ait kırk beşe, 1528'de elli birinde müslümanların oturduğu altmış dörde, 954'te (1547) altmış yediye yükseldi. 1569'da bu altmış yedi mahallenin elli yedisinde müslümanlar oturuyordu. Bu durumun bir göstergesi olarak nüfus yapısında da ciddi artışlar meydana geldi. 1455'te ve 1468'de müslüman erkek nüfusu 2500'ü geçmişti, müslümanlar şehir nüfusunun % 63'ünü teşkil ediyordu. XVI. yüzyıl ortalarında bu oran % 76'ya ulaştı. Makedon, Arnavut ve az sayıda yahudiden oluşan gayri müslim erkek nüfusu 859'da (1455) 1507 iken 1569'da 2445'e yükseldi. Hem müslüman

hem de gayri müslim nüfustaki artışlar şehre dışarıdan önemli ölçüde göç geldiğini göstermektedir. Şehrin toplam nüfusu 1455'te 12.000, 1498'de 15.000, 1544'te 18.000, 1569'da 30.000'i bulmuştu. Nüfusun XVII. yüzyılda daha da arttığı açıktır. Ancak bu yüzyılın sonlarında şehir askerî bir tehdit altına girdi.

II. Viyana Kuşatması'ndan sonra başlayan savaşlarda Avusturyalı General Piccolomini 25-27 Ekim 1689'da Üsküp şehrini işgal etti. Avusturya kuvvetlerinin bölgedeki işgali pek çok müslüman ve gayri müslim halkın Sofya ve Belgrad'a göç etmesine yol açtı. Müslüman Türk ahalinin bir bölümü İstanbul'a giderek Eyüp civarına yerleşti ve burada Üsküp mahallesi kuruldu. 1101'de (1690) Mora Seraskeri Koca Halil Paşa ile Kırım Hanı Selim Giray, Kaçanik Boğazı'nda ve Kosova'da Avusturyalılar'ı mağlûp ederek Üsküp'ü tekrar Osmanlı hâkimiyetine aldı. Bu yıllarda Üsküp ciddi anlamda geriledi ve nüfusunun çoğunu kaybetti. XIX. yüzyıla ait kayıtlar nüfusun XVI. yüzyıldaki sayılara ancak söz konusu asrın sonlarında eriştiğine işaret eder. Nitekim şehirde 1831'de toplam 22.260, 1870'te 13.000'i müslüman, 7000'i hıristiyan ve 800'ü yahudi 20.800 kişi tesbit edilmişti. 1877'de 16.462 müslüman, 14.586 hıristiyan ve 160 yahudi olmak üzere 31.208, 1882'de ise 34.152 kişi meskûndu.

Ticaret yolları üzerinde bulunmasından dolayı önemli bir ticaret merkezi olan şehirde Eski Han, Îsâ Bey Hanı, Kurşunlu Han, Sulu Han ve Kapan Han gibi çok sayıda ticaret hanı mevcuttu. XVI. yüzyılda kalenin kuzey kesimiyle Vardar nehri arasında büyük bir pazar meydanı vardı. Bu dönemde şehirde 133 meslek kolu faaliyetteydi. Şehirde yabancı tüccarların da faaliyet gösterdiğine dair bilgiler vardır. Özellikle yahudi ve Raguzalı tüccarlar burada ticarî koloni kurmuşlardı. XIX. yüzyılda Üsküp'ün bu fizikî gelişmesini salnâmelerden takip mümkündür. Kosova Vilâyeti Salnâmesi'ne göre 1898'de Üsküp şehrinde dokuz karakol, otuz iki cami, on yedi mescid, sekiz medrese, on dokuz tekke, yedi türbe, dört kilise, bir havra, iki metropolit, on yedisi müslümanlara, on yedisi gayri müslimlere ait okul binası, bir matbaa, dört hamam, yirmi altı değirmen, sekiz otel, bir saat kulesi, yetmiş beş lokanta ve meyhane, kırk dört han, otuz iki kahve ve kıraathane, altmış dokuz fırın, otuz iki çeşme, 1410 dükkân vardı. Şehrin XIX. yüzyıldaki dikkat çekici gelişmesinde Belgrad-Selânik demir yolunun işletmeye açılması ve Üsküp'ün bu hat üzerinde bulunmasının rolü büyüktür.

Şehrin merkez olduğu Üsküp bölgesi Rumeli beylerbeyiliğine bağlıydı ve Paşa livâsı içindeydi. 1580'den sonra Rumeli eyaletinin müstakil livâsı/sancağı oldu. Bu durumunu Tanzimat'a kadar sürdürdü. 1831'de

Rumeli eyaletine bağlı on beş sancaktan biri iken 1847 yılına doğru Üsküp eyaleti kuruldu. 1868'de yapılan idarî taksimata göre Üsküp sancağı Manastır vilâyetine, 1877'de yeni kurulan Kosova vilâyetine bağlandı. Bu dönemde Üsküp sancağının Üsküp, Kalkandelen, Kırçova, Köprülü, Pirlepe, Kıvırcık, Kırnık ve Kaçanik adlarında sekiz kazası mevcuttu. 1908 yılında Üsküp sancağının on kazası, beş nahiyesi ve 795 köyü vardı.

XX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı idaresinde kalan şehir 23-24 Ekim 1912'de Sırplar tarafından işgal edildi. 10 Ağustos 1913'te yapılan Bükreş Antlaşması ile de Üsküp, Manastır, Priştine ve İştip gibi Türk şehirleri Sırbistan'a verildi. Sırplar'ın hâkimiyetine geçtikten sonra 27 Ocak 1913'te müslüman Türk ahaliden 752 aile Üsküp'ten göç etti. 1915'te Bulgarlar'ın eline geçen şehir müttefikler tarafından 11 Eylül 1918'de tekrar Sırplar'a verildi. Bu dönemde şehirde önemli bir nüfus azalması oldu. 1913'te Sırplar tarafından yapılan sayımda nüfusun 37.000 olduğu belirlendi. Şehrin nüfusu 1921'de 41.006'ya, 1931'de 68.344'e, 1935'te 70.716, 1941'de 80.000'e çıktı; ancak II. Dünya Savaşı'nın olumsuz etkileri yüzünden 1944'te 76.000'e geriledi. 1961'de nüfusu 172.000, 1963'te meydana gelen büyük depremde 2000'in üstünde ölü bulunmasına ve nüfusun azalmasına rağmen Üsküp'ün nüfusu 1971'de 312.300, 1981'de 408.143, 1994'te 448.200, 2002'de 506.926 ve 2006'da 668.518'e ulaştı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'nin önemli bir şehri olan Üsküp Yugoslavya'nın dağılmasından sonra Makedonya Cumhuriyeti'nin başşehri yapıldı. Vardar nehrinin her iki yakasında gelişen şehrin kültürel merkez kesimiyle meclis binası sol yakada bulunur. Ticaret fonksiyonu ırmağın iki yakasında da belirgindir. Üsküp şehri 2004'ten itibaren on belediyeden oluşmaktadır: Aerodrom, Butel, Čair, Centar, Gazi Baba, Gjorče Petrov, Karpoš, Kisela Voda, Saraj, Šuto Orizari.

1994'teki resmî kaynaklara göre Üsküp nüfusunun % 73'ü Makedon, % 13'ü Arnavut, % 2,1'i Türk, % 3,6'sı Sırp, % 4,5'i Roman, % 0,4'ü Ulah'tır; 14.089 kişinin millî kimlik beyanında bulunmadığı kaydedilmektedir (Popovski - Panov, s. 432, 438). 2002'deki nüfus sayımı sonrası verilen resmî bilgilere göre nüfusun % 66,75'i Makedon, % 20,49'u Arnavut, % 1,7'si Türk, % 2,82'si Sırp, % 4,63'ü Roman, % 1,5'i Boşnak, 10.724 kişinin de çeşitli

kimliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Üsküp'teki Arnavut, Türk, Boşnak ve Romanlar'ın müslüman nüfusu teşkil ettiği düşünülürse resmî kaynaklara göre buradaki müslümanların toplam nüfusun % 28,32'sini teşkil ettiği anlaşılır. Ancak bu tür resmî istatistiklerin doğru olmadığını tesbit eden müslüman kesime göre Üsküp'ün % 40 ile % 45 arasındaki nüfusu müslümandır. Bugün Üsküp'teki müslüman varlığının çoğunluğunu Arnavutlar meydana getirmektedir.

Şehrin simgesi haline gelen ve Sultan Murat Camii avlusunda bulunan, 1566-1573 tarihli, 40 metreye yakın yükseklikteki saat kulesi birçok seyyah tarafından görülmüş ve hakkında bilgi verilmiştir. Evliya Çelebi bu kule için, "Hünkâr Camii yanında minare gibi bir saat kulesi vardır. Saat çanının sesi bir konak yerden duyulur. Kulesi de görülecek şeydir" der. Batı kaynaklarında kilise mimarisine benzetilen ve çan kulesi olarak kullanıldığı belirtilen kule 1689'daki yangından sonra tamir edilmiştir. 1904 ve 1963 yıllarında bazı yerleri yıkıldığından yeniden onarım görmüştür ve bugün hâlâ ayaktadır. Şehrin bir başka simgesi olan Vardar nehri üzerindeki Taşköprü'nün ne zaman inşa edildiği hususunda ihtilâflar vardır. Arşiv kayıtlarında ve tamirle ilgili yazılan hükümlerde köprüden Fâtih Sultan Mehmed Köprüsü diye bahsedilir. Sultan Mehmed Reşad'ın Kosova ziyareti sırasında 1909'da önemli bir onarım yapılarak buna ait bir kitâbe konmuştu. 1963'teki depremde hasar gören köprü yeniden tamir edilmiştir ve bugün şehrin en güzel tarihî eserlerinden biridir (bk. TAŞKÖPRÜ).

Osmanlı döneminde Üsküp ve civarındaki pek çok mimari eserin bir kısmı tahrip edilmiş olmakla birlikte halen bölgede çok sayıda Osmanlı eseri ayaktadır. Bunların büyük bir kısmı komünist rejimi esnasında (1945-1990) imar planları iddiasıyla yıktırılmıştır. Bunun en açık örneklerinden biri Üsküp'teki Yelenkapan Camii'dir. Caminin bânisi hakkında bilgi yoktur. 25 Şâban 1313 (10 Şubat 1896) tarihinde düzenlenmiş vakfiyede cami isminin Yelenkapan, evkaf defterinde ise Ceylan Çavuş şeklinde kaydı mevcuttur. Halk arasında ve arşiv kayıtlarında Yelenkapan, Yılan Kapan Çavuş, Cılan veya Ceylan Çavuş şeklinde adlandırılan cami 1963 depreminde kısmen hasar görmüş, daha sonra Mart 1975'te yıktırılmıştır. Ayrıca II. Bayezid'in kızlarından birinin oğlu olduğu tahmin edilen Mehmed Bey'in yaptırdığı, Üsküp Taşköprüsü'nün batı yanında yer alan Burmalı Cami (Karlıili Beyi Mehmed Bey Külliyesi) 1925'te yıktırılmış, yerine orduevi ve posta binası

inşa edilmiştir. 1963 depreminin çok sayıda tarihî eserin yok olmasına sebebiyet verdiği Üsküp'te pek çok mimari eser arasında cami, medrese, han, hamam, tekke, köprü vb. görülmektedir. Bunların bir kısmı UNESCO tarafından koruma altına alınmıştır. Camilerin meşhurları Gazi Îsâ Bey (XV. yüzyıl), Sultan Murad (1436), Mustafa Paşa (1492), (Malkoçoğlu) Yahyâ Paşa (1503-1504), Alaca İshak Bey (1438-1439), Murad Paşa (XV. yüzyılın ilk yarısı), Köse Kadı (XVII. yüzyıl), Dükkâncık (1548) ve Hüseyin Şah (1554) camileri gibi eserlerdir (Elezović, I/1 [1925], s. 135-176; V/2 [1929], s. 243-261; VII-VIII/ 3-4 [1930], s. 177-192; Kumbaradÿi-Bogoević, Osmanliski Spomenici, s. 16-120). Tekkeler içinde en meşhuru Üsküp'teki Rifâî Tekkesi'dir. Yine Üsküp'te galeriye dönüştürülen Dâvud Paşa Hamamı, Kurşunlu Han ve Sulu Han da sayılabilir. 2003'te Üsküp Büyükşehir Belediyesi tarafından Üsküp Taşköprüsü'ne yapılan restorasyonda kitâbesi ve mihrâbiyesi yıktırılmıştır.

Osmanlı döneminden sonra Üsküp'teki müslümanların dinî hayatıyla ilgilenen, doğrudan Saraybosna'ya bağlı Vakufska Direkcija ve ardından Makedonya İslâm Birliği Meşihatı adı altındaki dinî kuruluş Üsküp'te İslâm Dini Birliği (Makedonya Diyanet İşleri Başkanlığı) ismiyle faaliyetini sürdürmektedir. Günümüzde söz konusu birliğin idaresinde Üsküp'te faaliyet gösteren Îsâ Bey Medresesi İmam-Hatip Lisesi ve bir İlâhiyat Fakültesi mevcuttur. 1987'den itibaren Makedonca, Arnavutça ve Türkçe neşredilen aylık el-Hilâl adlı gazete Üsküp'teki İslâm Dini Birliği'ne bağlıdır. Ayrıca her üç dilde dinî neşriyat yapılmaktadır. Üsküp'te 1918-1945 yılları arasında Osmanlı usulünde çalışan Meddah, Kral Aleksandr ve Îsâ Bey medreseleri faaliyet gösteriyordu (Aruçi, s. 344-361). II. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında etkinlikte bulunan Yücel Teşkilâtı, Makedonya'daki Türkler'in millî sorunlarını dile getirmiş ve mensuplarının büyük bir kısmı komünist rejimi tarafından idam edilmiştir.

1945 yılından günümüze kadar Osmanlı dönemine ait Makedonca yazılmış büyük bir literatür meydana gelmiştir. Üsküp'te kurulan Millî Tarih Enstitüsü'nde yapılan Osmanlı dönemiyle ilgili çalışmalarla Makedon milletinin tarihi yazılmaya başlanmış ve çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Buna benzer çalışmalar Makedonya İlimler Akademisi ve Makedonya Arşivi tarafından da gerçekleştirilmektedir. Osmanlılar'ın son döneminde ve özellikle XX. yüzyılın başlarında Üsküp'te Türkçe neşriyat arasında

Birlik, Üsküp-Shkupi, Yeni Vakit-Novo Vreme gibi gazete ve dergiler mevcuttu. II. Dünya Savaşı'nın ardından komünist rejimi esnasında ve zamanımıza kadar Birlik, Sevinç, Sesler, Tomurcuk, son yıllarda da Köprü ve Yeni Balkan gibi dergi ve gazetelerle Üsküp Üniversitesi'nde Türkoloji Kürsüsü de faaldir. Müslüman kitlelere yönelik ilkokul ders kitaplarını basan ve her üç dilde neşriyat yapan Logos-A adındaki kuruluşun Üsküp'teki faaliyetleri de burada yaşayan müslüman etnik gruplar için büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Üsküp'te yerli halka yönelik kurulan, Türkçe eğitim veren, sekiz yıllık

bir ilkokul olan Tefeyyüz Okulu da günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (Eren, XIV-XV [1969], s. 371-386, 388-392). Bilhassa son dönemde Üsküp Türk ahalisi için açılan Köprü ve Ensar derneklerinin etkinlikleri kayda değerdir. Yine son yıllarda Türkiye'den buraya gelen çeşitli vakıf ve Türk girişimcileri tarafından açılan lise seviyesindeki Yahya Kemal Koleji ve Uluslararası Balkan Üniversitesi faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 12, vr. 197b-210a; BA, TD, nr. 4, s. 803-832; nr. 16M, s. 82-139; nr. 149, s. 115-124; nr. 232, s. 143-149; nr. 370, s. 121-122; BA, KK, nr. 6372, s. 106-107; BA, MD, XXXIII, s. 316 (659); TK, TD, nr. 190, vr. 5b-87b; Îsâ Bey'in Hicrî 874 Tarihli Türkçe Vakfiyesi, VGMA, defter nr. 629, s. 652-653; İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osman, VII, 116-118; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 72, 108; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 18-19, 30; Hoca Sâdeddin Efendi, Tâcü't-tevârih (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, I, 176, 179-180; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 683; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 553-558; Salnâme-i Vilâyet-i Kosova, Üsküp 1314, tür.yer.; J. Hadži Vasiljević, Skoplje i Njegova okolina: Istoriska, Etnografska i Kulturno-Politička Izlaganja, Beograd 1930, s. 125; Salih Âsım, Üsküp Tarihi ve Civarı, Üsküp 1932, tür.yer.; A. Jelačić v.dğr., Vodič Kroz Skoplje i okolinu, Skoplje 1937, tür.yer.; A. Nikolovski v.dğr., Spomenici na Kulturata vo SR Makedonija, Skopje 1961, tür.yer.; Ayverdi,

Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 883-886; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 247-259, 290, 300-302; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, II (1956), s. 161; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 126-127; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek, Skopje 1981, tür.yer.; A. Andrejević, Islamska Monumentalna Umetnost XVI Veka u Jugoslaviji, Beograd 1984, s. 23-24, 54, 55, 109-112; rs. 1, 2, 9, 26, 27, 29, 32; M. Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 127-130; V. Popovski - M. Panov, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 403-438; L. Kumbaradži-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 16-120, 202-210; a.mlf., "Kameniot Most vo Skopje", Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija, XXIV/3, Skopje 1980, s. 165-183; Mustafa Özer, Üsküp'te Türk Mimarisi (XIV.-XIX. Yüzyıl), Ankara 2006, s. 163-166; Muhammed Aruçi, "The Muslim Minority in Macedonia and its Educational Institutions during the Inter-War Period", Islam in Inter-War Europe (ed. N. Clayer - E. Germain), New York 2008, s. 344-361; G. Elezović, "Turski Spomenici u Skoplju", Glasnik Skopskog Naučnog Društva, I/1, Skopje 1925, s. 135-176; V/2 (1929), s. 243-261; VII-VIII/ 3-4 (1930), s. 177-192; Hazim Šabanović, "O Organizaciji Turske Uprave u Srbiji u XV i XVI Vijeku", Istorijski Glasnik, sy. 3-4, Beograd 1955, s. 60-61; Semavi Eyice, "Üsküb'de Türk Devri Eserleri", TK, sy. 11 (1963), s. 20-30; İsmail Eren, "Turska Štampa u Jugoslaviji (1866-1966)", POF, XIV-XV, 1969, s. 359-395; A. Matkovski - P. Angelakova, "Nekolku Kratki Patopisi za Makedonija", Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija, XVI/1 (1972), s. 251; M. Sokoloski, "Vakafi i Vakafski Imoti vo Skopje i Skopsko vo XV i XVI vek", Prilozi-MANU, VIII/2, Skopje 1977, s. 66-87; a.mlf., "Nekoi Novi Izvorni Podatoci i Sogleduvanja za Kameniot Most vo Skopje", a.e., XIV/1-2 (1983), s. 83-96; B. Aleksova v.dğr., "Jelen Kapan Džamija: Preliminaren Izveštaj", Zbornik na Arheološki Muzej na Makedonija, VIII-IX, Skopje, ts., s. 161-165; V. Iljov, "Kameniot Most vo Svetlinata na Najnovite Proučuvanja", a.e., X-XI (1983), s. 155-163; Behicüddin Şehapi, "Üsküp'te 1912-1990 Tarihleri Arasında Yıkılan veya Yıkılmaya Maruz Kalan Camiler", el-Hilâl, sy. 33, Üsküp 1991, s. 20; Mehmet İnbaşı, "Kameniot Most vo Skopje Spored Osmanliski İzvori", Mlada Mesečina, IX/71-72, Skopje 1995, s. 3; a.mlf., "The City of Skopje and its Demographic Structure in the 19th Century", Turkish Review of Balkan Studies, sy. 8, İstanbul 2003, s. 279-299; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 932-

934; Nazif Hoca, “Üsküb”, İA, XIII, 122-127; A. Popović, “Üsküb”, EI^2 (İng), X, 922-923; D. Ćornakov v.dğr., “Skopje (Skoplje)”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1968, VII, 210-216.

Mehmet İnbaşı

ÜSLÛB-ı HAKÎM

(أسلوب الحكيم)

Muhataba beklemediği bir karşılıkla mukabelede bulunma anlamında edebiyat terimi.

Kaynaklarda “hikmetli üslûp” anlamında sıfat tamlaması (el-üslûbü’l-hakîm) ve “hakîmin üslûbu” anlamında isim tamlaması (üslûbü’l-hakîm) şeklinde geçer. Ûslûbü’l-hakîm, muhatabın baskısından kurtulmak veya espri ve nükte yapmak amacıyla başvurulan bir anlatım şeklidir; beklenmedik bir karşılık olduğu için muhatabın dikkatini çeker ve onun söze olan ilgisini arttırır. Bu edebî sanattan “tasrih ve telvîh (kinâye)” bağlamında el-üslûbü’l-hakîm terkibiyle ilk söz eden âlim Sekkâkî’dir (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 156). Ondan önce Câhiz’in “lugz ve cevap” başlığı altında verdiği örnek üslûb-ı hakîme benzemekte (el-Beyân, II, 147), Abdülkāhir el-Cürcânî’nin de bu türe “mugalata” dediği kaydedilmektedir (Hatîb el-Kazvînî, s. 533). Hatîb el-Kazvînî ise şöyle demektedir: Muktezânın hilâfı olan söz çeşitlerinden biri de Sekkâkî’nin el-üslûbü’l-hakîm adını verdiği türdür. Bu ya muhatabın beklemediği bir hitapla karşılaşması şeklinde olur ve onun sözü, muradının dışına taşınarak amacına uygun düşenin bu karşılık olduğu vurgulanmak istenir ya da soru soranın beklemediği bir cevapla karşılaşması şeklinde görülür. Bu durumda muhatabın sorusu başka bir soru konumunda kabul edilerek ona uygun düşenin veya onun için önem taşıyan bu sorunun cevabı olduğuna dikkat çekilmek istenir (a.g.e., s. 532). “Sana hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/189) hilâllerin ince iken dolgunlaşması, sonra zamanla yok olması şeklindeki bilimsel gerçeği soran kimselere bilimsel düzeylerine uygun düşen ve onlar için önem taşıyan bir cevap verilmiştir. Hilâllerin bilimsel niteliğini anlama şartlarını taşımayan soru sahiplerine verilecek bilimsel cevap fitneye yol açabilirdi.

Espri amacıyla muhataba beklemediği bir karşılık verme şeklindeki üslûb-ı hakîme örnek olarak şair Hutay’e’ye Câhiz’in nisbet ettiği anekdot

zikredilebilir. Elinde bir değnekle davarlarını güden Hutay'e'ye rastlayan bir kişi, "Ey çoban, elindeki nedir?" diye sormuş, o da "palamut sopası" cevabını vermiş; adam, "Ama ben bir misafirim" deyince Hutay'e, "İyi ya, ben de onu davetsiz misafirler için hazır bulunduruyordum" karşılığını vermiştir (el-Beyân, II, 147). Espri amaçlı beklenmedik karşılık bazan muhatabın olumsuz sözünü iyiye yorma biçiminde de gerçekleşir. Bu da kelime veya terkibin ortak yahut hakiki-mecazi mânalarından birine yöneltilmesi suretiyle sağlanır. Haccâc'ın cezalandırmak istediği Hâricî Kaba'serâ'ya söylediği, "Seni zincire (edhem) vuracağım" (لأحملنّك على الأدهم) cümlesini Kaba'serâ, "Senin gibi bir emîr yağız (edhem) ata da bindirir kır ata da" (مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب) şeklinde olumluya dönüştürmüş ve bu güzel esprisiyle Haccâc'ı etkileyerek bağışlanmasını sağlamıştır. İbnü'l-Haccâc'ın şu kıtası da konunun güzel örneklerinden biridir: "Dedi: Ağırlık verdim, çünkü defalarca geldim / Dedim: Evet ağırlık verdin omuzuma, fakat ikramlarınla // Dedi: Çok uzattım. Dedim: Çok uzattın ama ikramlarını / Dedi: Usandırdım. Dedim: Ama sevgi bağımı sağlamlaştırdın" قال: ثقلت إذ أتيت مراراً / قلت: ثقلت كاهلي بالأيادي // قال: طوّلت، قلت: أوليت طولاً، قال: أبرمت، قلت: حبل ودادي Beklenmedik karşılık, bazan muhatabın iddiasına doğrudan karşılık vermeden ve polemiğe yol açmadan gerçeği ortaya koyan bir cevap şeklinde gerçekleşir. Kendilerini üstün, müslümanları aşağı görerek târizde bulunan münafıkların, "Medine'ye dönersek hiç şüphesiz ki üstünler zayıf ve aşağı olanları oradan çıkaracaktır" şeklindeki sözlerine, "Asıl üstünlük Allah'a, resulüne ve müminlere aittir, fakat münafıklar bunu bilmezler" şeklinde karşılık verilmiştir (el-Münâfikūn 63/8). İbn Hicce ve İbn Ma'sûm gibi müteahhir ediplerle onlara uyan bazı çağdaş müellifler üslûb-ı hakîm ile "kavl bi'l-mûcib" sanatını aynı şey kabul

etmişlerdir. Ancak bunlar sözün zâhirî muhtevasında olmadığını anlatmada benzerlik göstermekle birlikte amaç yönünden farklıdır. Kavl bi'l-mûcibde amaç muhatabın sözünü reddetmek ve anlamını ters çevirmektir. Üslûb-ı hakîmde ise amaç, beklenmedik karşılık veya cevabın, muhatabın konumuna en uygun yahut onun için daha önemli olduğuna dikkat çekmektir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “slb” md.; et-Tâʿrîfât, “Üslûbü’l-ḥakîm” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 180-181; Kāmus Tercümesi, I, 163; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 147; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 156; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 532-534; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, I, 479; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 116; İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebîʿ fî envâʿi’l-bedîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, II, 198; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 24; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 689; Mîşâl Asî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 100-101; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvüruhâ, Beyrut 1996, s. 119-120.

İsmail Durmuş

ÜSLÛBÜ’l-KUR’ÂN

(أسلوب القرآن)

Kur’an’ın kendine özgü anlatım tarzını ifade eden bir terim.

Sözlükte “tutulan yol, tarz, tavır” anlamındaki üslûb kelimesi (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “slb” md.; Kāmus Tercümesi, “slb” md.) terim olarak sözün dizilmesinde ve lafızların seçilmesinde izlenen metodu ifade eder. Üslûbü’l-Kur’ân’la kastedilen de gerek kelimelerin seçimi gerekse cümle yapısında Kur’an’ın kendine özgü anlatım tarzıdır (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, II, 303). Kur’ân-ı Kerîm, söz sanatlarında maharet göstermenin revaçta bulunduğu ve edebî zevkin üst seviyeye ulaştığı bir ortamda inmiştir. Böyle bir ortamda Kur’an daha ilk nâzil olduğu günlerde, Arap yarımadasında görülen sözlü ya da yazılı anlatım şekillerinden farklılığı ve bilinen edebî türlerden hiçbirine benzememesiyle dikkat çekmiştir. İnanç ve ibadet esaslarından ahlâk prensiplerine, insanın psikolojik yapısından gayb âleminin özelliklerine, önceki kavimlerin kıssalarından kevnî hadiselere kadar farklı konularda ilgi çekici ve etkili bir ifade tarzına sahip olmuş, gerek kendisine inananlara gerekse inanmayanlara yönelik hitaplar değişik anlatımlarla ortaya konmuştur. Bazı âyetlerin tamamının ya da bir kısmının usanç vermeyecek şekilde tekrarlanması, bazı sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaalar, anlatımda soru ve cevap yöntemine, yemin, istifham ve tekit gibi unsurlara yer verilmesi, darbımesel ve kıssalarla bazı prensiplerin ve metafizik gerçeklerin somut hale getirilmesi bu bağlamda zikredilebilir. Muhtevası yanında dili ve üslûbu açısından Kur’an’ın farklı bir yapıya sahip olduğu muarızları tarafından da kabul edilmiştir. O dönemde Arap edebiyatını en iyi bilenlerden Velîd b. Mugīre birkaç âyeti dinleyince güzelliğini ve etkileyiciliğini takdir ettiği bu sözlerin recez, kaside ya da cinlere ait şiirler türünden olamayacağını itiraf etmiş, ancak bu konuda kavmine ikna edici bir açıklama yapması istendiğinde Kur’an’ı “başkalarından aktarılmış bir sihir” şeklinde nitelemek zorunda kalmıştır (el-Müddessir 74/11-25; Hâkim, II, 506-507). Kur’an’ın üslûbunda görülen lafız ve mâna dengesi, onun gönüller üzerindeki etkisi, ses ve terkip nizamında ortaya konan âhenk, akla ve duyguya aynı zamanda hitap etmesi

gibi özellikler kaynaklarda üzerinde durulan hususlardır (ayrıca bk. KUR’AN [İ‘câzı ve Üslûbu]).

Kur’an’ın üslûbu konusu klasik kaynaklarda Kur’an’ın belâgatı, nazmı ve i‘câzına dair bahisler eserlerde dağınık biçimde ele alınmış, özellikle i‘câzü’l-Kur’ân literatüründe onun kendine özgü bir üslûba sahip bulunmasına dikkat çekilmiştir. Meselâ Bâkıllânî, Kur’an’ın i‘câz yönlerinden birini teşkil eden nazmından söz ederken bu özelliğin ortaya çıktığı alanlar arasında onun alışılmış söz üslûplarının dışında kendine mahsus bir üslûbu olmasını zikretmiştir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 63). Bilindiği kadarıyla klasik dönemde sadece Zerkeşî konuyu müstakil bir başlık altında ele almıştır. Zerkeşî, Kur’an ilimlerini anlattığı ansiklopedik eserinin kırk altıncı bölümünü Kur’an’ın üslûbuna (fî üslûbi’l-Kur’ân ve fünûnihi’l-belâgıyye) tahsis etmiş, bu başlık altında daha çok Kur’an’daki belâgat sanatları üzerinde durmuştur (el-Burhân, II, 480-514). Üslûbü’l-Kur’ân meselesi modern dönemde özel incelemelere konu edilmiştir. Hamîdüddin Ferâhî, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Seyyid Kutub, Muhammed Abdullah Dirâz, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkānî ve Subhî es-Sâlih, Kur’an’ın mûcizevî özelliği bağlamında onun üslûbuna ayrı bir önem veren ve konuyu çeşitli yönleriyle tartışan müellifler arasında zikredilebilir.

Kur’an’ın üslûbuna dair çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Ahmed b. Abdülazîz el-Lehîb Esâlîbü’l-ḳasem ve’ş-şarṭ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (1395, Ezher Üniversitesi), Hasan Çevikoğlu Kur’an-ı Kerim’de Edebî Üslup (1999, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erdoğan Baş Kur’an Üslubunda Lafzî Tekrarlar (2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Celalettin Civelekçi Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur’ân’ın Üslûp Analizi (2009, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla doktora tezi hazırlamışlardır. Ayrıca Necâh Ahmed ez-Zıhâr’ın el-Ḳaṣr ve esâlîbühû maʿa beyâni esrârihâ fi’s̱-s̱ülüs̱i’l-evvel mine’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (1403/1983, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi), Bessâm Abdülgafûr Abdürrezzâk el-Kavâsime’nin Üslûbü’l-kinâye fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (1984, Medine el-Câmi’atü’l-İslâmiyye), Ali Erbaş’ın Kur’an’daki Tekrarlar ve Sırları (1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bin Îsâ Bitâhir’in Esâlîbü’l-iknâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (1990, Amman el-Câmiatü’l-Ürdüniyye), Yûsuf Abdullah el-Ensârî’nin Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ve esrâruhe’l-belâġıyye (1410/1990, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi), İncâ

İbrâhim el-Yemânî’nin Esâlîbü’l-iḍrâb ve’l-istidrâk fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (1410/1990, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi), Ali b. Muhammed el-Hârisî’nin Üslûbü’l-ḳasem fi’l-Ḳurʾân: Dirâse belâġıyye (1411/1991, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi), Yahya Suzan’ın Kurʾan’da İstifham Üslubu (2001, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Niyazali Aripov’un Kurʾan-ı Kerim’in İnanmaya Davette Kullandığı Üslubu (2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şehabeddin Kırdar’ın Nahiv Belağat Yönünden Te’kid ve Kur’an’da Te’kid Üslûbu (2005, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Saliha Ayyıldız’ın da Haber ve İnşâ Üslûbu’nun Yusuf Sûresi’ndeki Anlam Yansımaları (2009, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarında yüksek lisans tezleri vardır (ayrıca bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, s. 62-63, 80; Hâkim, el-Müstedrek, II, 506-507; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1410/1990, II, 480-514; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, II, 302-330; M. Abdullah Dirâz, en-Nebeʾü’l-ʿaẓîm, [baskı yeri yok] 1376/1957, s. 117-158; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân ve’l-belâġatü’n-nebeviyye, Beyrut 1393/1973, s. 188-208; Nuaym el-Hımsî, Fikretü iʿcâzi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1400/1980, s. 56, 62, 108, 125, 169, 172, 313, 375-376; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1990, s. 334-340.

Mehmet Suat Mertoğlu

ÜSLÛP

(الأسلوب)

Duygu ve düşüncelerin anlatılması sırasında dil malzemesinin kullanılmasındaki özgünlük anlamında edebiyat terimi.

Sözlükte "izlenen yol, benimsenen tarz" anlamına gelir. Dil ve edebiyatta üslûp kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimidir. Bu bakımdan üslûp biliminin (stilistik) ilgi alanı yazarın dil malzemesini kullanırken gramer ve dizim kurallarının, belâgat esaslarının icrasında gösterdiği biçimsel-bireysel özellikleri incelemektir. Üslûp incelemesi gramer, belâgat ve edebî tenkidin verilerine dayanarak yazarın kelimeleri konuya uygun biçimde seçme ve kullanma tarzı, terkip ve cümleleri oluşturma biçimi, îcâz-ıtnâb gibi belâgat türlerinde gösterdiği özgünlükleri ve bireysel nitelikleri irdeler. Üslûp ayrıca yazarın diliyle, kullandığı dilin kuralları arasındaki sapmaların toplamı ve bu sapmaların eserin konusu ve amacı bakımından yerinde ve özgün olması demektir. Böylece üslûp hem teknik hem estetik bütünlük arzeder. Bir yazar veya edibin duygu ve düşüncelerini aktarırken dil malzemesini kullanma biçimi onun karakteri ve ahlâkıyla yakından ilgilidir. Çünkü, "Her kap kendi içindekini sızdırır". Övgü, mersiye, gazel gibi temalar sevgi dolu yürekten, yergi ve alay temaları nefret dolu kalpten sızan yansımalardır. Fransız edip ve tabiat âlimi Georges Louis Leclerc'e (Comte de Buffon) nisbet edilen, "Üslûb-ı beyân ayniyle insandır" sözü bu gerçeği dile getirir. Bu bakımdan büyük edip, yazar ve şairlerin kendilerine özgü üslûpları bulunur. İbn Haldûn'a göre üslûp zihinde ve hayalde beliren sûretleri kelime ve terkip kalıplarına dökme tarzı, dokuma biçimi, onlardan özgün bir yapı oluşturma yöntemidir (Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, s. 98-99). Üslûbun karakteristiği estetiktir. Bu da parlak hayal ve ince tasvire, nesneler arasında sezilmesi güç ortak noktaları keşfederek aralarında benzerlik ilgisi kurma, soyuta somut elbisesi giydirme, somutu soyut kıyafetine sokma gibi belâgata dayalı tasarruf ve becerilere dayanır (Ali Cârim - Mustafa Emîn, s. 14-15).

Batı edebiyatlarında üslûp, “kalem” anlamındaki Latince stylus kökenli style terimiyle karşılanmasına bağlı olarak “insanın kendini yazıyla dile getirme biçimi” diye tanımlanır. Üslûpla ilgili en eski veriler kadîm Yunan belâgat eserlerinde görülür. Kalabalıkları ikna etme vasıtalarından biri sayılan üslûp, hitabet (belâgat/retorik) ilmi içinde özellikle duruma ve konuma uygun kelime ve tabir seçimiyle ilgili bölüm altında ele alınmıştır. Aristo’nun Retorika’sının üçüncü bölümü, Quintilianus’un Institutio Oratoria’sının (Nuẓumü’l-ḫaṭâbe) sekizinci bölümü etkili hitabetin bir yolu sayılan üslûp konusuna ayrılmıştır. Batılı filologlar üslûba dair bilgi ve kültürü Aristo ve Quintilianus’tan devralarak aşağı (basit), orta (vasît) ve yüksek (sâmî) şeklinde üç üslûp düzeyi belirlemiş, bunların en karakteristik örneklerini Latin şairi Publius Maro Vergilius’un (m.ö. 70-19) şiirlerinde bulmuşlardır. Onun çoban şiirlerini birinciye, çiftçi şiirlerini ikinciye, destanını üçüncü düzeye örnek kabul etmiş, her üslûp düzeyine uygun kelime, tabir ve eşya türlerinin somut biçimde belirlendiği, “Vergilius çarkı” adını verdikleri üç bölümlü, aynı merkezde birleşen yedi daireli bir şekli esas almışlardır. Vergilius çarkı üslûp belirlemelerinde XVIII. yüzyılın sonlarına kadar başta şiir ve tiyatro olmak üzere bütün edebiyat türlerinde esas kabul edilmiştir. Bu asrın sonlarından itibaren romantizm hareketinin yayılmasıyla üslûbun yazarın tabiatından ayrılmaz bir parça olduğu ilkesi benimsenmiş ve bu ilke G. L. Leclerc gibi bilgin ve ediplerin, “Üslûb-ı beyân ayniyle insandır” cümlesinde ifadesini bulmuştur. Modern zamanlarda üslûp yazarın dil malzemesinden yaptığı özgün seçim ve tercihler şeklinde algılanmıştır. Batı şiir üslûbunda Aristo’nun iyi şiirin nitelikleri diye saydığı açık ibareli, seviyesiz sözlerle garip kelimelerden arınmış, mecaz ve istiarelere az iltifat edilmiş olma gibi ilkeler XIX. yüzyılın başlarından itibaren özellikle romantizm hareketiyle birlikte esas alınmış, sade ve tekellüfsüz şiir dili İngiliz William Wordsworth ve Samuel Taylor Coleridge ile Fransız şairi Victor Hugo gibi edip ve filozoflarca savunulmuştur. Ondan önceki dönemlerde özellikle Rönesans’la barok asırlarında (XV-XVII. yüzyıllar) ağdalı şiir üslûbu benimsenmiş, hatta XIX. yüzyılın sonlarında parnasizm ve sembolizm akımlarının etkisiyle Fransız şiirinde eski ağdalı üslûba dönüş örnekleri verilmiştir. Diğer Batı edebiyatlarının şiir üslûbunda da benzer gelişmeler olmuştur. Sanat eserlerinde üslûp özelliklerini incelemeyi amaçlayan ve “stylistique” (üslûp bilimi) adı verilen bilim 1950’lerden itibaren edebiyat alanında bağımsız bir dal haline gelmiş, Charles Bally, Léo Spitzer, Gaston Bachelard, Roland

Barthes, Michot gibi filologlar tarafından esasları ortaya konulmuştur. Bu dönemden önceki edebiyat eserlerinde üslûbun niteliği, doğası, bireyselliği, karakteristiği gibi konular dağınık biçimde yer alıyordu.

Arap edebiyatında üslûba dair bilgiler belâgat ve edebî tenkit eserlerinde dağınık vaziyette ele alınmış, modern zamanlarda üslûp incelemelerinde daha çok Kur'an ve hadislerdeki üslûp özelliklerine ilişkin birçok eser ortaya konulmuştur. Üslûp konusuna ilk değinenlerden olan Abdülkāhir el-Cürcânî Delâʾilü'l-iʿcâz'ında, üslûbun güzelliğini yerine / makamına göre uygun kelime seçiminde görür. Ona göre aynı kelime bir yerde güzel dururken diğer yerde böyle olmayabilir. Swift'in üslûbu "uygun yerlerdeki uygun kelimeler" şeklinde tanımlaması da Cürcânî'nin görüşüyle paralellik arzeder.

Üslûbun biçim, düzey, edebî ekol, edebî tür ve edebî devirlere, ayrıca metne ve yazara göre değişen çeşitleri vardır: Sadeyalın, orta-yüksek, lirik, epik üslûp, övgü-yergi, ironi üslûbu, Câhiliye-Emevî, Abbâsî üslûbu, yumuşak-sert, sakin-âteşîn üslûp, objektif-sübjektif üslûp, zihnî-hissî üslûp, edebî, ilmî üslûp gibi. Farklı yönlerden yapılmış üslûp tasnifleri içinde ilmî ve edebî eserlerle hitabette uyulması gereken dört tür anlatım tarzı önemlidir.

1. İlmî Üslûp. Bilimsel eserlerin anlatımında kullanılan bu üslûbun karakteristiği ilmî ifade titizliği ve açıklıktır. İlmî üslûp bu iki özelliğe engel olan çok anlamlı, müphem, az kullanılan (garip) kelimeler, mecazlar ve kinayelerle bedîî süslerden arınmış olmalıdır. Edebî tasvir amacı taşımayan ve konuların açıklanmasına yardım eden örnekleme türünden teşbihler bu üslûba uygun düşer. Aynı şekilde duygusallıktan uzak, lafız-mâna dengesine sahip, îcâzdan ve tekrarlarla gereksiz uzatmalardan arındırılmış, fikir ve olaylar akıl ve mantık ölçülerine göre dizilmiş, abartısız ve yalın bir anlatım ilmî üslûbun önde gelen özellikleridir.

2. Edebî Üslûp. Manzum olsun mensur olsun edebî eserlerin anlatım ve yazımında kullanılan üslûbun karakteristiği estetiktir. Estetik onda yer alan parlak hayal, ince tasvir, nesne ve olaylar arasındaki uzak benzerlik ilgilerini keşfetmekle somutu soyut, soyutu somut biçiminde ortaya koymak gibi faktörlerden kaynaklanır. Yazarın psikolojik durumunu yansıtan

sübjektif, duygusal ve abartılı anlatım, özellikle olayların gerçek sebeplerini görmezlikten

gelip onları bağlama uygun düşürülmüş edebî sebeplere dayandırma sanatı (hüsn-i ta'lîl), teşbih, mecaz, istiare, cinas, seci, tezat, tevriye gibi beyan ve bedî' sanatlarıyla örülmüş süslü ama kapalı, çoğu zaman sembolik bir anlatım şekli edebî üslûbun öne çıkan nitelikleridir. Mütenebbî "Vasfü'l-hummâ" kasidesinde yakalandığı sıtmaya tıbbî gerçek açısından bakmaz, onu zaman zaman kendisini ziyaret eden utangaç bir zamane kızına benzetir; İbnü'l-Hayyât da şiirinde bulutları kıtlık ve kuraklıkla savaşan ordular olarak niteler. Maarrî şu beytinde dolunayın yüzeyinde görülen lekeleri, övülen kişinin ölümüne üzülen dolunayın yüzünü tokatlamasından kalmış darbe izleri diye tasvir eder:" وما كلفة البدر المنير قديمة / ولكنها في وجهه أثر اللطم"(Parlak dolunaydaki leke değildir kadîm / O sadece yüzünde tokatlama izidir). Edebî üslûpta etkilemek amacıyla duyguyu güçlü bir tonla dile getirmek de arzu edilen bir husustur. Aynı temada (mersiye), aynı tasvir öğesiyle (teşbih) anlatılmış iki şiirden Mütenebbî'ninki daha dingin, İbnü'l-Mu'tezz'inki daha güçlü tondadır:" ما كنت آمل قبل نعشك أن أرى / رضوى على أيدي الرجال تسير"(Ümit etmezdim senin tabutundan önce göreceğimi / Radvâ dağının adamların elleri üzerinde yürüdüğünü) (Mütenebbî)." قد ذهب الناس ومات الكمال / وصاح صرف الدهر أين الرجال // هذا أبو العباس في نعشه / قوموا انظروا كيف تسير الجبال "(Gitti insanlık, yok oldu kemâl / Bağırdı zamanın felâketi: Nerede ricâl // İşte Ebü'l-Abbas tabutu içinde / Kalkın da bakın nasıl gidiyor cibâl) (İbnü'l-Mu'tez).

3. İlmî-Edebî Üslûp. Önceki iki üslûbun özelliklerini birleştirir. Böylece bilimsel konular edebî bir anlatım çeşnisiyle yazıya dökülür. Bu da gençlere ve uzman olmayan kimselere kolaylık sağlamak, bilimselliğin soğuk yüzünü sevimli kılmak, keskin yanını hafifleterek daha cazip bir anlatım sunmak amacıyla deneysel bilimlerle beşerî coğrafya, tarih, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerde uygulanan bir anlatım yöntemidir. Bu üslûpta açıklık, yalınlık, bilinen lafız ve ibarelerin seçimi, basit cümlelerle edebî anlatım örgüsü önemli niteliklerdir.

4. Hatâbî Üslûp. Hutbe, hitabe ve konuşmalarda geçerli anlatım biçimidir. Fesahat ve belâgat esaslarına dayanmada edebî üslûpla ortaksa da bazı özellikleriyle ondan ayrılır. Konuşmanın muhatapların düzeyine, durum ve

şartlarına göre basit-tumturaklı, yumuşak-sert vb. şekilde yapılması, ibareye göre ses tonunun ayarlanması, jest ve mimiklerle anlatımın desteklenmesi, pekiştirme, eş anlamlı kelimeler ve tekrarlarla ifadenin güçlendirilmesi, ana fikre sık sık vurgu yapılması, muhatapların ilgisini canlı tutmak için ihbar ve inşâ üslûpları arasında geçişler uygulanması, uygun vecize, hikmetli söz ve mesellerle ara cümlelere yer verilmesi, bıktırıcı uzun cümlelerden uzak durulması, girişte ana fikre işaret eden telmihlerde bulunulması, başlangıçtan asıl konuya geçişte kopukluk oluşturmayacak, bütünlüğü sağlayacak şekilde geçiş ifadelerinin (tehallus) kullanılması, nihayet konuşmanın parlak cümlelerle bitirilmesi hatâbî üslûbun başarı şartlarındandır.

Arap Edebiyatında Üslûp. Câhiliye devrinden itibaren çeşitli dönemlerde meydana gelen edebî nesir (inşâ) üslûpları, başta seci ile vezindaşlık (tevâzün) olmak üzere bedîî süslerin kullanılmasına göre farklılık arzeder. Seci süsünün egemen olduğu üslûba "müsecca üslûp" denir. Hutbe, vasiyet, kâhin secileri ve emsâl gibi Câhiliye döneminden intikal eden edebî nesir örneklerinde îcâzın esas alındığı ve secinin hâkim kılındığı müsecca üslûp görülür. Bunun yanında bazı ticarî yazışmalarda serbest nesir konumundaki mutlak (mürsel) üslûba da rastlanır. Hz. Peygamber ve dört halife devirlerindeki nesir örneklerinde mutlak, müsecca ve hatâbî üslûp görülür. Resûl-i Ekrem ile halifelerin özel ve resmî mektuplarında îcâzın hâkim olduğu, başta ve sonda Allah'a hamdüsenânın yer aldığı, Kur'an ve hadislerle meseller, hikmetli beyit ve sözlerden tazmin ve iktibaslarla desteklenmiş serbest nesir üslûbu nitelikleri görülür. Halifelerin yanı sıra ileri gelen devlet adamlarının genellikle dinî ve siyasî içerikli hutbe ve konuşmaları, ayrıca mev'izalarda külfetsiz secilerin hâkim olduğu, Kur'an'ın etkisiyle Câhiliye'ye özgü secili üslûptan ayrılarak başta ve sonda tesbih ve hamd ifadeleriyle Kur'an ve hadisten iktibasların yer aldığı, kısa ibareli ve secili hatâbî üslûp hâkimdir.

Kur'an'da secili, müzdeviç-vezindaş öğelerle hatâbî nesir üslûbunu yansıtan kısımlar yer alırsa da âlimlerin çoğunluğu onun üslûbunun kendine özgü olduğu görüşündedir. Zekî Mübârek ise Kur'an üslûbunu Câhiliye edebî nesir üslûbunun en sağlıklı temsilcisi diye nitelemiş, çağdaş bir yazar da onun üslûbuna "müveşşah üslûp" demiştir (Kemâl el-Yâzîcî, s. 23-24). Özellikle Mekke'de inen ilk sûrelerde kısa bölümlü doğal secilerin, secili

veya secisiz vezindaş öğelerin, tekrarların, yeminli ve şartlı ifadelerin egemen kılındığı, ikna amaçlı âteşîn-şiirsel bir hatâbî üslûp hâkimdir. Medine'de inen sûreler genellikle teşrî' amaçlıdır; üslûp da bu amaca uygun biçimde uzun cümleli, ayrıntılı, serbest düzende, hükümlere ait hüccet ve illetlerin açıklandığı, halden hale, sîgadan sîgaya intikallerin (iltifat), parlak-ayrıntılı temsillerin yer aldığı sâkin bir nitelik arzeder. Encyclopaedia Britannica'da "Koran" maddesini yazan Theodore Nöldeke, Kitâb-ı Mukaddes kültürünün etkisiyle Kur'an'ın kıssa anlatım üslûbunda zayıf cihetlerin bulunduğunu, hadiselerin tarihî silsileye göre verilmediğini, sıra ve düzenlerine riayet edilmediğini, olaylardaki kesiklik, kopukluk ve karışıklığın anlaşılmayı zorlaştırdığını, ayrıca bazı lafız ve ibarelerin çok tekrar edildiğini, halden hale, sîgadan sîgaya geçişlerin fazla olduğunu söylemiştir. Gerçekte bunlar Kur'an'ın üslûbunu ve edebî yapısını bilmemekten kaynaklanan haksız eleştirilerdir. Kur'an'ın hikâye üslûbu ve hikâye anlatımındaki amacı, Tevrat'taki gibi giriş-gelişme-sonuç bölümleriyle tarihî kronolojiye riayet ederek anlatmak değildir; Kur'an'ın bu anlatımındaki amacı muhatapları belli şeylere özendirmek, belli nesnelerden sakındırmaktır ve hikâyeden bu amacı destekleyecek ve ona misal teşkil edecek bir kesit sunmaktır. Kur'an'da bazı hikâyelerin uzun veya kısa olarak tekrarı da bağlam ve amaç değişikliğinden ileri gelir. Ayrıca Kur'an'da tekrar edilen kelime ve ibarelerin çokluğu onun hatâbî üslûbunun gereği olduğu gibi onda şahıstan şahısa, sîgadan sîgaya, mâziden muzâriye ve aksine intikallerin bulunması da ince mânalar ve nüanslar içeren iltifat sanatının icabıdır. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise tekellüften, seci ve bedî' süslerinden, gereksiz uzatmalardan arınmış, açık ve kapalı işaretler içeren veciz ve yalın bir anlatım hâkimdir.

Emevîler devrinde secili üslûbun örnekleri olan hutbe ve hitabelerde üslûp fitneleri bastırmak amacıyla sertleşmiş, tehdit ifade eden tekrarlar artmış, hutbeler uzamıştır. Ziyâd b. Ebîh ile Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin hutbeleri gibi mürsel üslûp örneklerini teşkil eden özel ve resmî mektuplar, uygarlığın gelişmesine paralel şekilde bedevî sertliğinden medenî yumuşaklığa ve anlam inceliğine, konuya uygun lafız ve ibare seçimine doğru gelişme kaydetmiştir. Secili veya secisiz olarak vezindaş, çoğu zaman da çifte vezindaş kelimelerin karakteristiğini teşkil ettiği mütevâzin / müzdeviç üslûbun doğuşu da bu döneme rastlar. Hasan-ı Basrî'nin "Âdil

devlet başkanının özellikleri" adlı risâlesinde serbest-secili-vezindaş üslûpların karması bir anlatım tarzı görülür. Risâlelerinde

aynı vezindeki kelimelerin bir araya getirilmesine dayalı mütevâzin / müzdeviç üslûbu yaygın biçimde ilk defa kullanan edip Abdülhamîd el-Kâtib'dir (ö. 132/ 750). Onun Fars asıllı olması sebebiyle bu üslûbun Fars edebiyatı etkisiyle doğduğu genellikle kabul edilmiştir. Abdülhamîd'den Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'e (ö. 360/970) kadar uzanan dönemdeki edebî nesir türlerinde hâkim üslûp olan mütevâzin üslûp Abbâsî devrinde Sehl b. Hârûn, Ebû İshak İbnü'l-Müdebbir, İbrâhim es-Sûlî, Câhiz ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi yazarların edebî risâlelerinde devam etmiştir. Bu tür üslûpta kelâmın bütün kelimeleri çifterli (müzdeviç) vezindaş olabildiği gibi sadece fıkra sonları da vezindaş olabilir:" واتيناهما الكتاب المستبين . وهديناهما الصراط المستقيم " âyetiyle (es-Sâffât 37/117-118)" من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا. خالدين فيه وساء لهم يوم القيامة حملا"(Tâhâ 20/100-101) âyetinde görüldüğü gibi. Mütevâzin üslûp Ebû Bekir es-Sûlî'nin Edebü'l-küttâb'ı, Kādî el-Cürcânî'nin el-Vesâṭa'sı, Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'i gibi eserlerde de hâkim üslûptur. İbnü'l-Mukaffa'ın Edebü'l-ʿâlim adlı risâlesinde ve Ebû İshak İbnü'l-Müdebbir'in er-Risâletü'l-ʿaẕrâ'sında yer alan Edebü'l-kâtib risâlesiyle ilk örnekleri verilen risâle / mektup yazım (teressül) üslûbu Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Sâhib b. Abbâd, Kādî el-Fâzıl, Ebû İshak es-Sâbî, Şerîf er-Radî ve Bedîüzzaman elHemedânî'nin risâlelerinde yoğun secilerin egemen kılındığı secili teressül üslûbu şeklinde gelişme kaydetmiştir. Bedîî süslerden uzak düz nesir üslûbu olan mutlak üslûp Abbâsî devrinde tarih ve terâcim kitapları ile ilmî eserlerde, İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde, İbn Miskeveyh ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin ilmî-edebî eserlerinde, yoğun seci süsüyle hikâye anlatma tarzı olan secili kasasî üslûp da Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-ġufrân'ı ile Hemedânî ve Harîrî'nin Maḳāmât'ları gibi edebî metinlerde uygulanmıştır. Ayrıca Maarrî el-Fuṣûl ve'l-ġāyât'ında, secili üslûbun uzantısı olup her faslı bir seci harfine tahsis ettiği Endülüs veşşah şairlerinin etkisiyle müveşşah üslûbu edebî nesre ilk uygulayan ediptir. Yoğun bedîî süslerin beraberinde secinin egemen olduğu bedîî müsecca üslûp IV. (X.) yüzyılda Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in risâleleriyle yaygın hale gelmiştir. Daha sonra Ebû İshak es-Sâbî, Kādî el-Fâzıl, İbn Zeydûn, İbn Şüheyd, Bedîüzzaman elHemedânî, Harîrî, Maarrî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi ediplerin eser ve risâlelerinde uygulanmıştır. Bu ağdalı üslûp bazı tarih, ahbâr ve terâcim kitaplarında, bu arada Seâlibî'nin

Yetîmetü'd-dehr'i, Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'ı, İmâdüddin el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ı, İbn Bessâm eş-Şenterînî'nin eẕ-Ẕaḫîre'si, Hafâcî'nin Reyḥânetü'l-elibbâ'sı, Muhibbî'nin Nefḥatü'r-Reyḥâne'si, İbn Ma'sûm'un Sülâfetü'l-ʿaṣr'ı, Muhammed Diyâb el-İtlîdî'nin İʿlâmü'n-nâs'ı, Şehâbeddin İbn Arabşah'ın Fâkihetü'l-ḫulefâʾsı, Murâdî'nin Silkü'd-dürer'i vb. eserlerde kendini göstermiştir. Arap edebiyatında secinin hâkimiyeti aralıksız on asır kadar devam ettikten sonra ancak modern zamanlarda yerini düz nesir üslûbu almıştır.

Doğu'da İbnü'l-Mukaffa' ile başlayan sade-açık anlatım tarzı Endülüs'te İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'si gibi eserlerde devam etmiştir. Endülüs'te vezindaş kelimelerin egemen olduğu mütevâzin teressül üslûbu İbn Bürd el-Ekber, İbnü'l-Cezîrî, İbn Derrâc, Ebü'l-Mugīre İbn Hazm gibi ediplerin resmî (divanî) ve özel risâlelerinde Câhiz üslûbunun etkisiyle yansıma bulmuştur. Secinin hâkimiyetindeki müsecca teressül üslûbu, Bedîüzzaman elHemedânî'nin risâle üslûbunun uzantısı şeklinde İbn Zeydûn ile İbnü'l-Hatîb'in risâlelerinde yer almıştır. Secidaş öğelerle hikâye anlatma tarzı olan müsecca kasasî üslûp, İbn Şüheyd'in et-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿi ile İbn Şeref el-Kayrevânî'nin el-Maḳāmâtü'l-Endelüsiyye'si gibi eserlerde uygulanmıştır.

Mağrib'de felsefî-kasasî, felsefî-analitik ve seyahat edebiyatı üslûbu şeklindeki üç anlatım biçimi dikkat çeker. Sembolik felsefî-kasasî üslûp İbnü'l-Mukaffa'ın Kelîle ve Dimne çevirisiyle başlamış, İhvân-ı Safâ'nın Risâletü'l-insân ve'l-ḥayevân'ı, İbn Şüheyd'in et-Tevâbiʿi, Maarrî'nin Risâletü'l-ġufrân'ı, Hemedânî ve Harîrî'nin Maḳāmât'larında devam etmiş, tam felsefî hikâye ve roman tarzı olarak Mağribli filozof İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ında kullanılmıştır. İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinde ise felsefî analiz ağırlıklı bir anlatım biçimi göze çarpar. Seyahat edebiyatı üslûbu, Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ıyla başlayıp İbn Cübeyr'in Teẕkiretü'l-esfâr'ı (Riḥletü İbn Cübeyr) ve İbn Battûta'nın Tuḥfetü'n-nüẓẓâr'ıyla gelişmiştir. Modern zamanlarda ve çağımızda başta Kur'an olmak üzere hadis, belâgat ve nahiv alanlarında üslûp incelemelerine dair birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlarda belâgat ve nahiv konuları üslûp özellikleri açısından ele alınıp incelenmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tâhâ Hüseyin, Fi’l-Edebi’l-Câhilî, Kahire 1927, s. 365-375, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Min Ḥadîs̱i’ş-şiʿr ve’n-nes̱r, Kahire 1936, s. 24-46, ayrıca bk. tür.yer.; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Kahire 1352/1934, s. 17-30, ayrıca bk. tür.yer.; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh fi’n-nes̱ri’l-ʿArabî, Kahire 1946, s. 5-16; İhsan Abbas, Târîḫu’l-edebi’l-Endelüsî fî ʿahdi’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1962, s. 280-326; a.mlf., Târîḫu’l-edebi’l-Endelüsî fi’l-ʿahdi’l-Ümevî, Beyrut 1969, s. 325-369; Ali Cârim - Mustafa Emîn, el-Belâġatü’l-vâżıḥa, Kahire 1384/1964, s. 12-17; H. Enkvist - J. Spencer, Linguistics and Style, London 1964; Hüseyin Nassâr, Neşʾetü’l-kitâbeti’l-fenniyye, Kahire 1966, s. 9-28, ayrıca bk. tür.yer.; M. Kürd Ali, Ümerâʾü’l-beyân, Beyrut 1388/1969, s. 26-82, ayrıca bk. tür.yer.; J. Marouzeau, Précis de stylistique française, Paris 1969; Abdurrahman el-Muttaridî, Esâlîbü’t-tevkîd fi’l-Ḳurʾân, Trablus 1395/1975, tür.yer.; Enîs el-Makdisî, Teṭavvürü’l-esâlîbi’n-nes̱riyye fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1982, tür.yer.; M. Ali Ebû Hamde, Min Esâlîbi’l-beyân fi’l-Ḳurʾân, Amman 1403/1983, s. 47-161; İlyâs Dîb, Esâlîbü’t-tevkîd fi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Beyrut 1984, tür.yer.; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 98-102; Kemâl el-Yâzîcî, el-Esâlîbü’l-edebiyye fi’n-nes̱ri’l-ʿArabiyyi’l-ḳadîm, Beyrut 1986, s. 15-16, 23-67, ayrıca bk. tür.yer.; İbrâhim es-Sâmerrâî, Min Esâlîbi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 22-24, 98-99; Seyyid Ca‘fer el-Hüseynî, Esâlîbü’l-beyân fi’l-Ḳurʾân, Tahran 1413, s. 791-802, ayrıca bk. tür.yer.; Şükrî M. Ayyâd, Medḫal ilâ ʿilmi’l-üslûb, Cîze 1996, tür.yer.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

Belli bir kişi, eser, dönem veya bölgeye özgü anlatım biçimi olarak üslûp normal anlatım dışında özellikler taşır ve bu sebeple ayrı bir adla anılmaya değer görülür. Farsça’da üslûp kelimesi karşılığında Arapça’da “eritip kalıba dökmek” anlamındaki sebk kullanılmıştır. III. (IX.) yüzyılın ikinci

yarısında ilk örnekleri görülen yeni Farsça şiirde ve nesirde asırlar boyunca çeşitli uslûplar öne çıkmıştır. Bunlar farklı açılardan birkaç şekilde incelenebilir: Şair yahut yazara göre, sebk-i Menûçihrî, sebk-i Hâfız ve sebk-i Bîdil; eserin yazıldığı zamana göre sebk-i Meşrutiyyet ve sebk-i Sâmânî; eserin muhtevasına göre, sebk-i irfânî ve sebk-i hamâsî; eserin yazıldığı coğrafî bölgeye göre, sebk-i Hindî ve sebk-i Horasânî; eserin muhatap aldığı kitleye göre sebk-i âmiyâne ve sebk-i rûşenfikrâne, eserin yazıldığı amaca göre sebk-i hicvâmîz, sebk-i ta'lîmî. Ortak özelliklere ve anlatım tarzlarına sahip belirli bir çağdaki şairler açısından İslâm sonrası Fars şiirinde başlıca şu üslûplar görülür:

Sebk-i Horasânî. Horasan ve Mâverâünnehir şairlerinin, III. (IX.) yüzyılın ikinci

yarısından VI. (XII.) yüzyıla kadar uzanan bir dönemde hamâsî bir ruhla sade, tabii, akıcı ve dış dünyayı gerçekçi biçimde anlatma tarzını temsil etmektedir. Arapça kelime ve terkiplerin daha az kullanıldığı, çoğunlukla methiye konulu (kaside) nazım şeklinin tercih edildiği bu üslûbun şairlerinden bazıları Rûdekî, Firdevsî, Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî, Menûçihrî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Emîr Muizzî, Nâsır-ı Hüsrev, Senâî'dir.

Sebk-i Irâkī. Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışıyla Azerbaycan ve Irâk-ı Acem bölgelerine yayılan şiir, dinî ilimler ve tasavvufî anlayışın da etkisiyle büyük bir değişime uğrayarak yeni özellikler kazanmış, bu üslûp VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısından IX. (XV.) yüzyılın sonlarına kadar hâkim olmaya devam etmiştir. Arapça kelime ve terkiplerin çoğaldığı, bilimsel kavram ve açıklamaların görüldüğü bu dönem şiirinde Evhadüddîn-i Enverî ve Zahîr-i Fâryâbî gibi şairlerin sanatlı ve mübalağalı kasideleri yanında zarif, âşıkane ve lirik gazeller öne çıkmış, mesnevi nazım şekli de özel bir konum edinmiştir. Azerbaycan'da Nizâmî-i Gencevî ve Hâkānî-i Şirvânî, Irâk-ı Acem'de Cemâleddîn-i İsfahânî ve oğlu Kemâleddîn-i İsfahânî bu üslûbun öncüleri, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî ise üslûbun en kalıcı ve etkileyici isimleridir. Molla Câmî bu geleneğin son büyük temsilcisi kabul edilmektedir. Dinî, tasavvufî ve ahlâkî düşünceleri şiire başarıyla aktaranlar arasında Ferîdüddin Attâr, Fahreddîn-i Irâkī ve en önemlisi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bulunmaktadır. Bu şairlerin özellikle gönül dünyasına hitap eden, mazmunlar içeren ve yaratılış güzelliklerini

teşbih, mecaz, istiare gibi sanatlarla dile getiren gazel ve mesnevileri Farsça şiirin asırlar boyunca okunan ve örnek alınan edebî ürünleridir.

Sebk-i Hindî. İran bölgesinde Safevîler'in, Hindistan'da Bâbür Devleti'nin kuruluş yıllarından sonra giderek önem kazanan bu şiir akımı İsfahan üslûbu adıyla da anılmaktadır. Bu üslûp X. (XVI.) yüzyıl başlarından XII. (XVIII.) yüzyılın ortalarına kadar etkinliğini sürdürmüştür. Safevîler'in şiiri dinin ve Şiîliğin hizmetinde görmek istemeleri, methiyeci şairlere iltifat etmemeleri şaire ve şiire Hindistan yolunu açarken geleneğin takipçisi, Timurlular'ın vârislerinden Bâbür şairlere burada yeni imkânlar hazırlamıştır. Benzeri bir yöneliş kısmî şekilde Anadolu için de geçerlidir. Şiir bir yandan saraydan uzaklaşıp meslek sahipleri ve halk arasında yer bulurken diğer yandan gerileyen medrese eğitimi sebebiyle ilmî tabirler şiirden uzaklaşmıştır. Şiire giderek ince hayaller, garip teşbihler, yeni mazmunlar ve bilinmeyen kelimeler girmiş, günlük deyişler, tecrübe ve bilgiler şiire aktarılmıştır. Bu üslûbun önde gelen şairleri Örfî-i Şîrâzî, Tâlib-i Âmülî, Sâib-i Tebrîzî, Kelîm-i Kâşânî ve Bîdil'dir (ayrıca bk. SEBK-i HİNDÎ).

Sebk-i Bâzgeşt. XII. (XVIII.) yüzyılın ikinci yarısından XIV. (XX.) yüzyılın başlarına kadar devam eden bu üslûp Şîraz, İsfahan ve Horasan bölgelerinde ilgi görmüş, mazmun arayışında yeniliğini kaybedip doğallıktan uzaklaşan, anlaşılmaz teşbih ve istiarelerle dolu, muammaya dönüşen Hint üslûbuna bir tepki olarak doğmuştur. İlk defa İsfahan'da bir araya gelen bazı şairlerin çabalarıyla Irak ve Horasan üslûplarının öncüleri örnek alınıp şiirler yazılmaya başlanmış, Kaçarlar hânedanının Safevîler'den sonra şiire ve şairlere tekrar alâka göstermesinin de yardımıyla bu tavır yaygınlaşmıştır. Horasan ve Irak üslûplarının üstatları Unsûrî, Ferruhî, Muizzî ve Enverî gibi kaside şairleriyle Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi gazel ustaları taklit edilmiş, bu sebeple bazı şairlerin şiirleri bu üstatların şiirlerinden ayırt edilemez hale gelmiştir. Ancak bu durum şairlerin yaşadıkları zamandan ve toplumdan uzaklaşmalarına da yol açmıştır. Bu üslûbun önde gelen şairleri Sabâ-yı Kâşânî, Visâl-i Şîrâzî, Kāânî-i Şîrâzî, Fürûgī-i Bistâmî, Sürûş-i İsfahânî, Hâtif-i İsfahânî, Yağma-yi Cendekī ve Ebû Nasr-ı Şeybânî'dir.

Sebk-i Meşrûtiyyet/Meşrûta. Yeni Farsça şiir XIV. (XX.) yüzyılın ilk

yarısındaki örneklerle yeni ve farklı bir yönde ilerlemiş, şairin ilgisi ve şiirin konusu topluma yönelmiş, halk dilinin yanı sıra siyasî konular ve Batı kökenli kelimeler eserlerde yer almaya başlamıştır. Dönemin önemli şairleri Bahâr, Îrec Mirza, Ârif-i Kazvînî, Ferruhî-i Yezdî, Seyyid Eşrefüddîn-i Gîlânî ve Mirzâde-i İşkî'dir.

Bu üslûplar arasında geçiş zamanlarını farklı üslûp veya dönem adlarıyla adlandırma ihtiyacı da duyulmuştur. Meselâ Sâmânîler dönemindeki üslûba sebk-i Türkistânî, Gazneliler dönemiyle Selçuklular'ın ilk yılları için sebk-i Horasânî, Irak üslûbuna intikal edilirken, yani VI. (XII.) yüzyıl için ara dönem üslûbu veya aynı dönemde İran'ın batısı için Azerbaycan üslûbu, Irak üslûbundan Hint üslûbuna geçiş dönemi için de mektebi vukū' (X/XVI. yüzyıl) adları kullanılmıştır. Meşrutiyet devri şiir anlayışından sonra Farsça'da yeni şiir üslûbu adıyla yapıda ve içerikte yeniliklere gidilirken Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi klasik dönem şairleri okunmaya ve örnek alınmaya devam edilmiştir. Batı medeniyeti ve edebiyatıyla başlayan temaslar neticesinde İran'da edebî muhitler hikâye, roman ve tiyatro gibi türlere de ilgi gösterirken XX. yüzyılın ilk yarısında şiirde klasik kalıpların dışına çıkılmaya başlanmıştır.

Farsça nesirde de üslûp bakımından farklı devirler görülmüştür. Başlangıçta III. (IX.) yüzyılın sonlarından V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar (Sâmânîler dönemi) nesir sade, sanatsız ve kolay anlaşılır biçimde sonraki dönemlere göre daha az sayıda Arapça kelime barındırırken V. (XI.) yüzyılın ortalarından VI. (XII.) yüzyılın ortalarına kadar (Gazneli ve Selçuklu dönemi) yazılarda cümleler uzamış ve Arapça kelimeler çoğalmıştır. VII. (XIII.) yüzyıldan XII. (XVIII.) yüzyıla kadar hâkim olan nesir (Irak üslûbu) sanatlı ve tekellüflü bir hüviyet kazanmıştır. XIII. (XIX.) yüzyılda geriye dönüş üslûbu nesirde de kısmen etkili olmuş, ardından konuşma diline yönelik sade bir üslûp tercih edilmiştir (ayrıca bk. İRAN [Edebiyat]).

Üslûp özellikleri, "sebk-şinâsî" adı verilen yeni bir edebî disiplin altında çeşitli kitap ve makalelerde incelenmiştir. Fars edebiyatında üslûp konusunu bilimsel açıdan ilk defa Meliküşşuarâ Bahâr Sebkşinâsî yâ Târîẖ-i Teṭavvur-i Neṡr-i Fârsî adlı eserinde ele almıştır (I-III, Tahran 1321 hş./1942). Daha sonra kapsamlı bir çalışma Sîrûs Şemîsâ tarafından Külliyyât-ı Sebkşinâsî (Tahran 1372 hş.) ve Sebkşinâsî-i Şi῾r (Tahran 1374 hş.) adlı çalışmalarla

ortaya konmuştur. Bânû Nusret Tecrübekâr'ın Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye'sinde (Tahran 1350 hş.) üslûp özellikleri belirli bir dönemle sınırlı biçimde incelenmiştir. Mahmûd Âbâduyân'ın Der Âmedî der Sebkşinâsî der Edebiyyât (Tahran 1372 hş.), Mihrdâd Çetranî'nin Dersnâme-i Sebkşinâsî Şiʿr ve Nes̱r-i Fârsî (İsfahan 1386 hş.), Muhammed Gulâm Rızâyî'nin Sebkşinâsî-i Şiʿr-i Fârsî ez Rûdekî ta Şâmlû (Tahran 1377 hş.) adlı eserleriyle bu alandaki çalışmalar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 632-633; Celâleddin Hümâî, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1340 hş., s. 482-488; M. Caʿfer Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 3-45; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., II, 1-4; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350 hş.; Zeynelâbidîn Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş.; Sîrûs Şemîsâ, Külliyyât-ı Sebkşinâsî, Tahran 1372 hş.; a.mlf., Sebkşinâsî-yi Şiʿr, Tahran 1374 hş.; Meymenet Mîr Sâdıkī,

Vâjenâme-i Hüner-i Şâʿirî, Tahran 1373 hş., s. 124-142; M. Gulâm Rızâyî, Sebkşinâsî-yi Şiʿri-Fârsî ez Rûdekî tâ Şâmlû, Tahran 1377 hş., s. 15-16, 19-21; Abbâspûr-Rebîiyân, "Sebk", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 785-791; Ebü'l-Kāsım Râdfer, "Der Bâre-i Sebkhâ-yi Şiʿr-i Fârsî, Rypka ve Sebk-i Âẕerbâycânî", Sebk-i Âẕerbâycânî ve Seyr-i Târîḫî-yi ân der Şiʿr-i Fârsî (nşr. Fâtıma Müderrisî - Mahbûb-i Tâliî), Urûmiye 1383 hş., s. 333-342; Hicabi Kırlangıç, "İran Şiiri İçin Bir Sınıflandırma Denemesi", Nüsha, I/1, Ankara 2001, s. 96-108.

Adnan Karaismailoğlu

TÜRK EDEBİYATI.

Bir eleştiri kavramı olarak üslûb Türkçe'de Fransızca style karşılığında kullanılmaktadır. Türkçe'de eda, tarz, anlatış yolu gibi sözlerle üslûp kastedilmiş, son dönemde üslûp için biçem kelimesi türetilmiştir. Daha çok

edebiyat alanında geçmekle beraber başta mûsiki ve mimari olmak üzere diğer güzel sanat dallarında, hatta tavır ve kıyafet gibi günlük yaşayışta da üslûp “kişiyi başkalarından ayıran tarz, eda ve davranış” anlamında kullanılmaktadır. Edebiyatta üslûp duygu ve düşünceleri ifade etme şekline, kelimelerin seçiminden onların terkibine, cümle ve paragraflar haline gelişine, söz ve yazı sanatlarıyla günlük dilin dışına çıkmasına denilmektedir. Bir yazarın, dili kendine özgü kullanış biçimine üslûp denildiği gibi (Tanpınar’ın üslûbu) çağa bağlı (Ortaçağ üslûbu), edebî akımlara bağlı (Edebiyât-ı Cedîde üslûbu), konuya bağlı (filozofik), okura bağlı (popülist) üslûplardan da söz edilmiştir. Üslûp için akıcı, bayağı, canlı, çocuksu, özensiz, yapmacık, tasvirî, renkli, lirik, sürükleyici gibi nitelemeler de yapılmaktadır.

Üslûp kavramının Türkçe’de Batılı bağlamıyla bir edebiyat teorisi kavramı olarak ortaya çıkışı XIX. yüzyılda edebiyattaki yenileşme sürecinde gerçekleşmiştir. Bununla beraber divan şiiri döneminde, hem şuarâ tezkirelerinde tezkireciler tarafından hem de başta gazeller olmak üzere şiir içinde bizzat şairler tarafından “şiirde tutulan yol” anlamıyla üslûp, tarz, eda, vadi, şive gibi kelimeler kullanılmıştır. Tezkirelerde divan şairlerinin şairlik gücünü, şiirdeki tarzlarını, söyleyişlerindeki orijinal yanları ayırt etmek üzere kaydedilen kalıplaşmış ifadeler içinde “tarz-ı şi‘r, tarz-ı hâs, tarz-ı Necâtî, Nevâyî tarzı, tarz-ı dilfirîb, üslûb-ı nazm, üslûb-ı makāl, üslûb-ı Acem, üslûb-ı acîb, vâdî-i sühan, tarîk-i şiar, güzel edâ” gibi tabirlere rastlanmaktadır. Yine divan şairleri özellikle gazellerinin mahlas beyitlerinde kendilerinden söz ederken üslûp bağlantılı bazı ifadeler kullanır. “Bâkiyâ tarz-ı şi‘r böyle gerek / Hem zarîfâne hem levendâne” derken Bâkî, “Sözü rengîn-edâ etmek Hayâlî ihtirâıdır / Horasân ehli sanmasın bunu tarz-ı Nevâyî’dir” derken Hayâlî Bey, “Bu tarz-ı hâsa ey Nef‘î yine sûret veren sensin / Nazîre söyleyenler ekseri efsâne yazmışlar” veya “Sözde nazîr olmaz bana ger olsa âlem bir yana / Pür tumturak u hoşedâ ne Hâfız’am ne Muhteşem” derken Nef‘î, “Nev‘iyâ nazm içre îcâd eyledin bir tarz-ı hâs / Rûm’u kurtardın Acem eş‘ârına taklîdden” derken Nev‘î, “Tarz-ı selefe takaddüm ettim / Bir başka lisan tekellüm ettim”; “Zannetme ki şöyle böyle bir söz / Gel sen dahi söyle böyle bir söz” derken Şeyh Galib sadece övünmüyor, bu övünmeyi hak edecek bir dil gücüyle söyleyişlerinin orijinal olduğunu, şiirde yeni bir vadi açtıklarını da ifade ediyor, bunu ispat etmek için kendilerini başka milletlerin şairleriyle veya

diğer meslektaşlarıyla karşılaştırıyordu. Nâbî de, “Hüsn-i ta‘bîr verir ma‘niye hüsn-i dîger / Şevket-i hüsne çok imdâdı olur üslûbun” der. Nedîm ise, “Ma‘lûmdur benim sühanım mahlas istemez / Fark eyler anı şehrimizin nüktedanları” derken zekâ sahiplerinin anlayabileceği bir şiir tarzının bulunduğunu ileri sürer.

Fuzûlî’nin kendine özgü şairaneliğini ifade etmek için Ahmet Hamdi Tanpınar’ın kullandığı, “Az çok muhtar bir eyalete benzer” sözleri, ortak bir mazmun sistemi içinde bile güçlü bir şairin kendine has şiir dilinden söz edilebileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Divan şiiri değerlendirilirken önde gelen temsilcilerinin belirginlik kazanmış şiir söyleyiş edaları yanında uzun sayılacak bu şiir dönemi içindeki bazı üslûp hareketlerinden de söz edilmiştir. Temsilcileri arasında Necâtî Bey, Ahmed Paşa, Bâkî, Hayâlî Bey, Zâtî ve Fuzûlî’nin yer aldığı klasik üslûp; Nef‘î, Fehîm-i Kadîm, Nâilî, Neşâtî, Nâbî ve Şeyh Galib gibi şairler üzerinde etkili olan sebk-i Hindî; Nâbî ekolü olarak da bilinen ve Sâbit, Mustafa Sâmi Bey, Seyyid Vehbî, Koca Râgıb Paşa gibi temsilcileri bulunan hikemî tarz; kökleri Necâtî’ye kadar indirilen ve diğer üslûp hareketlerinde adı anılan birçok şairle beraber Türkî-i basît yönelimini de içine alan, ancak en fazla Nedîm’le özdeşleştirilen mahallîleşme cereyanı divan şiiri içindeki belli başlı üslûp hareketleridir. Divan şairlerinin nazîrecilik geleneği içinde yüzyılların birikimini aşmaya çalışma gayretleri zamanla onları yeni üslûp ve tarz arayışlarına yöneltmiş bir “reh-i nâ-refte” (gidilmemiş yol) yahut “tarz-ı nev-edâ” (yeni söyleyiş üslûbu) benimsemelerine kapı aralamıştır. Bu tür kişisel üslûp arayışları usta şairler tarafından sistemleştirilecek bir mükemmellikle uygulanmıştır. Fuzûlî’nin âşıkane, Bâkî’nin rindâne, Nedîm’in şuhâne, Nâbî’nin hikemiyâne, Şeyh Galib’in mutasavvıfane edaları kendilerinden sonraki şairler tarafından örnek birer üslûp kabul edilerek taklide çalışılmıştır.

Yenilik dönemi Türk edebiyatı içinde teorik alanda üslûp bahsinin ortaya çıkışı 1870-1880 yıllarını bulur. İlk defa Süleyman Paşa, Batılı retorik kitaplarının “style” konusunu “kelâm” başlığıyla Türk edebiyat teorisi alanına sokar. Ancak asıl açılım Recâizâde Mahmud Ekrem’in Ta‘lîm-i Edebiyyât’ıyla gerçekleşir. Bir üslûp bilgisi kitabı olarak da nitelenen Ta‘lîm-i Edebiyyât’ta üslûp, Georges Louis Leclerc’in (Comte de Buffon) Fransız Akademisi’ne girerken (1753) verdiği üslûp üzerine söylevinde

geçen, “Le style c’est l’homme même” (Üslûp insanın ta kendisidir) cümlesinin “Üslûb-ı beyân ayniyle insandır” şeklinde çevirisiyle formülleştirilmiştir. Recâizâde’nin bu çeviri cümlesi kadar kitabında yaptığı üslûb-ı sâde, üslûb-ı müzeyyen, üslûb-ı âlî şeklindeki üçlü üslûp tasnifi de uzun süre Türk edebiyatında yaygın biçimde kullanılmıştır. 1940’lara gelindiğinde Buffon’un üslûp üzerine sözleri eskimiş olarak nitelense de üslûp konusu ele alınırken bu sözlere atıfta bulunmanın kaçınılmazlığı da belirtilmiştir (Buffon, sy. 7 [1941], dipnot, s. 32).

Türk edebiyatının yenileşme süreci içinde üslûp konusu, Halit Ziya Uşaklıgil’in Mâi ve Siyah romanının kahramanı Ahmet Cemil’in ağzından, “Biz nasıl şiir isteriz?” sorusuna cevap şeklinde tartışıldığı gibi üslûbun ne olduğunu sorgulayan bağımsız yazılarda da ele alınmıştır. Bununla beraber 1940’lı yıllarda filolojik çalışmalarda dildeki uzmanlıkla edipliğin birleştirilmesi gerektiğine değinen yazıların yayımlandığı görülmektedir. 1940’tan sonra özellikle dünyadaki çalışmalara paralel olarak üslûp araştırmalarının edebiyat biliminde ayrı bir başlık altında incelenmeye başlanmasıyla üslûp meselesi farklı bir boyut kazanmıştır. Üslûp biliminin bir uzmanlık dalı haline gelmesi Türk edebiyatındaki üslûp araştırmalarının geleceğini de etkilemiş, üslûp incelemeleri metne yönelik eleştiride uygulanan yöntemlerden biri haline gelmiştir. Mehmet Kaplan 1943’te tamamladığı Tevfik Fikret’le ilgili doçentlik tezinde üslûba ayrı bir bölüm ayırmış, Fikret’in üslûbunu yazı, ses, armoni, ritim, kafiye, kelime, kelimeler dünyası, tekrarlanan kelimeler, isimler, zamirler,

izâfet terkibi, sıfatlar, fiiller, cümle, hayaller, yapı olmak üzere on altı başlık altında ele almıştır. Kaplan’ın bu çalışması o yıllarda yeni bir deneme olarak dikkat çekmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren dil bilimi alanındaki gelişmelerin üslûp incelemelerinde kullanılmaya başlanması yeni problemler ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu konuda teorisyenler, modern dil biliminin doğuşuyla üslûp incelemelerinin başlaması arasındaki paralelliğe dikkat çekmişler ve üslûp incelemesinin üslûp öğelerini tesbitle metin içindeki işlevlerine yorum getirmek olduğuna işaret ederek üslûp teorisi konusunda dil bilimiyle eleştiri arasında bir uzlaşmanın sağlanmasını en faydalı yol olarak görmüşlerdir. Üslûbun dilden ayrı düşünülemeyeceği, ancak bir

metnin dil biliminin ortaya koyduğu metot ve kurallardan hareketle incelenmesinin de üslûp araştırması sayılamayacağını dile getiren Şerif Aktaş, dil biliminin çalışma alanının cümleyle sınırlı kalmasına rağmen üslûp incelemesinde aynı dil malzemesinin metin adı verilen bir bağlam içinde kazandığı söz değerine yönelmek gerektiğini ifade etmiştir. Böylece edebî eleştiriyle dil bilimi arasında yer alan bir alanda metin değerlendirmesine imkân sağlayan bir sahanın varlığı ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Recâizâde Mahmud Ekrem, Taʻlîm-i Edebiyyât, İstanbul 1330, s. 61-64, 192, 198-199, 203-204; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 282-283; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 143; Şerif Aktaş, Edebiyatta Üslûp ve Problemleri Üzerine, Ankara 1986; Pervin Çapan, "Divan Şairinin Üslubuna Dair", Tuncer Gülensoy Armağanı (haz. Ahmet Buran), Kayseri, ts. (Bizim Gençlik Yayınları), s. 174-181; Hasan Boynukara, Modern Eleştiri Terimleri, İstanbul 1997, s. 240-242; Gürsel Aytaç, Genel Edebiyat Bilimi, İstanbul 1999, s. 47-79; Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi UTEK 2007 Bildiriler: Türkçe'nin Söz Dizimi ve Türk Edebiyatında Üslûp Arayışları (ed. Hayati Develi), İstanbul 2009, I-II; M. Orhan Okay, Bir Hülya Adamının Romanı Ahmet Hamdi Tanpınar, İstanbul 2010, s. 251-252; Azra Ahat [Erhat], "Üslûp İlminde Yeni Bir Usûl", Romanoloji Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 1-6; Buffon, "Üslûp Hakkında Nutuk" (trc. Sabahattin Eyüboğlu), Tercüme, sy. 7, İstanbul 1941, s. 32-37; Kâzım Yetiş, "Bir Araştırma Konusu Olarak Üslûp ve Mehmet Kaplan", TKA, XXXII/1-2 (1994), s. 377-388; Şener Demirel, "XVII. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Anlam Boyutunda Meydana Gelen Üslup Hareketleri: Klasik Üslup-Sebk-i Hindî-Hikemî Tarz-Mahallileşme", Turkish Studies, IV/2 (2009), s. 279-306.

Âlim Kahraman

ÜSMENDÎ

(الأسمندي)

Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157 [?])

Münazaracı yönüyle meşhur olan Hanefî fakihi ve kelâm âlimi.

488 (1095) yılında doğdu. Semerkant'ın Üsmend (Esmend) köyünde doğduğu veya ailesi bu köyden olduğu için Üsmendî diye tanındı. Babasının ismi kaynakların çoğunda Abdülhamîd, bir kısmında Abdülmecîd veya Abdürreşîd şeklinde kaydedilmektedir. Bazı müelliflerin Üsmendî yerine Râzî nisbesini kullanmaları veya Ebû Hâmid, Ebû Bekir gibi künyeler zikretmeleri istinsah hatasından kaynaklanmalıdır. Babasının adında ve künyesindeki karışıklık sebebiyle Ömer Rızâ Kehhâle bu adla iki ayrı kişiye yer vermiştir (Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 387, 409). Hocalarına dair kaynaklarda fazla bilgi yoktur; ancak Eşref b. Muhammed el-Alevî'den fıkıh tahsil ettiği, Bağdat'ta iken Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz el-Buhârî'den hadis rivayet ettiği ve Ali b. Ömer el-Harrât'tan hadis dinlediği nakledilir. Öğrencileri arasında el-Furûḳ sahibi Ebü'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, Sirâceddin el-Hûşî, el-Hidâye müellifinin oğlu Nizâmeddin Ömer el-Mergīnânî'nin isimleri geçer. Tabakat âlimi Sem'ânî'nin oğlu Abdürrahîm es-Sem'ânî ve Asyût Kadısı Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin de ondan hadis rivayet naklettiği belirtilir.

Sem'ânî'nin bizzat kendisinden dinleyip aktardığına göre Üsmendî, Merv Kadısı Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî'yi görmek için Merv'e gitti, onu bulamayınca babasının (Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî) dersine katıldı, daha sonra oradan ayrıldı. Hac münasebetiyle Bağdat'ı ziyaret ettiğinde buradaki âlimlerle münazaralarda bulundu ve onlara üstünlüğünü kabul ettirdi. Ayrıca Bağdat'ta iken İbnü'l-Cevzî'nin vaaz meclisine katıldı, hocası Sadrüşşehîd'in oğlu Ebû Ca'fer Şemseddin Muhammed b. Ömer'le görüştü. Ancak kaynaklarda, Üsmendî'nin aynı bölgeye mensup çağdaşı Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ müellifi Alâeddin es-Semerkandî ile görüşüp

görüşmediğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Hacdan döndükten sonra hayatının son dönemlerinde münazara ve cedeli terkedip zühd hayatı yaşadı ve birçok biyografi kaynağına göre 552 (1157) yılında vefat etti. İbnü'l-Cevzî, İbn Hacer, İbn Tağrîberdî ve İbnü'l-İmâd gibi müellifler ölüm tarihini 563 (1168) olarak kaydeder. Sem'ânî'nin 553'te hac dönüşünde Merv'de Üsmendî ile görüştüğünü belirtmesi ölüm tarihi hakkındaki soru işaretlerini arttırmaktadır.

Biyografi yazarları Üsmendî'nin önde gelen bir münazaracı olduğu, cedel ve hitabette yetenekli sayıldığı konusunda aynı fikirdedir. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf adlı eserinde mezhebin görüşünü savunmak ve muhalif görüşleri reddetmek için naslar yerine daha ziyade cedel usulünü kullanması bu yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Fıkıh, fıkıh usulü, hilâfiyat ve kelâm alanlarında tanınan Üsmendî hakkında kaynaklarda iki iddia yer almaktadır. İbn Tağrîberdî'nin ileri sürüp İbnü'l-İmâd tarafından tekrarlanan onun ilim konusunda cimri olduğu, hatta sorulan sorulara bile cevap vermediği yönünde bir iddia vardır. Daha erken dönemdeki kaynaklarda geçmeyen bu iddia Üsmendî'nin münazaracı kimliği ve ilmî temaslara açık yapısıyla uyuşmamaktadır. Bir eserini arkadaşlarının isteği üzerine kaleme aldığını belirtmesi de (Beẕlü'n-naẓar, s. 3) bu iddianın zayıflığına işaret eder. İddia eğer doğru ise bunun münazarayı terkedip uzlete çekildiği hayatının son dönemlerine ait bir tavır olması mümkündür. İkincisi bazı kaynaklarda yer alan içki alışkanlığıyla ilgili iddiadır. Özellikle İbnü'l-Cevzî, Zehebî, İbn Hacer gibi Şâfiî ve Hanbelî biyografi yazarlarının yer verdiği bu iddia, Sem'ânî'nin içki içtiği gerekçesiyle Üsmendî'den hadis rivayet etmediği şeklindeki sözlerine dayanmaktadır. Bu ifade sonraki kaynaklarda bazı eklemelerle onun içki müptelâsı olduğu şeklinde yayılmıştır. İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'den naklen Üsmendî'nin münazarayı bırakıp kendini ibadete ve hayır işlerine vermesinden hareketle onun bu alışkanlığı terkettiğini ileri sürer. Ancak Sem'ânî, kendisinin hadis rivayet etmediğini belirttiği halde oğlunun Üsmendî'den hadis rivayetinde bulunduğunu, ayrıca tövbe ettiğine ilişkin herhangi bir şey söylemeden hac dönüşünde Merv'e uğradığında ona birtakım hadisleri okuduğunu belirtmesi söz konusu iddiayı zayıflatır niteliktedir. Hanefî biyografi yazarlarının eserlerinde böyle bir iddiaya yer vermemeleri dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu suçlamanın Hanefîler'in mubah, diğer mezheplerin haram saydığı nebîzle ilgili

tartışmanın abartılmasından kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir (krş. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf, neşredenin girişi, s. 37-39).

Eserleri. 1. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf beyne'l-eʾimmeti'l-eslâf. Fıkıh konularına göre düzenlenen eser, Hanefîlik içinde bazı görüş farklılıklarının yanında özellikle Hanefîler'le Şâfiîler arasında ihtilâflı 200 civarında meseleyi içermektedir. Metinde daha çok aklî gerekçelere yer verildiği ve bu yönüyle cedel tekniğinin ağırlıklı biçimde uygulandığı görülmektedir. Beẕlü'n-naẓar ve Lübâbü'l-kelâm adlı eserlerinin mukaddimesinde müellif bu eserini zikretmektedir. Atıfta bulunmamakla birlikte mesele başlıklarının bile çoğunlukla aynı olması sebebiyle Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Îs̱ârü'l-inṣâf fî âs̱âri'l-ḫilâf adlı eserinde Üsmendî'nin bu kitabından faydalandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Osman b. Ali ez-Zeylaî Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ'te yirmiden fazla yerde esere atıfta bulunmuştur. Eser Muhammed Zekî Abdülber (Kahire 1410/1990) ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut 1413/1992) tarafından yayımlanmıştır. 2. Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl. Son dönem kaynaklarında bu adla geçmektedir (Leknevî, s. 176; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92; Ziriklî, VI, 187; Kehhâle, III, 387). Eserin yazma nüshasının başında Kitâbü'l-Mîzân fî uṣûli'l-fiḳh şeklinde bir kayıt varsa da (neşredenin girişi, s. 43) bu başlık muhtemelen Mîzânü'l-uṣûl müellifi Alâeddin es-Semerkandî'nin eseriyle karıştırılarak müstensih tarafından konulmuştur. Eserin mukaddimesinde (s. 3) müellifin Ṭarîḳatü'l-ḫilâf adlı eserine atıfta bulunulması kitabın Üsmendî'ye ait olduğunu göstermektedir. Giriş kısmında müellif, arkadaşlarının kendisinden usulün bütün konularını içeren bir eser yazmasını istediklerini, bunun üzerine kitabını kaleme aldığını belirtir. Konuların tertibi bakımından büyük ölçüde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitâbü'l-Muʿtemed'ine benzeyen eserde birçok açıklama isim verilmeden ondan iktibas edilmiştir (örnek olarak krş. Beẕlü'n-naẓar, s. 269-306; el-Muʿtemed, I, 316-363). Bununla birlikte müellif, Mu'tezile usulcüleri ve Hanefîler arasında ihtilâflı meselelerde mezhebinin görüşlerini savunmuştur. Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası (Damad İbrâhim Paşa, nr. 485) esas alınarak Muhammed Zekî Abdülber tarafından edisyon kritiği yapılmıştır (Kahire 1412/1992). Ayrıca Yahyâ Murâd tarafından el-Mîzân fî uṣûli'l-fiḳh başlığıyla gerçekleştirilen bir neşri daha mevcuttur (Beyrut 1425/ 2004). 3. Lübâbü'l-kelâm. Hanefî-Mâtürîdî itikadî geleneğini özlü biçimde ortaya koyan bir eserdir. Bazı kaynaklarda el-Hidâye fi'l-kelâm (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2040; Kehhâle, III,

387) ve el-Hidâye fî uṣûli'l-iʿtiḳād (Leknevî, s. 176) adıyla geçen eserin ismi yazma nüshalarının birinde Kitâb fî Taṣḥîḥi'l-iʿtiḳād, diğerinde Lübâbü'l-kelâm şeklinde kaydedilmiştir. Söz konusu başlıkların çoğunun eserin mukaddimesindeki ifadelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Eserin içeriğine uygunluğu gerekçesiyle M. Sait Özervarlı, Lübâbü'l-kelâm ismini tercih ederek bir giriş ve değerlendirmeyle birlikte kitabı neşretmiştir (İstanbul 1426/2005). Üsmendî, eserinin sonunda kelâma dair daha geniş bir çalışma yapmayı düşündüğünü belirtmekte, ancak onun böyle bir eseri yazıp yazmadığı bilinmemektedir. 4. Şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefiyye. Necmeddin en-Nesefî'nin hilâf ilmine dair eserinin şerhi olup kaynaklarda Ḥaṣrü'l-mesâʾil ve ḳaṣrü'd-delâʾil adıyla da geçmektedir. Katologlarda Muḫtelifü'r-rivâye fî şerḥi'l-Manẓûme ve ʿAvnü'd-dirâye ve muḫtelifü'r-rivâye isimleriyle Üsmendî'ye nisbet edilen eserler de aynı kitaptır. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1187) ve Muʿcemü'l-müʾellifîn'de (III, 387) Ḥaṣrü'l-mesâʾil'in Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ʿUyûnü'l-mesâʾil adlı eserinin şerhi diye kaydedilmesi doğru değildir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde belirtilen farklı isimlerle esere ait çok sayıda yazma nüsha bulunmaktadır (Lübâbü'l-kelâm, neşredenin Türkçe yazdığı giriş, s. 28-29). Biyografi kitaplarında, Üsmendî'ye nisbetle el-ʿÂlimî adıyla bilinen fıkha dair birkaç ciltlik bir ta'lika ve bir tefsir kitabı zikredilse de bunların günümüze ulaştığına dair bilgi yoktur. Öte yandan Alâeddin es-Semerkandî'ye ait Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ, Mîzânü'l-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳūl, Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân adlı eserler de isim ve nisbe benzerliği sebebiyle bazı kaynaklarda Üsmendî'ye izâfe edilmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92; Kehhâle, III, 387). Bağdatlı İsmâil Paşa, Nûreddin es-Sâbûnî'nin el-Hidâye üzerine yazdığı kelâma dair şerhi Üsmendî'ye nisbet etmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92).

BİBLİYOGRAFYA

Üsmendî, Ṭarîḳatü'l-ḫilâf fi'l-fıḳh beyne'l-eʾimmeti'l-eslâf (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1410/ 1990, neşredenin girişi, s. 17-39; a.mlf., Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 3, 269-306, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 17-45; a.mlf., Lübâbü'l-kelâm (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1426/2005, s. 32, 195, ayrıca bk. neşredenin Türkçe

yazdığı giriş, s. 25-30; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 316-363; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. Muhammed Avvâme), Kahire 1980, I, 255-256; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XVIII, 180; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1977, I, 189; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 184, 230; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 551-560, s. 97-98; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, III, 182; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVI, 427; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 208-209; IV, 136, 418; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, VII, 274-275; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1411/1990, VIII, 255; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zahire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, V, 359; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 243-244, 265; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, II, 177; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1187, 1636, 1868, 2040; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VI, 348; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s.186; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 176; Brockelmann, GAL Suppl., I, 641; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 187; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 387, 409; M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Maverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 10, İstanbul 2003, s. 39-63; Burhan en-Nefâtî, "el-Üsmendî, Ebü'l-Fetḥ Muḥammed b. ʿAbdülḥamîd", Mv.AU, I, 674-680.

Davut İltaş

KELÂM.

Daha çok fıkıhçılığı ve hilâf ilmine katkılarıyla tanınan Üsmendî'nin Lübâbü'l-kelâm adlı eseri onun kelâmcı yönünün de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Üsmendî kelâm konularını işlerken özellikle Mu'tezile'nin delillerini cevaplandırmak suretiyle Mâverâünnehir'deki Hanefî / Mâtürîdî kelâm ekolünün naklî ve aklî delillerini sunmaktadır. Bilhassa fıkıh usulüyle ilgili Beẕlü'n-naẓar adlı eserinde Hanefî / Mu'tezilî âlimi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî usul teorisinden ve onun el-Muʿtemed'inden

etkilenmişse de kelâmda kesinlikle Mu‘tezilî değildir. Çünkü halku’l-Kur’ân, ef‘âl-i ibâd, aslah, rü’yetullah gibi tartışmalı konularda Mu‘tezile’nin görüşlerini reddettiği gibi bu ekolü kastederek Kaderiyye’yi müstakil bir başlık altında eleştirmiştir (Lübâbü’l-kelâm, s. 144-154). Ayrıca tekvin sıfatını ve bunun mükevvenden farklı olduğunu savunması da onun bazı sentez girişimlerine rağmen Mâverâünnehir ilim geleneğinin genel çerçevesi içinde kaldığını göstermektedir. Üsmendî, ele aldığı konularda kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışırken okuyucunun meseleyi iyice anlaması ve kesin bir kanaate ulaşabilmesi için iki aşamalı bir akıl yürütme yöntemi kullanmıştır. “Tarîkatü’l-binâ’” adını verdiği birinci aşamada meseleyi ilke temelinde ele alıp içeriğini ortaya koyarken “tarîkatü’l-ibtidâ’”

dediği ikinci aşamada konuyu bütün yönleriyle baştaki ilke etrafında temellendirmektedir. Bu yöntem Üsmendî’ye hem bütünüyle meselelerin neye dayandığını gösterme, hem de onların açılımını yapıp yorumlama imkânı sağlamaktadır. Onun bu yöntemi kendi düşüncesine sistematik bir nitelik kazandırmıştır. Ayrıca kelâm meselelerini ele alış biçimi incelendiğinde muhakeme gücü ve cevap verme kabiliyetinin yanında kendine has tercih ve eğilimleri de kolayca farkedilmektedir.

Kelâmcıların değişik bilgi tanımlarını nakledip kendi görüşlerini belirtirken Mu‘tezile’nin bilgiyi inanç diye tanımlamasını, bazı kelâmcıların ise mârifetle açıklamalarını doğru bulmayan Üsmendî, kaynaklarda Eş‘arî’ye nisbet edilen “sahibini âlim kılan mâna” şeklindeki tanımı tercih eder (a.g.e., s. 34-36; Beẕlü’n-naẓar, s. 8). Lübâbü’l-kelâm’da kısaca temas ettiği haberle ilgili görüşlerinin ayrıntıları daha çok fıkıh usulüyle alâkalı eserinde verir. Haberin tanımını “iki şey arasında olumlu veya olumsuz nisbeti ifade eden söz” şeklinde yapar (Beẕlü’n-naẓar, s. 367-370; krş. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 73-75). Üsmendî, sadece duyulara dayalı bilgilerle sınırlı kalmanın pratikte imkânsız göründüğünü, dolayısıyla günlük hayatla ilgili birçok bilginin haberle elde edildiğini belirtir. Nübüvveti ispatlanan kişiden gelen kesin haberlerin mütevâtir gibi bağlayıcı bilgi sağladığını, bu sebeple haberin delil kabul edilme özelliğine yönelik bazı mezhep ve grupların gösterdiği muhalefetin yersiz olduğunu söyler (Lübâbü’l-kelâm, s. 37-39; Beẕlü’n-naẓar, s. 372-393; krş. Mâtürîdî, s. 13-15). Duyuların ulaşamadığı, hakkında zaruri bilginin bulunmadığı konularda akıl yürütmenin devreye

girdiğini ifade eden Üsmendî pratik hayattaki yaygın kullanım dikkate alındığında onsuz bir işin yapılamayacağını belirtir. Çünkü insanlar bir mesele ile karşılaştıklarında işi bilgisizliğe, kendi haline veya zevke bırakmayıp konuyu anlamak ve çıkabilecek problemlere çözüm getirmek için gayret gösterirler. Tarih boyunca gerçekleşen bu tecrübe akıl yürütmenin gerekliliğinin ispatı için güçlü bir delildir. Yanlış akıl yürütmelerin mevcudiyeti bu metodun geçerliliğine halel getirmez. Esasen akıl yürütmeyi inkâr edenler bu iddialarını yine bir akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalışırlar (Lübâbü'l-kelâm, s. 39-43).

Üsmendî, Allah'ın varlığını ispat etme konusunda akıl yürütmenin delil olma özelliğinin bulunup bulunmadığı üzerinde durur, Allah'ı bilmenin aklen ve dinen gerekliliği prensibinden hareket eder. Buna göre kişinin kendisi de dahil kâinatı meydana getiren bir yaratıcının mevcudiyetine ve O'na şükür görevini yerine getirmesine yönelik akıl yürütmesi vâciptir ve bu konuda taklit câiz değildir. Ayrıca dinî hükümlerin doğruluğu, akılla ispatlanabilen bir yaratıcının varlığı ve O'nun hikmetten uzak bir iş yapmadığı bilgisine dayanır. Bir cihet ve mekânda bulunmayan ve zihinde tasavvur edilemeyen bir ilâhın varlığının ispatlanamayacağı şeklindeki muhtemel itiraza Üsmendî, Allah'ın duyularla hissedilen değil akılla bilinen bir varlık olduğu tezinden hareketle ispatının imkân dahilinde bulunduğunu söyler. Bu tür ispatta kabul ve red açısından aklî bir zorunluluk yoktur. Nitekim insanda mevcut akıl, ilim ve kudret gibi özelliklerin varlığı da duyularla hissedilmediği halde aklî çıkarımlarla bilinip kabul edilir (a.g.e., s. 42-44; Beẕlü'n-naẓar, s. 677). Üsmendî, müslüman çoğunluğunun mutlak mukallit olmayıp icmâlî de olsa kendilerine özgü delillere dayandıklarını, bedevîlere varıncaya kadar hemen herkesin basit bir şekilde eserden müessire ulaşmak suretiyle bir yaratıcı fikrine ulaşabildiğini belirtir (Lübâbü'l-kelâm, s. 45-46).

Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den farklı şekilde tekvîn-mükevven ayırımını tekvinin kadîm, mükevvenin hâdis olduğu görüşünü savunan Üsmendî tekvin telakkisinin yaratılmışların ezelîliğine götüreceği tezini reddeder (a.g.e., s. 88-90). Allah'a nisbet edilen arş üzerine istivâ, semada bulunma ve yere inme (nüzûl) gibi haberî sıfatları yaratılmışlar arasındaki mekân ve yön ilişkisine dair aklî delillerle karşılaştırır, söz konusu naslarda literal anlamların kastedilmediğini söyler. Bu sebeple zâhirî ve lafzî mânası teşbih

ifade eden bu tür nasların te'vil edilmesi gerekir. Meselâ istivâ "hâkimiyeti altına alması", gökte bulunma "yarattığı eserlerin orada bulunması", nüzûl "Cebrâil'in gönderilmesi" şeklinde anlaşılmalıdır (a.g.e., s. 69-71). Allah'ın varlığı ve sıfatları kabul edildikten sonra insanlara doğruyu göstermek ve örneklik yapmak üzere O'nun tarafından peygamberlerin gönderilmesi hikmet açısından gereklidir. Çünkü akıl nimete şükretmenin iyiliğini, nankörlüğün kötülüğünü bilmekle beraber şükrün ayrıntısını, nasıl, ne kadar ve ne zaman yerine getirileceğini bilemez (a.g.e., s. 99-101).

Üsmendî, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak önce hissî mûcizeleri sıralar, ardından Kur'an mûcizesine yer verir. Kur'an'ın kıyamete kadar devam eden bir mûcize niteliği taşıması açısından ayrı bir önemi bulunduğunu, Araplar'ın fesahat ve belâgatta benzerini meydana getirmekten âciz kaldıklarını, bu aczin önemsememekten ileri gelmediğini, aksine bütün niyet, arzu ve girişimlere rağmen onun getirdiği vahiyde bir kusur veya çelişkinin yer almamasından kaynaklandığını belirtir (a.g.e., s. 104-110). Aklın fiillerdeki iyilik ve kötülüğü (hüsün ve kubuh) anlaması konusunda Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan ve Mâtürîdî'den nakledilen müsbet yaklaşıma sahip çıkan Üsmendî bunun Allah'ın vâcip kılma otoritesiyle çelişmediğini savunur. İyi ve kötü fiiller arasındaki fark doğrudan söz konusu fiillerin hallerini tesbitle ilgilidir, bu sebeple Eş'arîler'in hüsün ve kubhun tesbitini sem'î delillere hasredip aklın rolünü devre dışı bırakmaları doğru değildir (a.g.e., s. 47-50).

İmâmetin gerekliliği başta sahâbe devri olmak üzere bütün dönemlerde ümmetin icmâıyla sabittir. Ayrıca dinin korunması, ahkâmın uygulanması, anlaşmazlıkların halli, zekâtın toplanması, cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, diplomatik münasebetlerin yürütülmesi, dış saldırıların önlenmesi gibi işlerin yerine getirilebilmesi için müslümanların başında birinin bulunması aklen de gereklidir. Müslümanların liderliğini üstlenecek kişi hür, âkıl bâliğ, erkek, müslüman, âdil, helâl ve haramı bilen, inisiyatif sahibi, mazlumu zalimden kurtaran, had cezalarını uygulayabilen biri olmalı, rivayet edilen bir hadise göre imamın Kureyş'e mensubiyeti de bulunmalıdır. Ancak bazılarının iddia ettiği gibi onun mâsum, en faziletli kişi, Kureyş'in Hâşimî kolundan ve müctehid olması şart değildir; ayrıca başa getirilmesi irsiyet veya nasla değil güvenilir kişilerin seçimiyle gerçekleşmelidir (a.g.e., s. 183-190).

Eserlerinde özellikle tartışma metodunu iyi kullanması, karşı görüşleri açıkça ortaya koyup reddetmesi, bu amaçla yaptığı istidlâllerde güçlü deliller getirmesi Üsmendî’nin ilmî birikimi hakkında fikir vermektedir. Hanefî / Mâtürîdî âlimlerinden Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’den etkilendiği açıkça görülmekle birlikte onun Mâverâünnehir geleneği içinde sentezci bir çizgiye eğilim gösterdiğini söylemek mümkündür. Üsmendî’nin Mu‘tezile’ye yönelik bazı sert ifadeleri, Ehl-i sünnet’e mensup âlimlerin Mâverâünnehir bölgesinde bu mezhebin yayılmasına karşı verdikleri yoğun mücadeleyle

açıklanmalıdır. Benzer bir yaklaşım İmam Mâtürîdî ve mensuplarında da görülmektedir. Eserinde Kaderiyye hakkında müstakil bir başlık açan (s. 152-154) Üsmendî, bu grupla Mu‘tezile’yi kastettiğini söylemeye çalışırken onlara karşı ithamlarda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Üsmendî, Beẕlü’n-naẓar fi’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 8, 367-370, 372-393, 677; a.mlf., Lübâbü’l-kelâm (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1426/2005, tür.yer.; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 13-15; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, II, 73-75; M. Sait Özervarlı, “Alâeddin el-Üsmendî’nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 10, İstanbul 2003, s. 39-63; Burhan en-Nefâtî, “el-Üsmendî, Ebü’l-Feth̬ Muḥammed b. ʿAbdülḥamîd”, Mv.AU, I, 674-680.

M. Sait Özervarlı

ÜSRÛŞENE

(أسروشنة)

Ortaçağ’da Mâverâünnehir’de eyalet ve bu eyalet içinde yer alan tarihî bir şehir.

Günümüzde bir kesimi Özbekistan, bir kesimi Tacikistan’da kalan Üsrûşene bölgesinin (Üşrûşene, Sürûşene, Şürûsene, Üşrûsene, Üstrûşene) tarihine dair bilgiler Büyük İskender’in bölgeye geldiği milâttan önce IV. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Çin kaynaklarına göre Üsrûşene milâttan önce II. yüzyılın ortalarında Tayuan eyaletinin bir parçasıydı. Ortaçağ’da ise müstakil eyaletti. Mâverâünnehir sınırları içerisinde kalan bölgenin (Hudûdü’l-âlem, s. 76) batısında Semerkant, doğusunda Fergana ve Pamir bölgesi, kuzeyinde Fergana’nın bir bölümü ve Şâş, güneyinde Kiş, Çagāniyân, Şûmân, Vaşcird ve Reşt bulunuyordu. Bu dönemde bölge Çin kaynaklarında Doğu Cha’o (Su-tui-şa-na) adıyla anılmaktadır. İslâm coğrafyacıları Üsrûşene’yi toprakları tarıma elverişli, su kaynakları bakımından zengin, bol ve çeşitli meyve ağaçlarının yetiştiği bir yer şeklinde tasvir etmektedir.

Erken dönem İslâm coğrafyacılarından Ya‘kūbî, Üsrûşene’yi hem geniş ve büyük bir bölge hem de bir şehrin adı (el-Büldân, s. 125) olarak zikreder, İbn Havkal (Ṣûretü’l-arż, s. 503) ve İstahrî ise (Mesâlik, s. 325) sadece bir bölge diye gösterir ve burada bir şehrin bulunmadığını söyler. İbn Hurdâzbih, sonraki müelliflerin aksine güneydeki Buttem dağları ve çevresini Üsrûşene’den ayrı bir bölge halinde kaydeder. Üsrûşene emîrlerinin Afşin, Buttem hâkimlerinin “Zü’n-na‘na‘a” unvanını taşıdığını belirtir (el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 40). Buttem bölgesi muhtemelen Sâmânîler döneminde Üsrûşene’ye dahil olmuştur. Buttem dağlarından bol miktarda altın, gümüş, zaç (sülfirik asit) ve nişadır (amonyak) çıkarılırdı. Özellikle nişadır çıkarılması son derece güç ve o dönemde nâdir bulunan bir madendi.

Ortaçağ’da bölgenin merkezi 10.000 nüfusa sahip Üsrûşene (Bencikes,

Bûncikes) şehriydi (Strange, s. 474) ve Bâbüla'lâ ile Bâbülmedîne adlı iki kapısı vardı. Şehri kuşatan surlar Zâmîn, Mersemende, Nûckes ve Kehlâbâz adı verilen kapılarla rabazlara açılırdı. Kanalların üzerinde bunların taşıdığı sularla çalışan değirmenler vardı. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de büyük ve zengin bir şehir olarak tanıtılan Üsrûşene'nin harabeleri günümüzde Tacikistan sınırları içindeki Ura-Tepe (Ora-Tübe) şehrinin yaklaşık 25 km. güneybatısında yer almaktadır. Zâmîn, Dîzek (Cîzek), Sabat, Harkāne, Nûckes, Mersemende, Ersubaniket, Fağkes bölgenin diğer önemli şehirleriydi. Bunlardan Zâmîn, Fergana-Hucend yolu üzerinde olup İpek yolu güzergâhında yer almaktaydı. Dîzek şehrinin verimli tarım arazileri vardı. Soğuk iklimin hüküm sürdüğü Mersemende'de tarımdan çok ticaret gelişmişti. Çarşıların bulunduğu şehirde yılda bir defa kurulan panayır büyük bir ticaret hacmine sahipti. Bu panayırdan elde edilen gelir 100.000 dinarı geçmekteydi. Abbâsîler döneminde eyaletin vergisi 50.000 dirhem kadardı. Sâmânîler devrinde Üsrûşene hâkimleri Sâmânîler'e sembolik olarak yıllık 4 akçe gönderirlerdi. Kramer'e göre Üsrûşene adı Ortaçağ'ın sonlarına doğru artık kullanılmaz hale geldi (EI2 [İng.], X, 924). Yerli halkı İran kökenli olmasına rağmen tarihin en eski dönemlerinden itibaren Üsrûşene bölgesi Orta Asyalı kavimlerin ve özellikle Türkler'in idaresi altında kaldı, Türkler zaman içinde nüfus bakımından da ağırlık kazandı. İslâm fetihlerinin başladığı dönemde Üsrûşene'nin yönetimi Afşin unvanı taşıyan (Ya'kūbî, Târîḫ, II, 397) ve Türk soyundan gelen bir ailenin elindeydi.

Müslüman Araplar'ın Üsrûşene'ye ilgileri Selm b. Ziyâd (61/680-81) ve Kuteybe b. Müslim'in (93/711-12) gerçekleştirdiği seferlerle başladı. Saîd b. Amr el-Haraşî 104'te (722-23) Üsrûşene'de konakladı, halkıyla az bir şey karşılığında anlaşma yaptı (Taberî, VII, 7). Emevîler döneminin son Horasan ve Mâverâünnehir Valisi Nasr b. Seyyâr 121 (739) yılında bölgeyi kısmen itaat altına aldı, Afşin ailesi de kendisine bağlılık yemini etti. Abbâsîler devrinde Horasan Valisi Gassân b. Abbâd, Halife Me'mûn'un emriyle Yahyâ b. Esed'i 204'te (819) Üsrûşene valiliğine gönderdi. Ancak bölgenin tamamen İslâm hâkimiyetine girmesi 207'de (822) gerçekleşti. Afşinler, Abbâsîler'e bağlı olarak bölgeyi yönetmeye devam ettiler. Dârülharp sınırında yer almasından dolayı Üsrûşene eyaletinde 400 civarında müstahkem mevki bulunuyordu. Bölgeye gelen gazilerin ikameti için çok sayıda ribât yaptırılmıştı. Bunların en ünlüsü, Afşin Haydar b.

Kâvûs tarafından inşa ettirilip giderleri için vakıflar tahsis edilen Hüdeysir Ribâtı idi. Üsrûşeneli askerler Halife Mütevekkil'in öldürülmesinde ve Müstain-Billâh'ın hilâfete geçmesinde önemli rol oynadılar. 280 (893) yılında Sâmânî topraklarına katılan Üsrûşene daha sonra Karahanlılar'ın hâkimiyeti altına girerek Buhara, Semerkant, Soğd ve Serahs gibi bir İslâmî ilimler merkezi haline getirildi; bunu Karahıtaylar, Moğollar, Timurlular, Özbekler ve Türkistan

hanlıkları egemenliği takip etti. Bu son dönemde bölgenin başlıca merkezleri durumundaki Ura-Tepe ve Cîzek şehirleri Buhara ve Hokand hanlıkları arasında sürekli ihtilâf konusu oldu. Ortaçağ'da Üsrûşenî nisbesiyle tanınan çok sayıda âlim yetişmiştir. Ebû Saîd el-Berdaî, Ebû Talha Hakîm b. Nasr, Ebû Saîd Yûnus b. Fazl, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, Ebû Bekir Mutarrif b. Cumhûr, Hâmid b. Ebû Hâmid ve Hanefî fakihi Ebü'l-Feth Mecdüddin Muhammed b. Mahmûd bunlar arasında sayılabilir.

Bölge XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Çarlık Rusyası'nın hâkimiyetine girdi. 1866'da Ruslar ve Buhara Hanlığı arasında yapılan İrcar savaşının ardından Ura-Tepe ve Cîzek Ruslar tarafından işgal edildi. Bu dönemde Semerkant bölgesinin merkezi olarak bahsedilen Cîzek, Ura-Tepe ile birlikte 1868'de Rusya Türkistan Genel Valiliği'nin Zerefşan bölgesine bağlandı. Ruslar'a karşı örgütlenen yerel direniş sırasında Cîzek direnişin merkezi durumuna geldiyse de Ruslar ayaklanmayı kısa sürede kanlı bir şekilde bastırdılar (1916) ve bölgede egemenliklerini sağlamlaştırdılar. İsyanın bastırılmasının ardından Cîzek ve çevresine Rus göçmenleri yerleştirildi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Üsrûşene toprakları Özbekistan ve Tacikistan arasında paylaştırıldı. 1924'te yapılan paylaşıma göre Cîzek (147.260 [2010 tah.]) Özbekistan'ın sınırları içinde kalırken Ura-Tepe (57.361 [2010 tah.]) ve çevresi Tacikistan'a bırakıldı. 1991'de Sovyetler Birliği'nin parçalanmasının ardından aynı ayırım devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Futûḥu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866 → (Islamic Geography içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 422, 429-431; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 397, 435; a.mlf., el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/ 2002, s. 125; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 29, 38, 40, 207; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 7; ayrıca bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 325-328; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 503-506; Hudûdü'l-âlem (trc. Abdullah Duman - Murat Ağarı), İstanbul 2008, s. 69, 71, 74; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 261, 265, 266, 277-278; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 357-358; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 141-142; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 210; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 107, 205; VI, 145, 383, 452, 511-513; VII, 279; IX, 158; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 474-477; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 91-103; a.mlf., "Abbasîler Devrinde Türk Kumandanları: el-Afşin Haydar b. Kâvûs", TED, sy. 4-5 (1974), s. 1-22; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 121, 160; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, bk. İndeks; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 180-183; Ömer Soner Hunkan, Türk Hakanlığı: Karahanlılar (766-1212), İstanbul 2007, s. 429, 435-436, 438-439, 442-443, 446, 456; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, bk. İndeks; Faruk Sümer, "Abbasiler Tarihinde Orta Asyalı Bir Prens: Afşin", TTK Belleten, LI/ 200 (1987), s. 651-665; J. H. Kramers, "Usrūshana", EI^2 (İng.), X, 924-925.

Aydın Usta

ÜSRÛŞENÎ

(الأسروشني)

Ebü'l-Feth Mecdüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Üsrûşenî (ö. 637/1240'tan sonra)

Hanefî fakihi.

Mâverâünnehir'de Fergana bölgesinin batısında ve Seyhun (Siriderya) nehrinin doğusunda kalan Üsrûşene bölgesinin aynı adı taşıyan merkezinde doğdu. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Bugün Tacikistan-Özbekistan sınırında bu şehrin bulunduğu yerde 2000 yılına kadar Ura-Tepe (Ora-Tübe) diye bilinen, yakın zamanlarda Tacikistan hükümetinin antik tarihini anımsatmak amacıyla İsterevşan adını verdiği bir şehir yer almaktadır. İslâm coğrafyacılarına göre bu yer adının doğrusu Üsrûşene ise de Üsrûşenî'ye ait eserlerin günümüze ulaşan en eski nüshalarında nisbesi Üstrûşenî olarak geçmekte ve tabakat kitaplarında bu kullanım yaygınlaşmış görünmektedir. İlim ehli bir aileden gelen Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin babası Celâleddin Mahmûd, devrinin tanınmış bir Hanefî fakihi olup Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin el-Mülteḳāt adlı eserini 603 (1207) yılında Tertîbü'l-Mülteḳāt adıyla konularına göre düzenlemiş ve 616'da (1219) talebelerine imlâ ettirmiş (Tertîbü'l-Mülteḳāt, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 596, vr. 1a-b, 98a-b; Hamidiye, nr. 585; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1813), ayrıca el-Fevâʾid adlı bir kitap yazmıştır (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 244b). Üsrûşenî, 25 Şâban 625'te (30 Temmuz 1228) tamamladığı Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār adlı eserinin sonunda (s. 389, 391) babasının o sırada henüz hayatta, fakat ileri bir yaşta olduğunu belirtir, dedesi Hüseyin b. Ahmed'den de "şeyh, büyük imam" şeklinde söz

eder. Ayrıca amcası Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî, dayısı Muhammed b. Ahmed ve annesinin dedesinin de âlim oldukları anlaşılmaktadır (Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār, neşredenin girişi, s. 13).

Mecdüddin el-Üsrûşenî, ilk telifi olan el-Fuṣûl fi'l-muʿâmelât'ın ferâğ

kaydında eseri 625 yılı Cemâziyelevvel ayının başında (8 Nisan 1228) tamamladığını ve bu tarihte yaşının 32 yıl 7 ay olduğunu belirttiğine göre Şevval 592'de (Eylül 1196) doğduğu söylenebilir. 25 Şâban 625'te (30 Temmuz 1228) tamamladığı diğer eseri Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār'ın sonunda (s. 389) yaşının otuzu geçtiğini, ihtiyarlık sebebiyle zayıf düşen babasının talebi üzerine genç yaşta fetva ile uğraşmak durumunda kaldığını ifade etmesi de yukarıdaki bilginin doğruluğunu teyit etmektedir. Bu sebeple el-Esʾile ve'l-ecvibe'nin sonunda bu eseri tamamladığı 637 (1240) yılında altmış yaşını aştığını ifade ettiğine, dolayısıyla 577 (1181) yılında doğduğuna dair değerlendirme (Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār, neşredenin girişi, s. 13) yanlıştır (anılan iddiaya mesnet kabul edilen ve büyük ihtimalle söz konusu yazma nüshada hatalı olan ibare için bk. a.g.e., s. 390). Üsrûşenî ilk eğitimini babasından aldı. Onun eserlerinde babasının çalışmalarına yaptığı atıflarından örnekler aktaran Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, vr. 244b-245a), ayrıca babasının hocası Burhâneddin el-Mergīnânî, Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî ve Zahîrüddin Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'den de ders aldığını belirtir. Ancak doğum tarihi dikkate alındığında Üsrûşenî'nin Semerkandî (ö. 556/1161) ve Mergīnânî'den (ö. 593/1197) ders almasının mümkün olmadığı görülür. Öğrencileri arasında Hüsâmeddin el-Aliyyâbâdî'nin adı anılmaktadır (a.g.e., vr. 269b; Leknevî, s. 93; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1381, 1721).

Kâtib Çelebi bir yerde Üsrûşenî'nin 632'de (1234) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1266), başka bir yerde 630'lu yıllarda (a.g.e., I, 19) vefat ettiğini belirtmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa ise ölüm tarihini 636 olarak kaydeder (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 113). Ancak Üsrûşenî'nin yakın zamanlarda bulunan el-Esʾile ve'l-ecvibe adlı eserinin sonundaki ferâğ kaydı (vr. 70a) onun 6 Zilkade 637 (29 Mayıs 1240) tarihinde henüz hayatta bulunduğunu göstermektedir (Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār, neşredenin girişi, s. 13). Tabakat müelliflerinden Kefevî, Üsrûşenî'nin babası ile aynı tabakada yer aldığını, hatta usul ve fürûdaki bilgisiyle babasını geçtiğini vurgular ve devrindeki müctehidler arasında sayıldığını belirtir. Gerçekten de çok genç yaşlarda başladığı telif hayatında özgün eserler ortaya koyarak bu alanlarda bir gelenek meydana getirmiştir. Bugün hukuk denilen alana (muâmelât) hasredilen ve müellifin de belirttiği gibi kadılar ve müftüler için el kitabı şeklinde hazırlanan el-Fuṣûl fi'l-muʿâmelât İslâm hukuk literatürü içinde özgün bir yere sahiptir. Üsrûşenî'nin yenilikçi tarzının göründüğü diğer bir

alan ise belki de dünya tarihinde ilk defa çocuk hukukuna dair Câmiʿu aḥkâmi’ṣ-ṣıġār adıyla bir eser kaleme almış olmasıdır.

Eserleri. 1. el-Fuṣûl fi’l-muʿâmelât (Fuṣûlü’l-Üsrûşenî, el-Fuṣûlü’l-Üsrûşeniyye). Müellif yargılama hukukuna dair bu eserinde nikâh, talâk, bey‘, icâre ve miras gibi kadı ve müftülerin sıkça karşılaştığı muâmelât konularını ele almıştır. Otuz fasıldan meydana gelen eser yazıldıktan kısa bir müddet sonra 651’de (1253) Semerkantlı Ebü’l-Feth Zeynüddin Abdürrahîm b. Ebû Bekir İmâdüddin el-Mergīnânî tarafından yeniden düzenlenerek kırk fasla çıkarılmıştır. Fuṣûlü’l-ʿİmâdî adıyla bilinen ikinci eser büyük ölçüde Fuṣûlü’l-Üsrûşenî’nin malzemesinden oluşmaktadır; Mergīnânî bazı fasılları ilâve ederken bir kısım bilgileri de çıkarmıştır. Osmanlı âlimlerinden Bedreddin Simâvî bu iki eseri Câmiʿu’l-fuṣûleyn ismiyle kısaltarak yeni bir eser meydana getirmiş, bu eser Osmanlı muhitinde kadı ve müftülerce çok tutulan bir el kitabı haline gelmiştir. Başta Türkiye kütüphaneleri olmak üzere elliden fazla yazma nüshası mevcut olan el-Fuṣûl (meselâ bk. TSMK, III. Ahmed, nr. 821, 822, 823; Beyazıt Ktp., Bayezid, nr. 2543, 2788; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1112, Fâtih, nr. 2423-2426, 2433-2435; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1772-1773) henüz neşredilmemiştir. 2. Câmiʿu aḥkâmi’ṣ-ṣıġār (Aḥkâmü’ṣ-ṣıġār, Câmiʿu’ṣ-ṣıġār). Çocuklarla ilgili dinî ve hukukî hükümleri ihtiva eden eserin çeşitli baskıları yapılmış (I-II, Kahire 1300, Câmiʿu’l-fuṣûleyn’in kenarında; nşr. Abdülhamîd Abdülhâlik el-Bîzelî, I-IV, Bağdat 1982-1983; nşr. Mustafa Samîde, Beyrut 1418/1997; nşr. Ebû Mus‘ab el-Bedrî - Mahmûd Abdurrahman Abdülmün‘im, I-II, Kahire 1994; nşr. Osmanhan Alimof - Müslim Rızkī Atâ, Taşkent 2010) ve İbrahim Canan tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (Ahkâmu’s-Sıgar: İslam Hukukunda Çocuklarla İlgili Hükümler, İstanbul 1984). 3. el-Esʾile ve’l-ecvibe. Bu eserde müellif, daha çok Mâverâünnehir bölgesinde kendisinden önceki fakih ve müftülere sorulan soruları ve onların verdikleri cevapları, ayrıca soruların sorulduğu kişileri ve alıntı yapılan eserleri de çoğu yerde kaydederek bir araya getirmiştir; içinde çok sayıda Farsça fetva da yer almaktadır. Taşkent İslâm Üniversitesi araştırmacılarından Müslim Rızkī Atâ el-Esʾile ve’l-ecvibe’yi aynı adla neşretmiştir (Taşkent 2011). 4. el-Fetâva’l-Üsrûşeniyye (Fetâva’l-Üsrûşenî). Câmiʿu aḥkâmi’ṣ-ṣıġār’ın sonunda, yazmayı düşündüğünü söylediği büyük hacimli Fetâvâ’nın günümüze ulaşan “Kitâbü’l-Kerâhiye” bölümünün kırk fasıldan meydana gelmesi kitabın aslının çok geniş hacimli

olduğunu göstermektedir. Eserin mevcut kısmı Halit Ünal tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İslâm'da Helâller ve Haramlar: Kitabü'l-Kerâhiye [Fetâvâ el-Üsruşeni], Kayseri 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Üsrûşenî, el-Fuṣûl, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2423, vr. 337a; a.e., Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 202, vr. 1b; a.mlf., Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār (nşr. Osmanhan Alimof - Müslim Rızkī Atâ), Taşkent 2010, s. 389, 390, 391, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 12-24; a.mlf., el-Esʾile ve'l-ecvibe, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 3109-1, vr. 70a; a.mlf., Fetâva'l-Üsrûşenî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 591; Semʿânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 141; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1397/1977, I, 177; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 134; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 279, 351; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1881, vr. 244b-245a, 269b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19, 566; II, 1266, 1381, 1721,1813; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 58, 93, 200, 208; Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 653; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 113; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 64, 70, 96; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1387; Halit Ünal, "Mâveraünnehir Fakihlerinden el-Usrûşenî", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 243-250; a.mlf., "Kitâbü'l-Kerâhiye: Muhammed el-Usrûşenî", a.e., sy. 3 (1986), s. 415-427.

Murteza Bedir

ÜSTÂDÜDDÂR

(استاد الدار)

Bazı müslüman devletlerde sarayın ve sultan emlâkinin idaresinden sorumlu görevli.

Kelimenin menşei hakkında Farsça istez ve dâr kelimelerinden oluştuğu (isteddâr, siteddâr) ve "alım memuru" anlamına geldiği (Kalkaşendî, V, 457; İbn Tağrîberdî, VII, 166), Farsça üstâz ile Arapça

dâr kelimelerinden meydana geldiği (üstâzü'd-dâr, üstâdü'd-dâr) ve "evin sorumlusu" mânasını taşıdığı (Hasan el-Bâşâ, I, 39; DMBİ, VIII, 139) yahut Farsça "baş usta" anlamındaki ustaserâ kelimesinin Arapça'ya üstâz şeklinde geçtiği ve zamanla üstâdâr biçimine dönüştüğü (Makrîzî, I/3, s. 794, nâşir dipnotu, nr. 3) görüşleri ileri sürülmüştür. Son çalışmalarda birinci görüşün doğru olduğu kanaati ağırlık kazanmıştır.

Abbâsîler'de ve onlara ait topraklarda kurulan müslüman hânedanlarda IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren üstâdüddâr unvanı taşıyan bir görevlinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim 311 (923) yılında vezirliğe tayin edilen İbnü'l-Furât el-Âkūlî'nin maiyetinde "üstâzü dârihi" diye adlandırılan bir görevliden bahsedilir. Yine, 323'te (935) öldürülen Merdâvîc b. Ziyâr'ın ve Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin üstâdüddârlarının bulunduğu zikredilmektedir. Bunun yanında sarayın idaresinden sorumlu "kahramâne" unvanı taşıyan kadın görevliden ve onun yerine üstâdüddârın tayin edilmesinden söz edilmektedir. Nitekim Selçuklu Sultanı Melikşah'ın hanımı Terken Hatun, kızıyla evlenecek olan Halife Muktedî-Biemrillâh'a evliliğin gerçekleşmesi için sarayındaki kahramâneyi görevden almasını şart koşmuştu (İbnü'l-Cevzî, XVI, 222-223). Müstazhir-Billâh devrinde ise (1094-1118) kahramânenin yerine üstâdüddâr unvanını taşıyan erkek görevli getirilmiştir (Yılmaz, sy. 21 [2009], s. 15-21).

Diğer taraftan Memlükler dönemi tarihçilerinden İbn Tağrîberdî (en-Nücûmü'z-zâhire, V, 267) ve İbn İyâs (Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 310)

üstâdüddârlık kurumunun Abbâsîler'de VI. (XII.) yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıktığını ve bu görevin ilk defa, Muktefî-Liemrillâh'ın Benî Cehîr ailesinden Ebû Nasr Nizâmeddin Muhammed (Muzaffer) b. Ali'yi 535'te (1140-41) üstâdüd-dârlıktan vezirliğe getirmesiyle duyulduğunu söylemektedir. Bazı araştırmacılar bu bilgiyi üstâdüddârın görev alanının genişletilmesi, yetkilerinin arttırılması, dolayısıyla üstâdüddârlığın kurumsal şeklini alması olarak değerlendirmiş ve üstâdüddâr unvanının bu tarihe kadar kahramâne, üstâdü'l-gulâm ve hâcib gibi sarayın idaresinden sorumlu görevliler için kullanılan genel bir lakap olduğunu ileri sürmüştür (Yılmaz, sy. 21 [2009], s. 10-11). Bu müessesenin Selçuklular'dan Abbâsîler'e intikal ettiği hususu da neredeyse kesinlik kazanmıştır (a.g.e., sy. 21 [2009], s. 21-23; Kucur, sy. 14 [2006], s. 1-5).

Kaynaklarda, Abbâsîler'de VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren üstâdüddârlığın mahiyeti ve üstâdüddârların görevleriyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Müsterşid-Billâh'ın 529 (1135) yılında kaybettiği bir savaşın ardından Bağdat'taki üstâdüddârına yazdığı mektupta ondan halka ihtimam göstermesini, hâs bölgelere ait vergilerin toplanmasına ve Kâbe kisvesinin hazırlanmasına nezaret etmesini emrettiği (İbnü'l-Cevzî, XVII, 295), Müstencid-Billâh'ın üstâdüddârı Adudüddin İbnü'l-Müslime'nin yönetimde etkin bir kişi olduğu, bazı emîrlerle anlaşarak halifenin öldürülmesi ve yeni halifenin tesbiti hadisesinde önemli rol oynadığı (İbnü'l-Esîr, X, 28-29) kaydedilmektedir. Nâsır-Lidînillâh zamanında (1180-1225) üstâdüddâr Ebü'l-Fazl Mecdüddin İbnü's-Sâhib'in devlet yönetimini bütünüyle eline geçirdiği ifade edilmektedir. Bu bilgiler, Abbâsî üstâdüddârlarının idarede etkin bir konumda bulunduğunu göstermektedir.

Hârizmşahlar, Anadolu Selçukluları ve atabegliklerin saray teşkilâtında da üstâdüddârların önemli bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır. Hârizmşahlar'da üstâdüddârın saraydaki emîrlerin önde gelenlerinden biri olduğu, hazine gelirlerini ve vergilerden bir kısmını toplayarak sarayın bazı giderlerine harcamakla yükümlü bulunduğu belirtilmektedir (Taneri, s. 116). Anadolu Selçuklu Devleti'nde kendilerine "vekîl-i hâl" de denilen üstâdüddârlar ise sultanın gelirlerini tahsil edip gerekli yerlere sarfetme, saray mutfağının ve saraydaki diğer dairelerin ihtiyaçlarını giderme, buralardaki görevlilerin idaresini üstlenme, vakıflara nezaret etme gibi görevleri yürütürlerdi (Uzunçarşılı, s. 80). Zengîler'de üstâdüddârlar saygın ve etkili emîrler

arasından seçilirdi. Teşkilâtlanmada Zengîler'i esas alan Eyyûbîler'de üstâdüddâr saray teşkilâtı içindeki en yetkili görevli durumundaydı. Sarayın güvenliğinden, mutfak, şaraphane ve inşaat işlerinden sorumlu olup çaşnigîrlik vazifesini de yürütüyordu. Eyyûbîler'de hükümdarın yanı sıra hânedan mensupları ve büyük emîrlerin de üstâdüddâr istihdam ettikleri bilinmektedir (Şeşen, s. 211). Eyyûbîler'in son dönemlerinde üstâdüddârların önemi daha da artmış, devlet idaresinde söz sahibi birkaç emîr arasına girmişlerdi. Diğer taraftan Eyyûbîler'de önceleri üstâdüddârın uhdesindeki çaşnigîrlik görevinin sonradan ayrı bir görev haline getirildiği anlaşılmaktadır (Yûnînî, I, 54).

Üstâdüddârlık müessesesi en parlak dönemini Memlükler zamanında yaşamıştır. Teşkilâtlanma bakımından Selçuklular'ın ve onları örnek alan Eyyûbîler'in vârisi sayılan Memlük Devleti'nde üstâdüddâr mutfak, taşthane ve şaraphane gibi sultana ait dairelerin gelir giderlerini tanzim etmek, buralardaki görevlileri, sultanın câriye ve hizmetçilerini idare etmek, bu dairelerde yaşayanların ihtiyaçlarının giderilmesini sağlamak ve sultanın isteği doğrultusunda seferlere katılmakla görevli bir memurdur. Kurumun başındaki üstâdüddârü'l-âliye sultanın huzurunda görev yapan az sayıdaki yüksek rütbeli emîrlerden biriydi. "Yüzler" emîri rütbesindeki üstâdüddârü'l-âliyenin maiyetinde çalışmak üzere tablhâne emîri rütbesinde önceleri iki, Bahrî Memlükleri döneminin sonlarından itibaren üç üstâdüddâr daha görevlendirilmiştir. Ayrıca büyük üstâdüddârın yardımcıları olarak nitelendirilen, genellikle "onlar" emîrleri arasından seçilen, nâibü üstâdüddâr, üstâdüddârü's-sagīr ve üstâdüddârü's-sohbe unvanlarını taşıyan görevliler bulunuyordu. 782 (1380) yılında üstâdüddârü'z-zahîre unvanlı bir görevlinin tayin edildiği görülmektedir. Bu görevli Burcî Memlükleri devrinde üstâdüddârü'z-zahîre, bazan üstâdüddârü'l-emlâk ve'z-zahîre, bazan da üstâdüddârü'l-emlâk ve'l-evkāf ve'z-zahîre diye adlandırılmıştır.

Anadolu Selçukluları'nda vakıflara nezaret, Eyyûbîler'de ise sultanlara ait imar faaliyetleri üstâdüddârın görev alanına giriyordu. Ancak Memlükler'de bu görevler üstâdüddârın yetki alanının dışına çıkarılmış, birincisine devâtdâr, ikincisine şâddü'l-amâiri's-sultâniyye unvanını taşıyan memurlar tayin edilmiştir. Çaşnigîrlik görevi de üstâdüddârın maiyetinde çalışan çaşnigîre verilmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un

üçüncü saltanatına kadar devlet teşkilâtı içerisinde önemli bir yer tutan üstâdüddârlık bundan sonra yaklaşık yetmiş beş yıllık bir dönemde gerilemiş, hatta bir ara lağvedilmişti. Daha sonra yeniden faaliyete geçirilmişse de eski mevkiine ulaşamayan üstâdüddârlık Berkuk'un el-memâlîkü's-sultâniyyenin masraflarını karşılamak ve sultan emlâkinin idaresini yürütmek üzere Dîvânü'l-müfred'i kurup başına üstâdüddârı getirmesiyle yeniden önem kazanmış, hatta vezir ve nâzırü'l-hâssın da kendisine bağlanması dolayısıyla üstâdüddâr Abbâsîler'deki vezirin konumuna yükselmiştir (EI2 [İng., X, 925). Ancak Burcî Memlükleri döneminde hiyerarşik yapının zaman zaman altüst oluşu üstâdüddârları da etkilemiş, bu

dönemin sonlarına doğru üstâdüddârlık güçlü bir emîrin uhdesindeki birçok görev arasında genelde bir nâibe tevdi edilen önemsiz bir vazife haline gelmiştir.

Üstâdüddârlar, Memlük Devleti'nde önceleri sadece askerî bürokrasi (ümerâ) arasından seçilirken Burcî Memlükleri devrinde sivil bürokrasiden bazı kişilerin de askerî pâye verilerek bu göreve tayin edildiği görülmektedir (İbn Tağrîberdî, XIV, 237). Sarayda ve sultanın çok yakınında görev yapmaları sebebiyle üstâdüddârların güvenilir olmasına çok özen gösterilirdi. Sultanın ikamet ettiği Kal'atülcebel'de görev yapan üstâdüddârların gelirlerini kendilerine tahsis edilen iktâların yanı sıra günlük yiyecek vb. istihkakları oluştururdu (Ayaz, s. 175). Dımaşk ve Halep gibi taşra eyaletlerindeki nâiblerin maiyeti içinde de üstâdüddârlar bulunurdu. Ayrıca Eyyûbîler'de olduğu gibi yüksek rütbeli emîrler ve önemli devlet görevlileri üstâdüddâr istihdam ederdi. Üstâdüddârların görevlerini Gazneliler ve Delhi Sultanlığı'nda vekîl-i der (DİA, IX, 131), Osmanlı Devleti'nde Bâbüssaâde ağası ve Dârüssaâde ağası (a.g.e., XXXIII, 503) yürüttüğünden bunlar vazifeleri bakımından üstâdüddârın muadili kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ẖilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 77; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 222-223; XVII, 295; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî - M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987-2003, VIII, 301; X, 28-29, 97-98, 164; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1374/ 1954, I, 54; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 57-58; İbn Haldûn, el-ʿİber (nşr. Halîl Şehhâde), Beyrut 2001, I, 305-311; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 5, 16-20, 188, 219; V, 457; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 359; I/3, s. 794; II/2, s. 342; III/1, s. 402; III/2, s. 928, 930; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 267; VII, 166; XIV, 149-150, 237; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/1, s. 310; Uzunçarşılı, Medhal, s. 59, 78, 80, 338, 339; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-vaẓâʾif ʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), I, 39, 40, 42, 44; Abdülmün‘im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni’l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1967-79, II, 15-17; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 211; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 191; Aydın Taneri, Harezmşahlar, Ankara 1993, s. 116; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 506; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 206; Fatih Yahya Ayaz, Türk Memlükler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382), İstanbul 2008, tür.yer.; M. Hanefi Palabıyık, “Gazneliler Devleti’nde Teşkilat ve Kültür”, Yeni Türkiye, VIII/45, Ankara 2002, s. 29-53; N. Maria el-Cheikh, “The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions”, St.I, XCVII (2003), s. 41-55; I. Daisuke, “The Establishment and Development of al-Dîvân al-Mufrad: Its Background and Implications”, Mamluk Studies Review, X/1, Chicago 2006, s. 117-139; Sadi S. Kucur, “Vekîl-i Hâsslık ve Selçuklu Saraylarında Üstâdü’d-dârlık”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 14, İstanbul 2006, s. 1-10; Saim Yılmaz, “Abbâsîler’de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 21 (2009), s. 1-24; Amalia Levanoni, “Ustādār”, EI^2 (İng.), X, 925; N. R. Farooqi, “Delhi Sultanlığı”, DİA, IX, 131; Mehmet İpşirli, “Osmanlılar”, a.e., XXXIII, 503; Sâdık Seccâdî, “Üstâdü’d-dâr”, DMBİ, VIII, 139-143.

Fatih Yahya Ayaz

ÜSTÂN

(استان)

İran'da idarî bölgelere verilen isim.

Pehlevîce "yer, mekân" anlamındaki evistâm (evistân) kelimesinden gelmektedir. "-istân" eki Farsça'da "zemistân" (kış), "tâ-bistân" (yaz) ve "gülistân" (gül bahçesi) örneklerinde olduğu gibi sonuna getirildiği isimlerden mekân ve zaman gösteren kelimelerin türetilmesi için kullanılır. Sâsânîler döneminde üstân ile kastedilen bölgelerin sınır ve kapsamları kesin şekilde bilinmemektedir. Ayrıca kelimenin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda da bilgi yoktur. Ancak eski Farsça'dan ödünç alındığı sanılan Ermenice'deki üstânın kökeninin Helenistik döneme kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Sâsânîler devrinde üstân ve "şehristân" kelimelerinin kullanımında farklılık göze çarpmaktadır. Meselâ Pehlevîce Şehristânhâ-yi Îrân adlı risâlede Nîmrûz bölgesindeki İstahr'a şehristân denilirken Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü'l-büldân'ın da bu yeri üstân olarak göstermektedir.

Sâsânî Hükümdarı I. Hüsrev zamanında ülke dört idarî bölgeye (kûset / kusteg) ayrılmıştı: Horasan (doğu), Hûrîrân (batı), Nîmrûz (güney) ve Âderpâdegân (kuzey, Azerbaycan). Her kustegin başında bir sipehbed veya merzübân bulunuyordu. Bu taksimat Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin coğrafya kitabında da küçük farklılıklarla yer almaktadır. Bu dönemde İran'da nahiyeler üstânlara ayrılmıştı ve her birinin başında bir "üstândâr" bulunuyordu. Hükümdarın hazinesine ait mülklerden sorumlu olan üstândârlar merzübânlar gibi geniş yetkilere sahipti. Üstân, üstândârın başkanlığında Dîvân-ı Üstândârî adlı bir kurul tarafından yönetilirdi. Üstân ve üstândâr Süryânîce ve Keldânîce'ye de geçmiştir.

Üstân kelimesi bazı İslâm coğrafyacıları tarafından eski metinlerde olduğu gibi yer ve yerleşim yeri karşılığında kullanılmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda kesin bir tanımına rastlanmamaktadır. Kelime Arapça'da ilk defa Irak'ın İslâm orduları tarafından fethinin ardından eski Sâsânî toprakları için Savâfîü'l-üstân şeklinde kullanılmıştır. Araplar üstâna

Sâsânîler zamanındaki anlamından daha geniş bir anlam yüklemiştir. Eyalet olarak üstân, şehirleri içine alan geniş bir idarî bölgeyi kapsamaktaydı. Kelimenin Irak'taki karşılığı "kûre" idi. Hamza el-İsfahânî, İranlılar'ın kûreyi üstânın bir bölümü için kullandıklarını kaydederse de iki kelimenin aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır. Yine İsfahânî'ye göre Fars bölgesi beş üstâna (istân) ve her üstân "rustâklar"a ayrılmaktaydı. X. yüzyılda kaleme alınan Arapça tarih kitaplarında ilk defa "rûyân üstândâr" unvanının yer aldığı görülmektedir. Paralar üzerinde de rastlanan bu unvanın Hazar bölgesindeki bazı mahallî hânedanlar tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Üstân kelimesi Abbâsîler döneminde vergilendirmeyle ilgili özel bir anlam kazanmış ve çiftçilerden alınan bir tür vergiyi karşılamıştır. Kelime bugün İran'da "eyalet" anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Tahran 1965, I, 40; Guy le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 79; V. G. Lukonin, "Politic, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade", CHIr., II, 732-734; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", a.e., IV, 216, 219-220; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984, s. 129, 131, 536; C. E. Bosworth, "Ustān", EI² (İng.), X, 927; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), II, 1780; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Üstân", DMBİ, VIII, 145-148.

Rıza Kurtuluş

ÜSTÛL

(bk. BAHRİYE).

ÜSTÜVÂÎ

(الأستوائي)

Ebü’l-Alâ’ İmâdülislâm el-Kādî Sâid b. Muhammed b. Ahmed b. Ubeydillâh el-Üstüvâî en-Nîsâbûrî (ö. 432/1041)

Hanefî fakihi, kadı.

343 (954) yılında Nîşâbur civarında Hoccân’a bağlı Üstüvâ kasabasında doğdu. İlk eğitimini babasından aldı. Daha sonra ailesi Nîşâbur’a göç etti. Nîşâbur’da başta

anne tarafından dedesi Şeyhülislâm Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl el-Kādî’den fıkıh, Ebû Bekir el-Hârizmî’den edebiyat okudu. Kādî Ebü’l-Heysem Utbe b. Hayseme’nin yanında bulundu. Döneminde Horasan bölgesindeki Hanefîler’in riyâseti ona intikal etti. İlimde ve özellikle fıkıhtaki silsilesi Ebû Hanîfe’ye kadar ulaşır (Kefevî, vr. 163a). Genç yaşta Nîşâbur müftüsü oldu. 375’te (986) hacca gitti. Bu yolculuğunda Bağdat ve Hicaz başta gelmek üzere uğradığı ilim merkezlerinin âlimlerinden istifade etti. Hac dönüşü Nîşâbur kadılığına tayin edildi (376/986) ve azledildiği 392 (1002) yılına kadar bu görevde kaldı (Hatîb, IX, 344). Nîşâbur’da kurduğu, kendi adıyla anılan medresede vefatına kadar öğrenci yetiştirmeye devam etti (Beyhakī, s. 603-604). Üstüvâî pek çok hocadan ders gördüğü gibi kendisi de başta oğulları ve torunları olmak üzere Bağdat Kādılkudâtı Dâmegānî ve Gazneli Sultan Mahmud’un iki oğlu Mesud ile Muhammed gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi (hocaları ve öğrencileri için bk. Bahçıvan, sy. 10 [2000], s. 222-230). Ailesi kendi ismine nisbetle Horasan bölgesinde ilim, idarecilik ve kadılıkta şöhret buldu. Nîşâbur’da kadılık görevi uzun yıllar onun oğulları ve torunları tarafından yerine getirildi (bk. SÂİDÎ AİLESİ). Üstüvâî 402’de (1012) öğrencilerini okutmak üzere yerine Ebü’l-Kāsım Abdullah b. Muhammed b. Amr ez-Ziyâdî’yi bırakarak ikinci defa hacca gitti (Sarîfînî, s. 304; Kureşî, II, 341). Kaynakların çoğuna göre 432 (1041) yılında Nîşâbur’da vefat etti, daha sonra oğulları ve torunlarının da gömüldüğü Sikketü’l-Kassârîn Mezarlığı’na defnedildi. Zehebî ve Temîmî

zilhicce ayında öldüğünü söyler.

Üstüvâî, Ehl-i sünnet inancını savunmuş ve bölgesinde bu mezhebin güçlenmesi için gayret göstermiştir. Bu amaçla Kerrâmîler'in imamı Ebû Bekir Muhammed b. Mahmişâd ile münazaralar yapmıştır. Dönemin idarecileri tarafından saygı gösterilen ve sözü dinlenen Üstüvâî onlara nasihat etmekten ve doğru bildiği şeyleri söylemekten çekinmemiştir. Gazneli Hükümdarı Mesud Nîşâbur'a geldiğinde Vezir Hasnek tarafından malları ellerinden alınan, vakıflarına el konulan Mîkâiliyye ailesinin mal ve vakıflarının iade edilmesini istemiş, bu isteği Mesud tarafından hemen yerine getirilmiştir (Beyhakī, s. 37-39). Ayrıca Tuğrul Bey 431 (1039) yılında Nîşâbur'u Gazneliler'den aldığı zaman ona da Allah'tan korkmasını, adaletten ayrılmamasını, ordusunun halka zulmetmesine fırsat vermemesini, mazlumların şikâyetlerini dinlemesini tavsiye etmiş, Tuğrul Bey de bunlara riayet edeceğini ve daima nasihatlerini beklediğini söylemiştir (a.g.e., s. 603-604).

Eserleri. Üstüvâî'nin günümüze ulaşan Kitâbü'l-İʿtiḳād adlı eserinin bilinen tek nüshası Leiden Kütüphanesi'ndedir (nr. 1977). Sezgin bu nüshaya dayanarak eserin adını el-ʿAḳīde şeklinde vermiş, diğer kaynaklar ise el-İʿtiḳād başlığını tercih etmiştir. Üstüvâî eserinde Ebû Hanîfe'den gelen akaidle ilgili rivayetleri on dört başlık (fasıl) altında toplamıştır. Kureşî (el-Cevâhir, I, 7-8; II, 67), İbn Kutluboğa (Tâcü't-terâcim, s. 29), Kefevî (Ketâʾib, vr. 68a-b, 163a-164a) ve Beyâzîzâde (İşârâtü'l-merâm, s. 22, 149, 256, 267) bu eserden nakillerde bulunmuştur. Eser tek nüshası esas alınarak, ayrıca kaynaklarıyla ve kendisinden faydalanan diğer eserlerle karşılaştırılarak Seyit Bahçıvan tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1426/2005). Üstüvâî'nin zamanımıza kadar gelmeyen diğer bir eseri Muḫtaṣaru Ṣâʿid (fi'l-fıḳh) adını taşımaktadır. Eserden sadece Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī nakilde bulunmuştur (Târîḫ, s. 213).

BİBLİYOGRAFYA

Üstüvâî, Kitâbü'l-İʿtiḳād (nşr. Seyit Bahçıvan), Beyrut 1426/2005, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-107; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 509; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 344-345; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 37-39, 213, 603-604; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 134-135; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 378; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 52; a.mlf., el-Kâmil (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987, VIII, 248; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫab min Kitâbi's-Siyâḳ, Beyrut 1414/1993, s. 277-278, 304; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 507-508; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 421-440, s. 342-343; a.mlf., el-ʿİber, II, 264; Safedî, el-Vâfî, XVI, 232-233; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 7-8; II, 67, 265-266, 341; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 32; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 29; Mahmûd b. Hüseyin el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 68a-b, 163a-164a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 82-83; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1393; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 22, 149, 256, 267; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 83; Sezgin, GAS (Ar.), I/5, s. 54-55; Seyit Bahçıvan, "el-Ḳādî Ebü'l-ʿAlâʾ Ṣâʿid b. Muḥammed el-Üstüvâʿî ve'l-Beytü'ṣ-Ṣâʿidî baʿdeh ve kitâbühü'l-İʿtiḳād", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Konya 2000, s. 217-250.

Seyit Bahçıvan

ÜSTÜVÂNÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1072/1661)

Kadızâdeli hareketinin önde gelen liderlerinden, Osmanlı âlimi, vâiz.

17 Muharrem 1017 (3 Mayıs 1608) tarihinde Şam'da doğdu. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde önemli bir fikir hareketi olarak ortaya çıkıp daha sonra tasavvufla fıkıh erbabı arasında ciddi tartışma ve kavgalara yol açan, İbn Teymiyye mektebinin etkisinde kalan Kadızâdeliler hareketinin Kadızâde Mehmed Efendi'den sonra ikinci önemli lideridir. İlk eğitimini Şam'daki Ümeyye Camii'nin âlim ve mollalarından aldı. Şemseddin el-Meydânî ve Necmeddin el-Gazzî'den Şâfiî fıkhıyla ilgili dersler gördü. Arapça ve mantık derslerini Abdurrahman el-İmâdî, Abdüllatîf b. Hasan el-Câlikī, Ömer b. Muhammed el-Kârî, Yûsuf b. Ebü'l-Feth ed-Dımaşkī gibi hocalardan okudu. Muhibbî onun hadis derslerini de o sırada Şam'a gelen Ebü'l-Abbas el-Makkarî'den aldığını yazar (Ḫulâṣatü'l-eṣer, III, 387). Daha sonra öğrenimini tamamlamak için Kahire'ye gitti. Ezher'de ve diğer medreselerde Burhâneddin İbrâhim el-Lekānî, Nûreddin el-Halebî, Abdurrahman el-Yemenî ve Şemseddin el-Bâbilî gibi hocaların derslerine devam etti. Kahire'de ne kadar kaldığı belli dğildir, ancak 1039'da (1629-30) Şam'da olduğuna dair kayıtlar vardır. Şam'da iken bilinmeyen bir sebeple hocası Necmeddin el-Gazzî ile arasında çıkan ihtilâf yüzünden İstanbul'a gitmeye karar verdi. Bazı Osmanlı tarihlerinde bir kişiyi öldürdüğüne ve düşmanlarının kendisinden intikam alacakları korkusuyla buradan ayrıldığına dair rivayetler bulunmaktadır.

İstanbul'a deniz yoluyla giderken Fransız korsanları tarafından kısa bir süre esir alındı. Kurtulduktan sonra İstanbul'a ulaştı ve orada yerleşti. Benimsediği Selefî Hanbelî mezhebini değiştirip Hanefîliğe geçti. Vefatına kadar Hanefîlik hakkında çalışmalar yaptı ve bu mezhebin meşhur bir vâizi oldu. İstanbul'daki ilk görevi Ayasofya Camii vâizliğidir. Burada ders verirken sırtını bir mermer sütuna dayadığından kendisine "Üstüvânî" lakabı verilmiştir. Etkili vaazları sarayda hizmet gören helvacı, bostancı, baltacılar ve Enderun halkı tarafından takip ediliyordu; giderek sarayda bir

çevre edindi. IV. Mehmed'in hocası Reyhan Efendi'nin himayesinde saraydaki Has Oda'da vaaz vermekle görevlendirildiği için halk arasında padişah şeyhi

unvanını kazandı. Vaazlarında sürekli biçimde Kadızâde Mehmed Efendi'nin görüşlerini anlatıyordu. Bu çabaları sonucunda Sultan Ahmed Camii vâizliğine tayin edildi. 1063 (1653) yılında hacca gitti. Hac dönüşü Veli Efendi'nin ölümüyle Fâtih Camii vâizliğine getirildi. Bu esnada saray üzerindeki gücü arttı, siyasî ve idarî kararlarda danışma mercii haline geldi.

Kendi düşüncelerine uygun kimseleri gerekli yerlere tayin ettirdi. Bu gücüne dayanarak tasavvuf çevrelerini hedef aldı. Onun görüşünü benimseyen vâizler vaazlarında üslûplarını iyice sertleştirdiler. Bunlardan Çavuşoğlu bir vaazında Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin, "Mescidde riyâ-pîşeler etsin ko riyâyı / Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî" beytini okuyup, "Ey ümmet-i Muhammed! Her kim bu beyti okursa kâfir olur, zira bu beyit küfürdür" diyerek şeyhülislâmı tekfir etti. Kadızâdeliler 1061'de (1651) İstanbul'da tekkeleri basarak bid'at diye niteledikleri bu kurumları ortadan kaldırmak için Vezîriâzam Melek Ahmed Paşa üzerinde baskı kurdular; ondan bir buyruldu ve Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den fetva aldılar. Demirkapı yakınlarındaki Halvetî Tekkesi'ni yakma girişiminde bulundularsa da Samsoncubaşı Ömer Ağa'nın müdahalesiyle bunu gerçekleştiremediler. Durumun ciddiyetini anlayan Bahâî Mehmed Efendi çıkardığı fetvayı iptal etti, ardından Üstüvânî Mehmed Efendi'yi nasihat amacıyla yanına çağırttı. Ancak Mehmed Efendi korkup saklandı ve sadrazama sığınarak kendisinden yardım istedi. Sadrazamın devreye girmesiyle Bahâî Efendi meseleyi İstanbul Kadısı Esad Efendi'ye havale etti; vâizlerin uyarılmasını ve sûfîlere bir daha saldırıda bulunulmamasını temin etti. Bu arada Kürd Molla diye bilinen Mehmed Efendi ile Tatar İmam diye anılan Kefevî Hüseyin Efendi, İmam Birgivî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye'sini içinde yer alan bazı fikirlerin boş ve geçersiz olduğu söyleyerek eleştirdiler. Hatta Kefevî Hüseyin Efendi bu konuda bir risâle yazıp Üstüvânî Mehmed Efendi'yi tartışmaya çağırdı. Üstüvânî bu öneriyi kabul etmedi ve bunların yakalanıp idam edilmesi için siyasî nüfuzunu kullanmayı tercih etti. Yapılan baskılar sonucunda Kefevî Hüseyin Efendi'ye risâlesini imha etmesi tembihlendi.

Mehmed Efendi’nin gücü Çınar Vak‘ası’na (Vak‘a-i Vakvakıyye) kadar sürdü (4 Mart 1656). Bu olayda sarayda nüfuz sahibi olan taraftarlarının çoğunu kaybetti. Köprülü Mehmed Paşa’nın sadâreti sırasında patlak veren Kadızâdeli hareketi Mehmed Efendi’nin İstanbul’dan uzaklaştırılmasıyla sonuçlandı. Nitekim Fâtih Camii’n-de bir grup Kadızâdeli ile sûfîler arasında kısa bir kavga olmuş, Kadızâdeliler, bid‘at ve hurafeden arınmış bir dinle İstanbul’u peygamber dönemindeki Medine haline getirmek amacıyla halkı emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker vazifesine çağırarak tekkelerin kaldırılması için harekete geçmiştir. Bunu haber alan Köprülü Mehmed Paşa gönderdiği din âlimleri vasıtasıyla onları ikna etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı; bunun üzerine topladığı ulemâ meclisinde fitneye yol açanların cezalandırılması gerektiğine dair bir fetva, IV. Mehmed’den de suçluların yakalanıp idam edilmesi için ferman aldı ve olayın fâillerinden adı öne çıkan Üstüvânî Mehmed Efendi ve iki arkadaşı Türk Ahmed ile Divane Mustafa Kıbrıs’a sürüldü. Ancak Üstüvânî kısa bir sürgün hayatının ardından aynı yıl içerisinde memleketi Şam’a döndü (1067/1656). Hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. Ümeyye Camii’nde Kur’an öğretip vaaz etti. Daha sonra Selimiye Medresesi’ne geçti. Ardından Şam Bîmâristanı mütevelliliğine tayin edildi. Suûdî b. Muhammed el-Gazzî tarafından yürüttüğü Ümeyye Camii hatipliği vazifesinden uzaklaştırıldı. Azline çok üzüldü ve bunun etkisiyle hastalanarak 16 Muharrem 1072’de (11 Eylül 1661) Şam’da vefat etti ve Ferâdis Mezarlığı’na gömüldü.

Kuvvetli bir vâiz olduğu anlaşılan ve taraftarlarınca “Sultânü’l-vâizîn” diye anılan Üstüvânî Mehmed Efendi’nin günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır. Kendisine izâfe edilen Üstüvânî Risâlesi (Kitâb-ı Üstüvânî) adlı eser (Kazan 1802) ölümünden sonra ismi bilinmeyen bir öğrencisi tarafından kaleme alınmıştır. Bu risâlede imanın ve İslâm’ın şartlarına dair konular açıklanmaktadır. Eser sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Risâlesinin “Şirk” bölümünde onun sert, katı ve kesin hükümlerinin izleri açıkça görülür. Tasavvufa karşı hoşgörüsüz anlayışı yanında evliya kabirleri ve yatırlardan medet umulmasının bid‘at olduğuna dair görüşleri de burada yer alır. “Devir, Raks ve Teganni Beyanındadır” adlı bölümde bunun da bid‘at sayıldığı yolundaki görüşlerini Selef âlimlerinin fikirleriyle destekler: “Sema yani türkü ırlamak ve onu dinlemek, dahi raks, öyle raks ki zamanımızda sûfîlik davasında olan kimseler işlerler, haramdır. Onların

meclisinde oturmak câiz değildir ve dahi raks eylemek ve türkü ırlamak zurna ile beraber günahtır.” Vaazlarında ikna edici delilller getiren Üstüvânî halkın ve ulemânın önemli bir kısmı üzerinde derin etkiler bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 386-389; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 1290-1294, 1296; IV, 1708-1710; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 359-364; Necati Öztürk, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement (doktora tezi, 1981), Edinburgh University, s. 214-227; Semiramis Çavuşoğlu, The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şeri’at-Minded Reform in the Ottoman Empire (doktora tezi, 1990), Princeton University, s. 108-117; Hüseyin Akkaya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Devletinde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sivasîler Tartışması”, Osmanlı, Ankara 1999, VII, 170-177; Hüseyin Yurdaydın, “Türkiyenin Dinî Tarihine Umûmî Bir Bakış”, AÜİFD, IX (1961), s. 109-120; a.mlf., “Üstüvanî Risalesi”, a.e., X (1962), s. 71-79; Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 208-223; M. C. Zilfi, “The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, JNES, 45/4 (1986), s. 251-269 (makalenin tercümesi için bk. “Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul’unda Dinde İhya Hareketleri” [trc. Hulisi Lekesiz], Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999, s. 65-79); Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi”, İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1998, s. 37-72.

Muammer Göçmen

ÜSVE-i HASENE

(أسوة حسنة)

Genellikle Hz. Muhammed için kullanılan güzel örnek anlamında bir Kur’an tabiri

(bk. MUHAMMED [Örnek Oluşu]).

ÜŞBÛNE

(أشبونة)

Endülüs'te tarihî bir şehir, günümüzde Portekiz'in başkenti.

Antik dönemde Olissipo diye adlandırılan şehir müslüman yazarlar tarafından el-Üşbûne, el-Esboniye, Leşbûne (bugünkü Lizbon) gibi farklı şekillerde kaydedilmiştir. Atlas Okyanusu kıyısında Tajo nehrinin denize ulaştığı kesimden 13 km. içeride yer alır. Şehrin kuruluşuna dair kesin bilgi yoktur. Ancak Roma, Alanlar ve Vizigotlar'ın hâkimiyetine girdiği bilinmektedir. Üşbûne, Endülüs fâtihi Mûsâ b. Nusayr'ın yerine vali olarak bıraktığı oğlu Abdülazîz b. Mûsâ tarafından fethedildi (97/ 716). Fethin ardından Üşbûne ve civarına

Masmûde kabilesine mensup Berberîler yerleştirildi. Şehir önceleri Bâce'ye (Beja) bağlı iken daha sonra Şenterîn (Santarem), Şentere (Santara) ve Ma'den'le (Almada) birlikte Belâta adıyla müstakil bir eyalet haline getirildi.

I. Hakem'in emîrliği zamanında (796-822) Endülüs'teki iç isyanlardan faydalanan II. Alfonso 182'de (798) Üşbûne'yi ele geçirdi. Müslümanlar şehri ancak 193 (808) yılında geri alabildiler. Aynı yıl şehirde Tumulus adlı bir kişi isyan çıkardıysa da Emîr Hakem'in oğlu Hişâm tarafından yenilgiye uğratıldı ve Kurtuba'da (Cordoba) idam edildi. Bu olayın ardından Üşbûne'de istikrar sağlandı. 229 (844) yılında kuzeyden, muhtemelen İrlanda'dan gemilerle yola çıkan ve İslâm kaynaklarında putperest (mecûs) diye kaydedilen Normanlar'ın bir kısmı İngiltere, İrlanda ve Fransa sahillerine hücum ederken bir kısmı da Endülüs'ün batı sahillerine saldırarak Üşbûne'yi yağmaladılar, fakat halkın mukavemeti karşısında geri çekildiler. Normanlar, II. Hakem döneminde 355'te (966) Endülüs'ün batı sahillerine ve bu arada Üşbûne'ye saldırdılarsa da şiddetli çarpışmalar sonunda uzaklaştırıldılar. Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un 371'de (981) düzenlediği sefer sırasında ordusunu Üşbûne'den kuzeye sevkettiği kaydedilir. Endülüslüler, kuzeydeki hıristiyan krallıklarla yaptıkları savaşlar

dışında ilk defa Norman saldırılarıyla bir dış tehlikeyle karşılaştılar. Bir asırdan fazla Endülüs'ü tehdit eden Norman saldırıları neticesinde Üşbûne gibi sahil şehirlerinde birer donanma tesis edildi.

Halife II. Hakem'in Üşbûne'nin de yer aldığı Endülüs'ün batı bölgelerinin valisi Sâbûr es-Saklebî hilâfetin yıkılmasının ardından diğer bölge valileri gibi bağımsızlığını ilân etti. Ölümünün ardından iki küçük oğluna vasîlik yapan Abdullah b. Muhammed (İbnü'l-Eftas) el-Mansûr, Eftasîler Devleti'ni kurdu. Bu dönemde Üşbûne, Abbâdîler'in topraklarını Endülüs'ün batı istikametinde genişletme arzuları sonucunda Eftasîler ile Abbâdîler arasındaki mücadeleye sahne oldu. Bu yüzden Endülüs'ün batı bölgesinde İslâm hâkimiyeti zayıfladı. Eftasî Hükümdarı Ömer el-Mütevekkil döneminde Üşbûne, Liyûn (Leon), Şentere ve Şenterîn ile birlikte Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun eline geçti (486/1093). Murâbıtlar, Üşbûne ve Şenterîn'i, bir buçuk yıl sonra hıristiyanlardan geri alabildi. VI. (XII.) yüzyılın başında Yûsuf b. Tâşfîn'in oğlu Ali b. Yûsuf hıristiyanlar karşısında önemli zaferler kazandı. 501'deki (1108) Uklîş (Uclés / Uklic) zaferi bunların en önemlilerinden biridir. Bir ara tekrar müslümanların elinden çıkan Batı Endülüs bölgesi geri alındı. Fakat Murâbıtlar'a karşı Kuzey Afrika'da başlayan Muvahhid hareketi Endülüs'teki siyasî durumun seyrini değiştirdi. Murâbıtlar'ın bölgeden askerlerini çekmesiyle doğan otorite boşluğu ikinci bir mülûkü't-tavâif döneminin başlamasına yol açtı. Bu durum kuzeydeki hıristiyan krallıklar için önemli bir fırsat doğurdu.

1139'da ilk Portekiz kralı ilân edilen Alfonso Henriques, Filistin'e gitmek için yola çıkan Haçlı donanmasının da yardımıyla o yıllarda küçük bir meclis tarafından özerk biçimde yönetilen Üşbûne'yi kuşattı. Yaklaşık dört aylık bir kuşatmanın ardından yapılan antlaşmayla şehir hıristiyanların eline geçti. Ancak hıristiyanlar antlaşmaya uymayarak Üşbûne'yi yağmaladılar ve şehir halkının bir kısmını katlettiler (27 Cemâziyelevvel 542 / 24 Ekim 1147). Böylece Üşbûne'de müslüman hâkimiyeti sona erdi. Muvahhid Hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü'min 1183'te Üşbûne'yi kuşattıysa da ağır şekilde yaralanması üzerine kuşatma kaldırıldı.

Üşbûne'de inşa edilen pek çok cami, hamam ve konut günümüze ulaşmamıştır. Yüksek bir tepe üzerine kurulan Üşbûne'nin müstahkem bir kalesi vardı ve etrafı surlarla çevriliydi. Şehrin İslâm hâkimiyeti döneminde

mevcut beş kapısından biri olan Hâmme adlı doğu kapısı bugün Alfama ismini taşımaktadır. Üşbûne, Kasru Ebû Dânis ile birlikte Endülüs'ün Akdeniz'e açılan önemli iki ticaret merkeziydi. Kılıç ve köle başta olmak üzere Endülüs'e çeşitli mallar Üşbûne Limanı vasıtasıyla gelmekteydi. Şehir ayrıca altın, değerli taşlar ve bal imalâtıyla meşhurdu. Balıkçılık ve avcılık da şehrin iki önemli gelir kaynağıydı. İslâm coğrafyacıları şehrin hamamlarından övgüyle bahseder.

Ortaçağ'da Üşbûnî nisbesiyle anılan çok sayıda edip ve şair yetişmiştir. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Makânâ el-Üşbûnî, Endülüs'ün batısında yetişmiş en meşhur şairlerdendi. Endülüs'ün diğer şehirlerinde yaşayan ilim ve kültür adamları Üşbûne'deki edip ve şairlerle görüşmek için sık sık şehri ziyaret ederlerdi. V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru Üşbûne'ye defalarca gelen İbn Bessâm onlardan şifahî rivayetler ve yazılı bilgiler aldığını kaydeder. Üşbûne (Lizbon) günümüzde 500.000'i aşan nüfusuyla Portekiz'in başkenti ve en kalabalık şehridir. Portekiz'in sanayi tesisleri Lizbon ve Porto civarında yer almaktadır. XVIII. yüzyılın ortalarındaki şiddetli depremde (1755) büyük ölçüde yıkılan şehir, zamanımızdaki görünümünü bu depremden sonraki imar planlaması sayesinde kazanmıştır. 1979-1985 yıllarında Lizbon Merkez Camii inşa edilmiştir. Şehirde

Escola de explicaçöes Molana Zabir adlı bir okul ile 1968'de resmen tanınan Comunidade Islamica de Lisboa adlı bir İslâm merkezi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 498-502; Humeydî, Cezvetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 437; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II/2, s. 786-787; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 547-549; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 195; V, 16; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 87; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 61; Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, I, 142, 152, 167; J. O'Callaghan, A History of Medieval Spain, London 1975, s. 230-231; Emîn Tevfîk et-Tîbî, Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi'l-

Mağrib ve'l-Endelüs, Tunus 1984, s. 219-247; a.mlf., "Ushbūna", EI^{2} (İng.), X, 914-916; Abdulwahid Dhanun Taha, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa, London 1989, s. 173; "The Conquest of Lisbon (1147)", Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources (ed. O. R. Constable), Philadelphia 1997, s. 133-136; Elisabeth van Houts, The Normans in Europe, Manchester 2000, s. 272; E. Lévi-Provençal, "Lizbon", İA, VII, 63-64; Mehmet Özdemir, "Eftasîler", DİA, X, 479-481; Süheyla Üçışık, "Portekiz", a.e., XXXIV, 327-328.

Cumhur Ersin Adıgüzel

ÜŞMÛNÎ

(الأشموني)

Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî (ö. 918/1513)

Arap dili, fıkıh ve mantık âlimi.

Aslen Mısır'ın Üşmûn (Üşmûneyn) şehrinden olup 838 (1435) yılında doğdu. Kur'an'ı ezberledikten sonra Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn, Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eserlerini ve İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sini ezberledi. Celâleddin el-Mahallî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî ve Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'den fıkıh okudu. Usûl-i fıkıh, usûlü'd-dîn, Arap dili ve edebiyatı ile ferâiz ilmini de Muhyiddin el-Kâfiyecî, İbn Kutluboğa ve Takıyyüddin eş-Şümünnî'den tahsil etti. Şemseddin es-Sehâvî, Muhammed b. Ahmed el-Bâmî, Ebû Bekir Muhammed b. Şâzî el-Haskefî, Muhammed b. Abdülmün'im el-Cevcerî ve Ahmed b. Ali eş-Şârimsâhî gibi âlimler de onun hocaları arasında sayılmaktadır. Fıkıh, nahiv, mantık, matematik, kıraat ve ferâiz ilminde öne çıktı. 864 (1460) yılından itibaren bu konularda ders vermeye başladı, birçok kimse onun talebesi oldu, böylece şöhreti yayıldı. Kendisinden Bedreddin el-Gazzî kıraat, sûfî Şa'rânî dinî ilimler tahsil etti. Hayatını mahkemelerde şahitlik yaparak kazandığı nakledilmiştir. Dimyat'ta üç yıl kadılık yaptıktan sonra bilinmeyen bir sebeple görevinden alındı. Sehâvî bir süre kâtiplik yaptığını, ardından eski görevine döndüğünü kaydetmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 5). 885'te (1480) hacca gitti.

Şâfiî mezhebine mensup bulunan Üşmûnî'nin fıkıh, fıkıh usulü ve kıraati iyi bilen, ilmiyle âmil, zühd ve takvâ sahibi bir kişi olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-İmâd, VIII, 162). Kendi döneminde Mısır dil âlimlerinin en meşhurlarından biri kabul edilmiş, el-Elfiyye üzerine yaptığı şerh bu eserin en önemli şerhi ve nahiv kitaplarının en hacimlisi sayılmıştır (M. Abdülmecîd et-Tavîl, s. 13). Kaynaklarda Üşmûnî'nin vefatıyla ilgili farklı tarihlere yer verilmekte, bu konuda en eski kaynak olan İbnü'l-İmâd

929 yılını zikretmekte, Şevkânî ise 17 Zilhicce 918 (23 Şubat 1513) tarihini kaydetmektedir; Ömer Ferrûh da buna uymuştur (Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, I, 197). Şevkânî'nin vefat ayı ve gününü belirtmesi onun görüşünün tercih sebebi sayılabilir. Bunun yanında Brockelmann'ın kaydettiği 872 (1467-68) (GAL, I, 361; Suppl., I, 524), Kâtib Çelebi'nin gösterdiği 900 (1495) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 153) ve bunun etkisiyle Muʿcemü'l-maṭbûʿât, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Hediyyetü'l-ʿârifîn gibi müteahhir kaynaklarda yer alan 900 yılı isabetli değildir. Çünkü bu yıllarda vefat etseydi 902'de (1497) ölen hocası Sehâvî, Üşmûnî için yazdığı biyografide ölümünden söz ederdi (krş. eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 5).

Eserleri. 1. Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik (Bulak 1270, 1294; Kahire 1315, 1390/1970; I-V, Beyrut 1498). Müellif bu eserini İbn Ümmü Ḳāsım el-Murâdî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İbn Hişâm en-Nahvî ve Süyûtî gibi âlimlerin el-Elfiyye şerhlerinden istifade ederek meydana getirmiş, ancak onlara göre daha çok ilgi görmüştür. Özellikle bu şerh üzerine Muhammed Ali es-Sabbân'ın yazdığı Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣabbân (Kahire 1288, 1344/ 1925; Beyrut 1955) sayesinde Üşmûnî şerhine fazla alâka gösterilmiştir (diğer hâşiyeleri için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 243). Ayrıca Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣabbân, Üşmûnî'nin şerhiyle (I-IV, Kahire 1947) ve Bedreddin el-Aynî'nin Şerḥu'ş-Şevâhid'i ile birlikte (I-IV, İstanbul, ts. [Kahraman Yayınları]) yayımlanmıştır. Menhecü's-sâlik, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından iki ve dört cilt halinde neşredilmiştir (I-IV, 1933-1955). Muhammed Abdülmecîd et-Tavîl, el-Üşmûnî ve kitâbühû Menhecü's-sâlik adlı eserinde Üşmûnî'nin metodunu ve kaynaklarını geniş biçimde ele almaktadır. Murâdî'nin Tavżîḥu'l-maḳāṣıd adlı el-Elfiyye şerhini neşreden Abdurrahman Ali Süleyman (I-VI, Kahire 1975-1977) bu şerhin Üşmûnî şerhinin temel kaynaklarından olduğunu ve ona çok benzediğini söylerken iki şerhi karşılaştıran Abdulah b. Uveykıl es-Sülemî, Üşmûnî şerhinin bazı küçük değişiklik ve tasarruflar dışında Murâdî şerhinin bir kopyası niteliği taşıdığını örnekleriyle kanıtlamaya çalışmıştır (ʿÂlemü'l-kütüb, s. 287). 2. Şerḥu Teshîli'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-Maḳāṣıd. İbn Mâlik'in nahve dair eserinin bir kısmının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3312). 3. Urcûze fi'ż-żarûreti'ş-şiʿriyye (Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, III, 180). 4. Şerḥu'l-Envâr li-ʿameli'l-ebrâr (Basṭü'l-envâr ʿale'l-Envâr li-ʿameli'l-ebrâr). Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Envâr li-ʿameli (aʿmâli)'l-ebrâr adlı eserine yazılan şerhtir (Kahire 1310,

1328). 5. el-Bedrü'l-lâmiʿ fî naẓmi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin usûl-i fıkha dair eserinin manzum şerhidir (Kahire 1332). Mahfûz b. Abdullah et-Termesî bu esere İsʿâfü'l-muṭâliʿ adında bir şerh yazmıştır. 6. Nuḫbetü'l-mebâḥiŝ fî şerḥi Buġyeti'l-bâḥiŝ. İbnü'l-Mütefennine'ye ait Buġyetü'l-bâḥiŝ ʿan cümeli'l-mevârîŝ manzumesinin şerhidir (bk. er-RAHBİYYE). Şerh Mecmûʿu mühimmâti'l-mütûn içinde basılmıştır (Kahire 1273, 1276, 1281, 1310, 1390). 7. Naẓmü Minhâci'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdeti'l-müftîn. Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin manzum şekli ve şerhidir (Kahire 1297, 1305, 1329). 8. Mecmûʿu'l-mesâʾil. Şâfiî fıkhına dair bazı meseleleri kapsayan bir külliyat olup bir nüshası Musul Evkaf Kütüphanesi'ndedir (Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, VIII, 113). 9. Naẓmü'l-Mecmûʿ fî ʿilmi'l-ferâʾiż. Şemseddin Muhammed b. Şeref el-Kellâî'ye ait eserin manzum hale getirilmiş şekli ve şerhidir. 10. el-Yenbûʿ fî şerḥi'l-Mecmûʿ. Hüseyin b. Şuayb es-Sincî'nin el-Mecmûʿ fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye adlı eseri için kaleme alınan bir şerhtir. 11. Naẓmü Minhâciddîn (el-Minhâc) fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fevde, I-III, Beyrut 1399/1979). Ebû Abdullah el-Halîmî'nin iman esasları, bazı fıkıh konuları ve ahlâk kurallarıyla ilgili eserinin manzum şekli ve şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1909). 12. er-Red ʿale'l-Biḳāʿî fi'ntiḳādihî ḳavle'l-Ġazzâlî "Leyse fi'l-imkân ebdaʿ mimmâ kân". Gazzâlî'nin, "Kâinatta şu

anda olandan daha güzelinin bulunması mümkün değildir" anlamındaki sözünü eleştiren İbrâhim b. Ömer el-Bikāî'ye yazılan reddiyedir. 13. Naẓmü'l-Îsâġūcī. Esîrüddin el-Ebherî'nin mantık ilmine dair eserini manzum şekli ve şerhidir (İstanbul 1268, Kahire 1329).

BİBLİYOGRAFYA

Üşmûnî, Şerḥu'l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Abdülhamîd es-Seyyid M. Abdülhamîd), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), neşredenin girişi, I, 7-8; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 5; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 153; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 162; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 491; Brockelmann, GAL, I, 361; Suppl., I, 524; II, 106; Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti'l-evḳāfi'l-ʿâmme fi'l-Mevṣıl, Bağdad 1974, III, 180;

VIII, 113; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 197-198; M. Abdülmecîd et-Tavîl, el-Üşmûnî ve kitâbüh: Menhecü’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Kahire 1406/1986, s. 9-15; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 31-32; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, I, 243, 345, 362; II, 768, 942; III, 1909; Abdullah b. Uveykıl es-Sülemî, “el-Üşmûniyyü’n-naḥvî hel kâne emînen ʿilmiyyen”, ʿÂlemü’l-kütüb, XXI/4, Riyad 1421/2000, s. 285-295; Abdülilâh Nebhân, “el-Üşmûnî”, Mv.AU, II, 65-66.

Halit Zevalsiz

ÜŞRÛSENE

(bk. ÜSRÛŞENE).

ÜVEYS el-KARANÎ

(bk. VEYSEL KARANÎ).

ÜVEYSÎLİK

Bir kimsenin zâhiren görmediği kişi ya da kişilerden mânevî eğitim alması ve bu yolla meydana gelen tarikat anlamında tasavvuf terimi.

Tasavvufta, Hz. Peygamber zamanında Yemen'de yaşayıp müslüman olan, ancak kendisiyle bizzat görüşemeyen Üveys el-Karanî'nin (Veysel Karanî) rüya veya diğer mânevî yollarla Hz. Peygamber tarafından irşat edildiği kabul edilir. Bu tür kişilere Üveysî, bu metoda da Üveysîlik denir. Bazı kaynaklarda Üveysîliğin İslâm'dan önce de bulunduğu belirtilmektedir. Hz. Mûsâ zamanında Burh (Burh-i Esved) isminde mütevazi bir kişinin yaşadığı, bu kişinin Allah katında çok değerli olduğu, onun meşrebindeki insanların birbiriyle kalben anlaştığı, bunlara Burhiyân adı verildiği, İslâm'dan sonra da böyle insanlara Üveysiyân denildiği kaydedilir.

Üveysî sıfatı dört grup sûfî için kullanılır. Bunlar Hz. Peygamber'den, Veysel Karanî'den, Hızır'dan veya bir mürşidden ruhanî yolla eğitim gören kişilerdir. Tasavvuf kaynaklarında Üveysîlik'le nitelenen ilk sûfî İbrâhim b. Edhem'dir (ö. 161/778 [?]). Onun Hızır'dan yahut Veysel Karanî'nin ruhaniyetinden feyiz aldığı nakledilir. Yine ilk dönem sûfîlerinden Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan, Ebü'l-Hasan el-Harakānî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'den Üveysî yolla mânevî eğitim gördüğü kabul edilir. Bazı kaynaklarda da Ebü'l-Hasan el-Harakānî'nin müridi olduğu belirtilen Ebü'l-Kāsım Kürregânî'nin Veysel Karanî'den ruhanî yolla feyiz aldığı ve gençliğinde "Üveys Üveys!" diyerek zikrettiği anlatılır. Üveysî diye kaydedilen çok sayıda mutasavvıf vardır. Meselâ Bahâeddin Nakşibend'i Abdülhâliḳ-ī Gucdüvânî ve Hakîm et-Tirmizî'nin, Ebû Bekir Zeynüddin Tâyebâdî'yi Ahmed-i Nâmekī-i Câmî'nin, Ahmed Fakih'i Veysel Karanî'nin bu yolla irşat ettiği belirtilir.

Üveysîlik konusuna ilk defa Ferîdüddin Attâr'ın 618 (1221) yılında tamamladığı Teẕkiretü'l-evliyâʾda temas edilmiştir. Daha önce yazılan eserlerde bir tasavvuf ekolü veya bir meşrep ve metot olarak Üveysîlik'ten bahsedilmemiştir. Bu konu sonraki yüzyıllarda birçok eserde ele alınmış, Üveysî kabul edilen bazı sûfîler hakkında müstakil kitaplar telif edilmiştir.

Bunların daha ziyade Orta Asya ve Doğu Türkistan'da kaleme alındığı görülmektedir. Bu bölgede Üveysî sûfîlere dair üç eser yazılmıştır. Nâsır b. Kāsım Türkistânî Fergānî tarafından XV. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alındığı tahmin edilen Ḥadâʾiḳu'l-cinân (Heşt Ḥadîḳa) adlı Farsça eser, aynı yüzyılda Mâverâünnehir'de yaşayan Seyyid Ahmed Beşîrî adlı Üveysîmeşrep şeyhin menkıbelerini ihtiva eder. Eserde Seyyid Ahmed'in Hoca Ahmed Yesevî'nin takipçileri olan Yesevî şeyhlerinden ve özellikle Seyyid Atâ'dan Üveysî yolla feyiz ve icâzet aldığı anlatılır. Kitabın Taşkent ve İslâmâbâd'da yazma nüshaları bulunmaktadır. Konuyla ilgili ikinci eser, Muhammed Şerîf adlı bir Üveysî şeyhinin menkıbelerini anlatan Tezkire-i Hoca Muhammed Şerîf Büzürgvâr'dır. Muhammed Şerîf, Ahmed Yesevî ile Satuk Buğra Han'ın ruhaniyetinden istifade eden Üveysî bir şeyh olup 963 (1556) veya 973'te (1566) Yarkend'de vefat etmiştir. Doğu Türkistan'da Türkçe yazılan eserin manzum ve mensur iki versiyonu vardır. Manzum olanını Muhammed Sıddîk Zelîlî 1742-1744 yılları arasında kaleme almıştır. Müellifi bilinmeyen mensur versiyonun Saint Petersburg ve Lund'da yazma nüshaları mevcuttur. Eser Masami Hamada tarafından Kyoto'da yayımlanmıştır. Üçüncü eser, Ahmed b. Sa'deddin el-Özgenî en-Nemengânî'nin muhtemelen XVII. yüzyılda Farsça kaleme aldığı, XVIII. yüzyılda Muhammed Gedâ b. Muhammed İbrâhim tarafından Doğu Türkistan'da Türkçe'ye çevrilen ve Teẕkire-i Buġrâ Hânî (Teẕkire-i Üveysiyye) adıyla bilinen eserdir (İslâmâbâd 1376 hş./ 1998). Kadın ve erkek birçok Üveysî'den söz eden eser Julian Baldick tarafından geniş bir şekilde incelenmiş, Devin DeWeese, Baldick'in çalışmasında tesbit ettiği teknik eksiklikler üzerine bir makale yazmıştır (bk. bibl.). Nakşibendiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk Nakşibendî şeyhlerinden Abdullah-ı İlâhî, Üveysîliğin çok seçkin insanların yolu olduğunu ve herkese nasip kılınmadığını söyler. Ona göre Veysel Karanî'nin ruhaniyetine yönelerek feyiz alan kişilerde uzlet, riyâzet ve gönlü dünya bağlarından kurtarma hali görülür. Hakîm et-Tirmizî ve İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetine yönelen kimselere gaybî sırlar açılır; Harakānî ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye yönelenlerde fenâ, gaybet ve kendinden geçme, Sadreddin Konevî'ye yönelenlerde ise hakikat ilimleriyle samediyyet (ihtiyaçsızlık) hali zuhur eder.

Kaynaklarda Veysel Karanî'den gelen silsilelere de rastlanır. Rivayete göre Veysel Karanî, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den hırka giymiş, kendisi de Ebû Ömer

Mûsâ b. Yezîd er-Râî’ye, o da İbrâhim b. Edhem’e hırka giydirip icâzet vermiştir. Ni‘metullāhiyye tarikatı şeyhi Ma‘sûm Ali Şah ise Veysel Karanî’nin sülûk görmemiş bir meczup olduğunu, başkalarını irşat edip icâzet vermesinin mümkün görülmediğini söyler. Kaynaklarda Üveysî yolla evrâd veya icâzet almaya dair örneklere de rastlanmaktadır. Meselâ Ahmed b. Abdurrahman’ın İmam Gazzâlî’yi mânen gördüğü ve ondan eserlerini okutma hususunda icâzet aldığı, Ebû Bekir b. Sâlim Bâ Alevî’nin de İbn Atâullah el-İskenderî’nin ruhaniyetinden “Hizbü’l-berr” isimli evrâdı aldığı nakledilir. Çiştiyye tarikatında Üveysîliğe büyük önem verilmiş, şeyhten uzakta bulunan sâlikin Üveysî guslü niyetiyle yıkanıp Veysel Karanî’nin ruhuna Fâtiha okuyarak seyrüsülûke başlayabileceği kaydedilmiştir. Ayrıca receb ayında Veysel Karanî namazı adıyla bir tür nâfile namazın kılınması bu tarikatın gelenekleri arasındadır.

Son dönem Osmanlı mutasavvıflarından Osman Şems Efendi ve halifeleri hem Kādirî hem Üveysî olarak tanınmıştır. Üveysî yönü ön plana çıkan bazı tarikatlar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Pakistan’daki Nakşibendî-Üveysî tarikatı ile daha ziyade Avrupa ve Amerika’da faaliyet gösteren İran kökenli Üveysî Şah Maksûdî tarikatı bunlardandır.

Vefat etmiş velîlerin ruhaniyetinden Üveysî metotla feyiz alan sûfîlerden birçoğunun ayrıca yaşayan bir mürşide intisap ettiği görülmektedir. Bazı sûfîlere göre bu daha güvenilir bir yoldur. Zira rüyasında bir velîyi görüp ondan bazı bilgiler alan kişi bunun sadık bir rüya mı yoksa bir aldatmaca mı olduğunu anlamakta zorlanabilir. Bu kişinin yaşayan rehberine danışarak bu bilgilerin dinin kurallarına uyup uymadığını öğrenmesi daha doğru bir davranıştır. Danışacak bir rehberi bulunmayan kişiler ise yanlış fikirlere sapabilir. Bu sebeple bazı sûfîler, “Diri bir kedi ölü bir aslandan daha iyidir” sözüyle yaşayan bir şeyhten eğitim almanın önemini vurgulamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. M. İsti‘lâmî), Tahran 1374 hş., s. 27-29, 103, 106; Hasan Dihlevî, Fevâʾidü’l-fuʾâd (nşr. M. Latîf Melik),

Tahran 1377 hş./1957, s. 28; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 39; Muhammed Pârsâ, Risâle-i Ḳudsiyye (nşr. Ahmed Tâhirî Irâkī), Tahran 1354 hş./1975, s. 12; a.mlf., Faṣlü'l-ḫiṭâb (nşr. Celîl-i Misgernejâd), Tahran 1381 hş., s. 60-61; Salâh b. Mübârek el-Buhârî, Enîsü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Halil İbrahim Sarıoğlu - Tevfîk Sübhânî), Tahran 1371, s. 95-96; Abdullah-ı İlâhî, Zâdü'l-müştâkīn, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 420, vr. 86a-b; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş./1996, s. 16, 303, 499, 597; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1356/1977, I, 126; II, 631; M. Sıddîk Zelîlî, Dîvân (nşr. İmin Tursun), Beijing/Pekin 1985, s. 478-555; Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, Maḳāmât-ı Şâh-ı Naḳşibend, Buhara 1328/1910, s. 15-16; Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî, Bustânü'l-muhibbîn (nşr. B. M. Babacanov - M. T. Kadırova), Türkistan 2006, s. 317; Harîrîzâde, Tibyân, I, 106a-b; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 48-52; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 171-200; Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karanî ve Üveysîlik, İstanbul 1982, s. 91-104; Gulâm Ali Âryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 195; J. Baldick, Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia, London 1993; Devin DeWeese, An "Uvaysī" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia, Bloomington 1993, s. 1-21; a.mlf., "The Tadhkira-i Bughrâkhân and the Uvaysî Sufis of Central Asia: Notes in Review of Imaginary Muslims", CAJ, XL/1 (1996), s. 87-127; Masami Hamada, Hagiographies du Turkestan Oriental, Kyoto 2007, s. 279-302; A. S. Hussaini, "Uways al-Qaranî and the Uwaysî Sûfîs", MW, LVII (1967), s. 103-113; K. Spellman, "A National Sufi Order with Transnational Dimensions: The Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi Sufi Order in London", Journal of Ethnic and Migration Studies, XXX/5, Abingdon 2004, s. 945-960; Julian Baldick, "Uwaysiyya", EI^2 (İng.), X, 957; Necîb Mâyil-i Herevî, "Üveysiyye", DMBİ, X, 458-460.

Necdet Tosun

ÜZEYİR

(عزير)

Kur’an’da adı geçen, peygamber olup olmadığı tartışmalı kişi.

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir yerde Tevbe sûresinde (9/30) bahsi geçen Üzeyir’in (Uzeyr) kimliği tartışmalıdır. Kur’an yorumcularının bir kısmı Bakara sûresinin 259. âyetinde yüzyıl uyuduğu bildirilen kişinin Üzeyir olduğunu nakleder (Ayoub, s. 7). İslâm kaynaklarında açıkça ifade edilmemekle birlikte müslüman âlimlerin çoğunun Üzeyir’i yahudi geleneğindeki Ezrâ ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Yahudi geleneği hakkında geniş bilgiye sahip bulunan İbn Hazm, Üzeyir ve Ezrâ isimlerinin aynı şahsa delâlet ettiğini açıkça söylememekle beraber eserlerindeki anlatımdan onun da bu yöndeki görüşü benimsediği anlaşılmaktadır (el-Faṣl, I, 99; er-Red, s. 77). Bir mühtedi olan Semev’el el-Mağribî, Üzeyir’in Ezrâ ile özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre Üzeyir Elazar (Eliezer) kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir, dolayısıyla Üzeyir ile Ezrâ aynı kişi değildir (İfhâmü’l-Yehûd, s. 63). Çağdaş araştırmacılardan M. Sharon da benzer bir görüşe sahiptir. Sharon’a göre Üzeyir, İbrânîce “ozer” (yardım edici) kelimesinin Arapçalaştırılmış biçimidir (Encyclopaedia of the Qur’ān, IV, 39). Mekkî b. Ebû Tâlib ise “üzeyir” kelimesinin Arapça kökenden geldiğinde bütün nahivcilerin ittifak ettiğini belirtmektedir (İbnü’l-Cevzî, III, 423). Üzeyir’in kimliği ve üzeyir kelimesinin kökeni konusunda daha farklı görüşler ileri sürenler de vardır. Bu kelimeyi Finkel, Mezmurlar’daki (2/7) “aziz” kelimesine, Mejdi Bey eski Mısır tanrılarından Oziris ismine, Paul Casanova “azazel” kelimesine dayandırır (Jeffery, s. 214). Mejdi Bey’in görüşüne Zürkānî de katılır. Ona göre İsrâiloğulları, Mısır’da bulundukları sırada Oziris’le ilgili inancı benimsemişlerdi (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, II, 279). Newby ise Üzeyir’i Enoh’la (Uhnûh/İdrîs) ilişkilendirir (A Concise Encyclopedia of Islam, s. 209; ayrıca bk. İDRÎS).

Üzeyir’in peygamber olup olmadığı konusunda İslâm âlimleri arasında farklı görüşler vardır. İbn Abbas, Üzeyir’in peygamber olup olmadığını bilmediğini söyler (İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 283). İbn Ebû Hâtim ondan

Allah’ın peygamberi diye söz eder (Tefsîr, II, 502). İbn Kesîr, Üzeyir’in peygamberliğine dair görüşün İslâm âlimleri arasında yaygın olduğunu nakleder. Buna göre Üzeyir, Dâvûd ile Süleyman veya Zekeriyyâ ile Yahyâ arasında yaşamıştır. İbn Asâkir’in İbn Abbas’tan rivayet ettiğine göre Üzeyir kader hakkında soru sorduğu için adı peygamberler listesinden silinmiştir (İbn Kesîr, II, 389-391). Bazı İslâm âlimleri Üzeyir’i (Ezrâ) Tevrat’ı tahrif etmekle de suçlamıştır (İbn Hazm, el-Faṣl, I, 197; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 421).

Üzeyir’le ilgili temel problem Kur’an’da bildirildiği üzere (et-Tevbe 9/30) yahudilerin onu Allah’ın oğlu olarak kabul etmeleridir. İslâm âlimlerine göre Üzeyir kaybolan Tevrat’ı yeniden ortaya çıkardığı için yahudiler onu Allah’ın oğlu kabul etmişlerdir. İslâm kaynaklarında bununla ilgili iki rivayet vardır. Bir rivayete göre Üzeyir zamanında İsrâiloğulları Tevrat’ı terketmiş ve doğru yoldan sapmışlardı. Bunun üzerine Allah, Tevrat’ı ve tabutu (tâbût, ahid sandığı) ortadan kaldırır ve hâfızalarındaki Tevrat’la ilgili bilgileri siler. İsrâiloğulları musibetler içinde sefih bir hayat sürmeye başlarlar. Hikmet sahibi sâlih bir kimse olan Üzeyir, Tevrat’ı yeniden göndermesi için Allah’a dua eder. Bir gün gökten bir nur iner ve Üzeyir’in kalbine nüfuz eder; bu nur Tevrat’ın nurudur. Nurun Üzeyir’in kalbine girmesiyle Tevrat onun belleğinde canlanır. Üzeyir bunu halka açıklar ve Tevrat’ın kendilerine yeniden verildiğini müjdeler, ardından Tevrat’ı onlara öğretir. Üzeyir’in ölümünden sonra tabut bulunur ve içinden çıkan Tevrat’la Üzeyir’in öğrettiği Tevrat karşılaştırılır. İkisi arasındaki uygunluğu görünce hayrete düşen İsrâiloğulları, “Üzeyir’e bu bilgi ancak Allah’ın oğlu olduğu için verilmiştir” derler (Ali b. Muhammed el-Hâzin, II, 351). Diğer rivayete göre Bâbil Kralı Buhtunnasr, İsrâiloğulları’nı savaşta yenip mâbedi tahrip etmiş ve Tevrat âlimlerini katletmişti. Üzeyir bu olay sırasında henüz küçük bir çocuktu. İsrâiloğulları sürgünden döndüklerinde aralarında Tevrat’ı bilen kimse kalmamıştı. Allah bir işaret olarak yüzyıl ölü bıraktığı Üzeyir’i yeniden diriltince elindeki tasla bir melek Üzeyir’in yanına gelmiş ve Üzeyir meleğin sunduğu tastaki suyu içince Tevrat bilgisine sahip olmuştur. Daha sonra Allah onu İsrâiloğulları’na

göndermiş, Üzeyir kendini onlara tanıtmıştır. İsrâiloğulları, “Sen Üzeyir isen Tevrat’ı bize yazdır” demiş, Üzeyir de Tevrat’ı onlara yazdırmıştır. İçlerinden biri, “Babam Tevrat’ın gömülü olduğu yeri bana haber vermişti”

deyince Tevrat'ın gömülü olduğu yere gidip Tevrat'ı çıkarmış, Üzeyir'in yazdırdığı Tevrat'la bu Tevrat arasında hiçbir fark görülmemiştir. Bunun üzerine İsrâiloğulları, Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu için Allah'ın onun kalbinden Tevrat'ı yok etmediğini söylemiştir (a.g.e., II, 351-352; İbnü'l-Cevzî, III, 423-424).

İslâm kaynaklarında Üzeyir hakkında nakledilen bu rivayetler yahudi tarihinde önemli bir yere sahip olan Ezrâ'yı akla getirmektedir. Nitekim "pseudographik" metinlerden IV. Ezrâ'da (IV/19-48) bu rivayetlere benzer bir anlatım bulunmaktadır. Yahudi geleneğine göre Ezrâ bir peygamber değildir, fakat Yahudilik'te peygamberden üstün bir konuma sahiptir. Yahudi din bilgini rabbiler onu Hz. Mûsâ ile mukayese etmiş ve onun da Hz. Mûsâ gibi Tevrat'ı almaya lâyık olduğunu ileri sürmüştür. Rabbilere göre Hz. Mûsâ daha önce gelmeseydi Tevrat Ezrâ'ya verilirdi (Sanhedrin, 21b). A. Geiger, Kur'an'da yer alan Üzeyir'le ilgili ifadenin Talmud'daki aşırı saygı ifadesinin yanlış aktarımından kaynaklandığını ileri sürer (Judaism and Islam, s. 154).

Yahudiler arasında Ezrâ'nın Allah'ın oğlu olarak yüceltildiğine ilişkin yahudi kaynaklarında herhangi bir bilgi yoktur. Geleneksel yahudi inancında da bunun bir işareti görülmemektedir. Bu sebeple yahudi bilgini Mûsâ b. Meymûn, Kur'an'daki bilgiyi yahudilere karşı bir iftira şeklinde değerlendirir (Jacobs, I, 181). Sa'lebî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Fahreddin er-Râzî ve Tûsî gibi müfessirler âyetin bütün yahudileri kapsamadığını belirtir (Ayoub, s. 9-14). Tefsirlerde yer alan rivayete göre bunu söyleyenler Medine'deki bir grup yahudidir (İbn Ebû Hâtim, VI, 1781; İbnü'l-Cevzî, III, 424). İbn Hazm ise Yemen civarında yaşadıklarını söylediği Sadûkīler'in Ezrâ'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etme inancını taşıdıklarını belirtir. Ona göre Sadûkīler'i diğer yahudi gruplardan ayıran en önemli inanç budur (el-Faṣl, I, 99). Makdisî ise Ezrâ'yı Allah'ın oğlu diye kabul eden yahudilerin Filistin yahudileri olduğunu, bunu Ezrâ'yı yüceltmek ve onu onurlandırmak için yaptıklarını, diğer yahudilerin bunu kabul etmediklerini söyler (el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 35). Yahudi asıllı İskenderânî ise Hicaz bölgesindeki Karâîler'in bu inanca sahip bulunduklarını nakleder (Lazarus-Yafeh, s. 53).

Ezrâ / Üzeyir'i Allah'ın oğlu diye nitelendiren yahudi gruplarına dair

verilen bilgiler tarihsel açıdan doğrulanabilecek nitelikte değildir. Yemen yahudileriyle Ezrâ arasında bir lânetleşmeden söz edilmekte, bu da İbn Hazm’ın verdiği bilgiyi geçersiz kılmaktadır. Makdisî’nin görüşü de tamamen temelsizdir. Karâîler’in mezhep yapısı da İskenderânî’nin görüşünü doğrulamaktan uzaktır. Bununla birlikte Kur’an’da yer alan (et-Tevbe 9/30) ifadeyi mecazi olarak anlamak da uygun değildir. Zira yahudilerin Üzeyir hakkında söylediklerinin, hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki inançlarına paralel şekilde zikredilmesi böyle anlamayı engellemektedir. Esasen Kur’an’ın indiği dönemdeki Hicaz bölgesi yahudilerinde böyle bir inanç vardı ve Hicaz yahudileri diğer yahudiler gibi bir kurtarıcı mesîh beklentisi içindeydi. Ancak ezoterik inanç yapısına sahip bu bölge yahudilerinin beklediği mesîh farklıydı. Muhtemelen onlar bu mesîhe “Tanrı’nın yardımcısı” anlamında İbrânîce Azaryahu yahut Ozer diyorlar ve onun Tanrı’nın oğlu olduğuna inanıyorlardı. Bu kelimeler Arapça’ya Üzeyir şeklinde aktarılmıştır. Buna göre Tevbe sûresindeki uzeyr kelimesi bir isim değil mesîhe verilen bir unvandır şeklinde düşünülebilir. Üzeyir unvanını taşıyan bu mesîh de Newby’nin işaret ettiği gibi Enoh olmalıdır. Zira Enoh’a atfedilen sıfatlarla hıristiyanların Mesîh diye Îsâ’ya atfettikleri sıfatlar birbirine çok benzemektedir (Adam, s. 103-118).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Es‘ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, II, 502; VI, 1781; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, IV, 35; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 99, 197, 210; a.mlf., er-Red ʿalâ İbni’n-Naġrîle el-Yehûdî (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1380/1960, s. 77; Semev’el el-Mağribî, İfhâmü’l-Yehûd (nşr. ve trc. Moshe Perlmann), New York 1964, s. 63; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, III, 423-424; Ali b. Muhammed el-Hâzin, Lübâbü’t-teʾvîl (nşr. Abdüsselâm M. Ali Şâhin), Beyrut 1415/1995, II, 351-352; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü’l-ḥayârâ (nşr. M. Ahmed el-Hâc), Dımaşk 1416/1996, s. 421; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 283, 389-391; A. Geiger, Judaism and Islam (trc. F. M. Young), Madras 1898, s. 154; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 214; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, II, 279; L.

Jacobs, Jewish Law, New York 1968, I, 181; Mahmoud Ayoub, “ʿUzayr in the Qur’an and Muslim Tradition”, Studies in Islamic and Judaic Traditions (ed. W. M. Brinner - S. D. Ricks), Atlanta 1986, s. 3-18; G. D. Newby, A History of the Jews of Arabia, Columbia 1988, s. 59-60; a.mlf., A Concise Encyclopedia of Islam, Oxford 2004, s. 209; H. Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticsm, Princeton 1992, s. 50-74; a.mlf., “ʿUzayr”, EI^{2} (İng.), X, 960; Baki Adam, “Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”, Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları (haz. Abdurrahman Küçük v.dğr.), Ankara 2004, s. 103-118; Mustafa Öztürk, Kıssaların Dili, Ankara 2010, s. 209-234; P. Casanova, “Idrîs et ʿOuzaïr”, JA, CCV (1924), s. 356-360; Y. Erder, “The Origin of the Name Idris in the Qur’an”, JNES, XLIX/4 (1990), s. 339-350; V. Comerro, “Esdras Est-Il Le Fils De Dieu?”, Arabica, LII/2, Leiden 2005, s. 165-181; M. Sharon, “People of the Book”, Encyclopaedia of the Qurʾān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 39.

Baki Adam

ÜZEYİR BEY

(bk. HACIBEYLİ, Üzeyir).

VAAD

(bk. AHİD).

VAAD

(الوعد)

Söz verme ve verilen söz; kişinin gelecekte kendiliğinden hukukî bir tasarrufta bulunacağını haber vermesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte vaad (va‘d) “gelecekle ilgili olarak birine söz vermek; müjdelemek, tehdit etmek” anlamında masdar-isimdir. Aynı kökten gelen vaîd ise “geleceğe ilişkin tehdit” mânasında kullanılır. Vaad kelimesi ve bu kökten türeyen fiiller ve isimler Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça yer alır; en çok da Allah’ın verdiği sözün muhakkak gerçekleşeceği, O’nun dünyada ve âhirette müminlere olan müjdeleri, inanmayanların âkıbeti, peygamberlerin bu içerikte müjde ve tehditleri bağlamında geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vʿad” md.). Fıkıhta vaad kişinin, tek taraflı irade beyanı ile gelecekte hukukî sonuçları bulunan bir davranışta veya başkası lehine karşılıksız olarak hukukî bir işlemde bulunacağını haber vermesidir. Vaad ahid ve iltizam terimleriyle ilişkilidir. Diğer anlamları yanında ahid “şarta bağlanmış vaad mânasında” kullanılır ve bağlayıcılığı mücerred vaade nisbetle daha kuvvetlidir (bk. AHİD). Vaadin yerine getirilmemesi ihlâf (Âl-i İmrân 3/9), ahdin yerine getirilmemesi kurulmuş bir şeyin bozulmasına işaret eden “nakz” (el-Enfâl 8/56) kelimesiyle ifade edilir. “Yükümlülük altına girme, taahhüt” mânasındaki “iltizam” ise “kişinin kendisini bir borçla bağlı hale getirmesi” demektir. Vaad ile iltizam arasındaki fark irade beyanında bulunan kişinin üstlendiği borcun tahakkuk ettiği zamanla ilişkilidir. İltizam kavramı tahakkuk eden borçlanmayı, vaad ise henüz gerçekleşmemiş borçlanmayı ifade eder. Gelecekte bir akid yapmak üzere karşılıklı vaadleşmeye “muvâade” denilir.

Çeşitleri. Vaad mücerret veya muallak olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Mücerret vaad yerine getirilmesi bir şarta bağlanmamış vaad olup kişinin sadece, “Alacağım, satacağım, gelecekte veya yakın zamanda alırım, satarım” gibi ifadelerle gelecekte bir şey yapma niyetini ortaya koymasıdır. Muallak vaad ise yerine getirilmesi bir şartın gerçekleşmesine bağlanan vaaddir. Vaadin konusu ya da vaadin ta‘lik edildiği şart, kişiye vâcip veya

haram kılınmış bir fiil olabileceği gibi mubah veya mendup bir fiil de olabilir. a) Kişinin haram kılınmış bir fiili vaad etmesi durumunda vaadini yerine getirmesi haram, yerine getirmemesi vâciptir. Vaadin, lehine vaadde bulunulan kişinin haram kılınmış bir fiiline bağlanması, meselâ, “Birini öldürürsen ya da içki içersen sana şunu vereceğim” denmesi durumunda da vaad bağlayıcı sayılmaz. b) Kişi kendi üzerine vâcip kılınan bir şeyi yapmayı vaad ederse vaadi bağlayıcıdır. Vaadin, lehine vaadde bulunulan kişinin vâcip bir fiiline ta‘lik edilmesi durumunda eğer vaad eden, lehine vaadde bulunduğu kişinin üzerine bu fiilin vâcip olduğunu bilmiyorsa vaadi bağlayıcı değildir. Meselâ Mâlikîler’e göre “cuâle”nin şartlarından biri istenen işi ifa edecek kişi açısından cuâlenin konusunun meçhul olmasıdır. Mal sahibi, “Kayıp eşyamı bulursan sana şunu veririm” dediğinde diğer taraf bu sırada eşyanın yerini zaten biliyorsa veya eşyayı bulmuşsa vaadde bulunan mal sahibi vaadiyle ilzam olunmaz ve vaadini ifa etmesine hükmedilemez; ödül vaad edilen işi yapan kişinin bir şey alması da câiz sayılmaz. Çünkü Mâlikîler’e göre cuâlenin şartlarından biri yapılacak işin ilgili üzerine vâcip olmamasıdır. Halbuki kayıp eşyanın yerini bilen kişinin bunu sahibine haber vermesi veya eşyayı zaten bulmuş olan kişinin onu sahibine teslim etmesi vâciptir. Ancak cenazeyi yıkamak gibi kifâî vâcipler bundan istisna edilmiş ve kişinin, “Cenazeyi yıkarsan sana şunu veririm” şeklindeki muallak vaadi bağlayıcı görülmüştür. Bir diğer istisna vaad edenin vaadi ta‘lik ettiği fiilin, lehine vaad edilen kişiye vâcip kılındığını bilmesi durumudur. Meselâ, “Öğle namazını kılarsan sana şunu veririm” demek o kişiyi bu fiili yapmaya özendirme mahiyetinde olup bağlayıcıdır. Müslümanın bir gayri müslime, “Müslüman olursan sana şunu vereceğim” diyerek bir şey vaad etmesi durumunda da vaad eden vaadiyle ilzam olunur ve dava edilmesi halinde vaad eden aleyhine hükmedilir. c) Mendup ve mubah fiiller vaad edildiğinde hukuken bağlayıcılık doğurup doğurmayacağı ve bu vaadin ifasının hükmü tartışmalıdır. Fakat bu tür bir vaadin yerine getirilmesinin müstehap olduğunda ihtilâf yoktur; zira yapılan bir vaadin yerine getirilmesi müminin hasletlerinden ve güzel ahlâktandır.

Vaadi İfa Etmenin Hükmü. Fıkıhta vaadi ifa etmenin hükmü iki yönden ele alınmıştır: Kazâen ve diyâneten. Vaadin kazâen yani yargı yoluyla bağlayıcılığı hakkında ihtilâf edilmiştir. Konuyla ilgili görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Vaad mutlak şekilde bağlayıcıdır. Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, İbn Şübrüme, İshak b. Râhûye, bir rivayete göre Ahmed b.

Hanbel, İbn Teymiyye ve İbnü'ş-Şât bu görüştedir. Vaadin mutlak şekilde bağlayıcı sayılması vaadin yerine getirilmesinin kazâen vâcip olması için herhangi bir ön şart aranmamasını, şarta bağlı ya da herhangi bir şarta bağlanmamış her türlü vaadin bağlayıcılığını yani kazâî borç doğurmasını ifade eder. Bu görüş, "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük nefretle karşılanır" âyeti (es-Saf 61/2-3) ve, "Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, vaad ettiğinde sözünde durmaz, kendisine güvenildiğinde ihanet eder" hadisinin (Buhârî, "Îmân", 24; Müslim, "Îmân", 107, 108) yanı sıra Hz. Peygamber'in vaad edip yerine getirmemekten Allah'a sığındığına dair rivayetlere dayanır (Buhârî, "İstiḳrâż", 10). Vaadi ifayı kazâî borç gören diğer üç grup bu hükmü bazı kayıtlara bağlamıştır. 2. Vaadin bir sebebe dayanması durumunda kendisine vaadde bulunulan kişi vaad sebebiyle bir mükellefiyet altına girerse vaadi ifa kazâen vâciptir. Meselâ ev satın aldığı takdirde kendisine borç vereceğini vaad eden kişiye güvenerek ev

satın alana yapılan vaad gibi. Mâlikî mezhebinde meşhur görüş bu yöndedir. 3. Vaad ancak şarta bağlı olduğunda kazâî borç doğurur. Hanefîler'e göre vaad ihtiyarî işleri vâcip ve bağlayıcı hale getiremeyeceği için kişi kendisine vâcip kılınmayan bir şeyi yapmayı vaad ettiğinde mücerret vaadi bağlayıcı olmaz; ancak şarta ta'lik edilmesi câiz görülen işlemlerde vaad bir şarta bağlanırsa bağlayıcı olur (Mecelle, md. 84; ayrıca bk. ŞART). 4. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi bazı fakihler özür ve mani bulunmadıkça vaadi ifa etmenin vâcip sayıldığı kanaatindedir. 5. Vaadin ifası kazâen vâcip değildir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ve fakihlerin çoğunluğu bu görüştedir. Vaadi ifa etmenin diyâneten, yani kişinin yargı kararı dışında iç sorumluluğuna göre hükmü de tartışmalıdır. Bazı âlimlere göre kazâen olduğu gibi diyâneten de vaadi yerine getirmek vâciptir. Bir kısım âlimler ise mazeret durumunu bundan istisna etmiştir. İfa etme niyetiyle vaadde bulunan kişinin vaadini yerine getirmemesi halinde günahkâr sayılmayacağına dair bir hadisten hareketle (Ebû Dâvûd, "Edeb", 90) Cessâs gibi bazı âlimler, içinde yerine getirmeme niyeti olduğu halde vaadde bulunmayı câiz görmez. Çoğunluğa göre vaadi yerine getirmek mendup, yerine getirmemek ise mekruhtur.

Gelecekte bir akid yapmak üzere vaadleşme ile de akid meydana gelir.

Ancak taraflar, gelecekte akdetmeyi vaadleştikleri akdin hükümlerinin vaadleşme anından itibaren doğmasında anlaşırlarsa bu işlem akid sayılır ve sonuçlarını doğurur. Mâlikîler'e göre ancak teberru gibi tek taraflı akidler vaad edildiğinde bağlayıcı olur. Bey', icâre ve nikâh gibi iki taraflı akidleri gelecekte akdetmek üzere yapılan vaad bağlayıcı sayılmaz. "Bunu senden şu fiyata alacağım" gibi mücerret vaadler pazarlık olarak değerlendirilmiş ve bu ifade ile bey'in gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir (Mecelle, md. 171). Hanefî fakihlerinin bir kısmına göre istisnâ' akdi de bağlayıcı olmayan satım vaadi niteliğindedir (bk. İSTİSNÂ'). Vaadin bağlayıcılığı konusu modern dönemde özellikle murâbaha akdi çerçevesinde tartışmalara yol açmıştır. Tartışmanın odak noktası vaadleşmenin akid açısından ne anlam ifade ettiği ve tarafların vaad ettikleri fiilleri yerine getirme konusunda kazâ yoluyla zorlanıp zorlanamayacağı meselesidir (Cebeci, s. 67-88). İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî'nin Küveyt'te 10-15 Aralık 1988 tarihinde yapılan beşinci dönem toplantısında vaad, günümüz faizsiz bankacılık sisteminde uygulandığı şekliyle murâbaha ile bağlantılı biçimde ele alınmış, vaadin bir mazeret bulunmadığı sürece diyâneten bağlayıcı sayıldığı, bir sebebe bağlı olarak yapılan ve söz verilen tarafın da harcama yaptığı durumlarda vaadin kazâen de bağlayıcı olacağı, taraflardan birine veya her birine muhayyerlik hakkı tanımak şartıyla murâbahada karşılıklı vaadleşmenin câiz olduğu görüşü benimsenmiştir.

Modern hukuktaki eksik borç kavramıyla karşılaştırıldığında fakihlerin bir kısmına göre vaadi ifa borcu bir borç halinde bulunmasına rağmen hukuk düzeni tarafından kazâ yoluyla talep edilmesine imkân tanınacak kadar kuvvetle desteklenmemiştir. Vaadde bulunan kişi vaadini yerine getirdiğinde borç olmayan şeyi ifa etmiş ya da bağışta bulunmuş sayılmakta ve eksik mahiyette olmakla beraber bir borcunu ifa etmiş olmaktadır. Buna bağlı olarak kendisine vaadde bulunulan kişi de ifa edilen vaadi aldığında bir haksız kazanç elde etmiş sayılmamakta ve yapılan edayı meşrû şekilde elde etmektedir. Vaadi kazâen bağlayıcı kabul etmeyen, fakat ifasını diyâneten vâcip gören fakihlere göre vaadi ifa etmenin bir eksik borç teşkil ettiği söylenebilir (Demiray, s. 194-195).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, İstanbul 1986, s. 826; Tâcü'l-ʿarûs, "vʿad" md.; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 442; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 132, 142; VI, 181; VII, 22; VIII, 138; XX, 129; XXI, 29, 111; XXII, 30; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, III, 130; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, IV, 1800; Nevevî, el-Eẕkâr (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Dımaşk 1391/1971, s. 270-271; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 25; İbn Arafe, el-Ḥudûd (Rassâʿ, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe: el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye içinde), Muhammediye 1412/1992, s. 606; Bezzâzî, el-Fetâvâ (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), Diyarbakır 1973, VI, 3; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), V, 61, 290; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 253; X, 244; XI, 174; Hattâb, Taḥrîrü'l-kelâm fî mesâʾili'l-iltizâm (nşr. Abdüsselâm M. eş-Şerîf), Beyrut 1404/1984, s. 153-155, 159, 188, 190, 194, 196-197; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 344; a.mlf., el-Fevâʾidü'z-zeyniyye fî meẕhebi'l-Ḥanefiyye (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Demmâm 1414/1994, s. 102; İbn Allân, el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye ʿale'l-Eẕkâri'n-Nevâviyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), VI, 258; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, IV, 328; VIII, 476; X, 106, 110; a.mlf., el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî tenḳīḥi'l-Fetâva'l-Ḥâmidiyye, Kahire 1310, II, 353; Mecelle, md. 84, 171, 182-184; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 174, 183-184, 261-262; M. Revvâs Kalʿacî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1968; İsmail Cebeci, Modern İslâm İktisadı Literatüründe Murabaha Tartışmaları (doktora tezi, 2010), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67-88; Mustafa Demiray, Hak Zail Olmaz: Roma, Türk ve İslâm Hukuklarında Eksik Borç, İstanbul 2010, tür.yer.; Nezîh Kemâl Hammâd, "el-Vefâʾ bi'l-vaʿd", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, V/2, Cidde 1409/1988, s. 823-837; Abdullah b. Menîʿ, "el-Vefâʾ bi'l-vaʿd", a.e., s. 861-879; "İltizâm ve ilzâm", Mv.Fİ, XXIII, 242-280; "Vaʿd", Mv.F, XLIV, 72-80.

Mustafa Demiray

VAAZ

(الوعظ)

Sözlükte “öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak” anlamındaki va‘z “bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini iyiliğe ısındıracak sözler söylemek, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak” şeklinde tanımlanır (el-Müfredât, “vʿ aẓ” md.; et-Taʿ rîfât, “vʿ aẓ” md.; Lisânü’l-ʿ Arab, “vʿ aẓ” md.; Tâcü’l-ʿ arûs, “vʿ aẓ” md.). Bunun yanında başlangıçtan günümüze kadar gelen uygulamayı dikkate alarak vaaz terimini “dinî konularda cemaati aydınlatarak mânen gelişmesini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet mahallerinde yapılan konuşma” diye tanımlamak mümkündür. Bu şekilde konuşma yapan kimseye vâiz denir. İslâmî kaynaklarda mev‘iza (çoğulu mevâ‘iz), tezkîr, irşad, nasihat, tebşîr ve inzâr gibi kavramlar da çok defa vaaz anlamında kullanılmaktadır. Sözlükte “hikâye, haber” demek olan kıssa kelimesi, eski toplumların başından geçen ibret verici olayları anlatarak vaaz ve nasihat etmeyi ifade eder. Vaazında çokça kıssa kullanana kās (çoğulu kussâs) veya kassâs denir (İbnü’l-Cevzî, s. 159; Süyûtî, Taḥẕîrü’l-ḫavâṣ, s. 269).

Kur’ân-ı Kerîm’de vaaz kelimesi bulunmamakla birlikte birçok âyette mev‘iza, vâizîn, ayrıca va‘z kökünden fiiller geçer. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e insanları dine hikmetle, güzel öğütle ve en güzel usulle davet etmesini emretmektedir (en-Nahl 16/125). Bazı âyetlerde muhtelif emir ve yasaklar zikredilip çeşitli bilgiler verildikten sonra bunlarla Allah’ın insanlara nasihat ettiği belirtilmekte (en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/17), Resûl-i Ekrem’e de çevresindekilere vaaz ve nasihatte bulunması emredilmektedir (en-Nisâ 4/63; Kāf 50/45; ez-Zâriyât 51/55; el-Gāşiye 88/ 21, 22). Bazan âyetler mev‘iza şeklinde adlandırılırken (el-Bakara 2/275; en-Nûr 24/ 34) bazan da bütünüyle Kur’an’ın insanlar için bir mev‘iza olduğu (Âl-i İmrân 3/ 138;

Yûnus 10/57), Allah’ın onu insanlara öğüt için indirdiği (el-Bakara 2/231) ifade edilir. Bu arada Tevrat tabletlerinde (el-vâh) yazılanlarla (el-A‘râf

7/145) İncil'in de aynı niteliği taşıdığı (el-Mâide 5/46) belirtilir. Kur'an'da Allah'ın Hz. Nûh'a nasihati (Hûd 11/46), Hûd'un halkına (eş-Şuarâ 26/ 124-136) ve Lokmân'ın oğluna (Lokmân 31/13) yaptığı nasihatler için de vaaz kavramı kullanılmakta olup bu âyetlerdeki konular ve üslûp vaazlarda takip edilecek metoda ışık tutması bakımından önem taşır. Kur'an'da vaaza yakın anlamda başka kavramlar da geçer. Bunların en sık kullanılanı zikr, zikrâ, tezkîr, tezkire ile aynı kökten türeyen diğer kelimelerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in yalnız hatırlatıcı (müzekkir) olduğu bildirilir (el-Gāşiye 88/21). Kur'an'da vaaz kavramı daha çok buyurucu yahut yasaklayıcı ifadelerle hukukî çerçeveye giren genel prensipler bağlamında yer alırken tezkirin mükâfat ve cezayı, cennet ve cehennemi hatırlatan, insana içini ve dışını arındırmasını öğütleyen ifadelerle hukukî yapıya mânevî ve ahlâkî bir temel hazırlandığı söylenebilir (Pedersen, I, 227; Abdülhay el-Kettânî, III, 7). Dikkat çekici bir husus da zikir ve tezkirle bütün insanlığa hitap edilirken vaazda asıl hedef kitleyi daha çok müslümanların teşkil etmesidir. Kur'an kendini ve diğer ilâhî kitapları zikir diye de adlandırır. Kur'an'da, peygamberlerin tebliğ ve davet hizmetlerini yerine getirirken müjdeleyici ve sevindirici haberler vermeleri "tebşîr", ilâhî emirlere uymayanları kötü bir âkıbetin beklediğini haber verip onları uyarmaları "inzâr" kavramıyla ifade edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bşr", "nẕr" md.leri).

Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde vaaz konusuna dair bablar açılmıştır ("ʿİlim", 28, 32, 40; "Ṣalât", 40; "Cenâʾiz", 83; "ʿÎdeyn", 19; "Daʿavât", 69; "Aḥkâm", 20). İlgili hadislere göre Resûl-i Ekrem çeşitli vesilelerle, bilhassa namazdan sonra cemaatle sohbet eder, vaaz ve nasihatte bulunurdu (Nesâî, "Sehv", 99; Müsned, V, 91, 97, 105). Hutbesi çoğunlukla kısa ve özlü olurdu (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 231). Bir defasında sabah namazından sonra çok etkili bir vaaz vermiş, dinleyenlerin gözleri dolup kalpleri titremişti (Tirmizî, "ʿİlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6). Resûlullah cuma ve bayram hutbelerinde birkaç âyet okur, ardından cemaate vaaz ve nasihatte bulunurdu (Buhârî, "ʿÎdeyn", 6; Müslim, "Cumʿa", 41; Tirmizî, "Ṣalât", 365). Bir bayram günü bayram namazını kıldırıp hutbeyi irat edince kadınlar tarafına yönelmiş, Bilâl'e yaslanarak hayır yapmanın önemi hakkında konuşmuştur (Buhârî, "ʿÎdeyn", 19; Müslim, "ʿÎdeyn", 4; Nesâî, "ʿÎdeyn", 19). Bunların dışında Hz. Peygamber'in kabir başında toplananlara (Buhârî, "Cenâʾiz", 82), anlaşmazlıkları çözmesi için huzuruna gelenlere (Buhârî, "Ahḳâm", 20),

evinde eşlerine (Buhârî, “ʿ İlim”, 40) vaaz ettiği, kadınları eğitmek üzere özel bir gün ayırdığı (Buhârî, “ʿ İlim”, 36), valilere gittikleri yerin insanlarına vaaz ve nasihatte bulunmalarını öğütlediği (İbnü’l-Cevzî, s. 167) bildirilmektedir. Resûl-i Ekrem her işinde olduğu gibi vaazlarında da kolaylığı tercih eder, dinleyenleri bıktırmayacak şekilde kısa konuşur, vaazları belli günlerde yapardı. Her perşembe günü halka vaaz veren Abdullah b. Mesʻûd bunu her gün yapmasını isteyenlere, “Resûlullah bize bıkkınlık gelebileceği endişesiyle özel vaaz zamanı ayırırdı, ben de size bıkkınlık vermemek için uygun vakitleri gözetiyorum” demiştir (Müsned, I, 465; Buhârî, “ʿ İlim”, 11, 12; Müslim, “Münâfiḳūn”, 82-83). Hz. Peygamber vaazlarında insanları ilgilendiren her konuya yer verirdi. Allah’a itaat, iman esasları, âhiret hayatı, toplumsal meseleler, dinî emirler ve yasaklar vaazlarında en çok üzerinde durduğu konulardı (Resûlullah’ın hutbe ve vaazları hakkında bilgi için bk. Kāsım b. Sellâm, s. 87-106). Resûl-i Ekrem vaaz ve hutbelerinde zaman zaman sesini yükseltir, bazan konuya göre yüz ifadesinin değiştiği görülürdü (Buhârî, “ʿ İlim”, 28). Konuşmanın etkisini arttırmak, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla vaazlarında kıssalar da aktarırdı (Cirit, s. 75-83).

Resûlullah’ın vaaz ve nasihatleri bu konuda izlenecek yöntemlere ışık tutması bakımından önem taşımaktadır. Onun vaaz tarzını benimsemenin zorunlu olduğunu belirten İbn Hazm’a göre muhataplarına sert ve karamsar ifadelerle vaaz eden kimse Hz. Peygamber’in metodundan uzaklaşmış demektir. Çünkü vaazda sert üslûp kullanmak beklenenin aksine insanların tepkisine ve kötülükte ısrar etmelerine yol açabilir. Vâizin güler yüzlü ve müjdeleyici olması, yumuşak bir üslûpla konuşması Kur’an’ın (Âl-i İmrân 3/159; Tâhâ 20/44) ve Resûl-i Ekrem’in (meselâ bk. Buhârî, “Edeb”, 35, 38; “ʿ İlim”, 11; Müslim, “Birr”, 74-76) tavsiyesidir, vaazda sonuç alma bakımından bu daha başarılı bir yöntemdir. Vaaz ve nasihatte doğrudan muhatabı suçlamak yerine dolaylı ifadelerle konuşmak gerektiğini de belirten İbn Hazm, Resûlullah’ın bu yöntemi kullandığına dair rivayetleri (Müsned, III, 133, 154; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5) hatırlatır (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 62). Vaazı bir sanat diye nitelendiren Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, bu tür konuşmaların kasas (kıssa), tezkir, vaaz olmak üzere üçe ayrıldığını, kās, müzekkir, vâiz terimlerinin sık sık birbirinin yerine kullanıldığını belirtmektedir (el-Ḳuṣṣâṣ, s. 159, 162). Buna göre vâizliğin tarihî seyrini incelerken anılan terimleri birlikte değerlendirmek gerekir.

Hz. Peygamber'den sonra bir meslek olarak vaaz ve kıssa anlatma faaliyetinin ne zaman başladığı, bu işi ilk defa kimlerin yaptığı hususunda kaynaklarda değişik rivayetler yer almaktadır. Resûlullah'ın vefatını takiben müslümanlar arasında vaaz etmek için resmî izin isteyenlerin ortaya çıktığı görülür. Birçok rivayette ashaptan ilk defa Temîm ed-Dârî'nin Hz. Ömer'den izin alıp kıssa anlattığı belirtilmektedir (Müsned, III, 449; Zehebî, II, 447; İbnü'l-Cevzî, s. 177). Tâbiînden Ubeyd b. Umeyr el-Leysî'nin ilk kıssacı olduğu kaydedilir (İbn Sa'd, V, 463). Hâris b. Muâviye el-Kindî'nin aynı maksatla Hz. Ömer'e başvurduğu (Müsned, I, 18; İbnü'l-Cevzî, s. 202; Süyûtî, Taḥẕîr, s. 233), Basra Mescidi'nde ilk defa Esved b. Serî'nin kıssa anlattığı bilinmektedir (Câhiz, I, 367). Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında halk eğitimcisi yahut vâiz olarak kās ve kāri gibi unvanlarla ortaya çıkan kıssacıların Hulefâ-yi Râşidîn'in son zamanlarından itibaren halka dini telkin etmek yerine siyasî maksatlarla mesleklerini muhtelif cereyanların neşir ve telkin vasıtası haline getirdikleri görülmektedir (Hasenî, s. 158). Öte yandan zühd ve tasavvuf hareketleri, zındıklık, edebiyat ve eğlence düşkünlüğü gibi gelişmelerin etkisiyle çeşitli gruplara mensup vâiz ve kıssacıların ortaya çıktığı bilinmektedir (ayrıca bk. KISSAHAN; KUSSÂS).

II. (VIII.) yüzyılda ashap ve tâbiînin vefatı, İslâm coğrafyasının genişlemesi, Ehl-i kitap'la temaslar, tercüme faaliyetleri ve sosyal hayattaki olumsuz gelişmeler üzerine ortaya çıkan zühd hareketinin yaygınlaşması, buna bağlı şekilde zühd ve rekāikle ilgili haberlerin toplumda revaç bulması gibi sebeplerle vâiz ve kıssacılar arasında başta İsrâiliyat olmak üzere zayıf ve asılsız haberlere yaygın biçimde yer verilmiştir. İlk dönemlerde kās teriminin halka dinî konularda öğüt veren kimseler için kullanıldığı, bunların büyük çoğunluğunu âlim şahsiyetlerin, güvenilir râvilerin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak III. (IX.) yüzyılın sonlarında kıssacılık büyük ölçüde çıkar amaçlı şarlatanlığa dönüşmüş, IV. (X.) yüzyıldan itibaren kās yerine vâiz ve

müzekkir terimleri yaygınlık kazanmıştır. Nitekim bu dönemde yaşayan Ebü'l-Leys es-Semerkandî "dinî konularda öğüt veren kimse" anlamında müzekkir terimini kullanmakta, bu vazifeyi yerine getiren kimselerde bulunması gereken özelliklerden söz etmektedir (Bustânü'l-ʿârifîn, s. 310-

312). Bilhassa müzekkirin IV. (X.) yüzyıldan itibaren sadece sûfî vâizleri ifade ettiğini ileri sürenler de vardır (Mez, II, 112).

Vaaz ve tezkirin zamanla kaynaklarda ilmî bir disiplin halinde ele alındığı görülmektedir. “İlmü’l-mevâ‘iz” (Taşköprizâde, II, 551), “ilmü’l-mev‘iza” (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1909), “ilmü’l-izat ve’z-zikr” (Zehebî, XVII, 481), “ilmü’z-zikr ve’t-tezkîr” (Gazzâlî, I, 53), “ilmü’t-tezkîr” (Süyûtî, el-İtḳān, IV, 32), “ilmü’l-va‘z” (Sıddîk Hasan Han, II, 570) gibi adlarla anılan vaaz konusu Kur’an ve hadis ilimleri arasında incelenir. V. (XI.) yüzyılın önde gelen vâizlerinden Yahyâ b. Ammâr, beş kısma ayırdığı dinî ilimlerden birini de “dinin azığı” diye nitelediği ilmü’l-izat ve’z-zikrin teşkil ettiğini belirtir (Zehebî, XVII, 481). Gazzâlî ise bazı lafızların zamanla ilk dönemlerde kullanıldığı mânanın dışında olumsuz bir muhteva kazandığını, aslında önemli bir ilim sayılan zikir ve tezkirin de sonraki dönemlerde kıssacılığa dönüştüğünü ifade etmektedir (İḥyâ˒, I, 53). Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Kur’an ilimlerini tevhid, tezkir ve ahkâm şeklinde üç grupta ele almaktadır (Abdülhay el-Kettânî, III, 7). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Kur’an’ın ihtiva ettiği ilimleri ahkâm, cedel ve tezkir diye üç kısımda toplamıştır (el-Fevzü’l-kebîr, s. 19). Ömer Nasuhi Bilmen, Kur’an ilimleri arasında zikrettiği hitabet ve mev‘izanın belli usul ve kaidelere dayanan bir ilim olduğunu belirtir (Büyük Tefsir Tarihi, I, 53). Kâtib Çelebi bu ilmin usul ve fürûuna dair çeşitli eserler telif edildiğini kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1909).

Bir vâizde aranan özelliklerin başında kaynaklara hâkimiyet yanında insan ve toplum psikolojisini iyi bilmesi; cemaatin bilgi ve kültür yapısını, toplumun dinî, ahlâkî ve içtimaî ihtiyaçlarını dikkate alarak bilgilendirici, yol gösterici ve eğitici konuşma yapması gelmektedir. Bu arada vaazdan beklenen etkinin elde edilebilmesi için vâizin ses tonunu iyi ayarlaması, beden dilini fazla kullanmaması, dinin özüyle ve tevhid akîdesiyle bağdaşmayan gerçek dışı kıssa ve menkıbelere yer vermemesi de önemlidir. Ayrıca vâiz riyaya yol açan yapmacık üslûptan şiddetle sakınmalı; dinin emir ve yasaklarını, İslâm’ın temel esaslarını, hak ve adalet anlayışını, dinin topluma sunduğu barış, kardeşlik, feragat, fedakârlık ve hoşgörüye dayanan ahlâkî erdemleri tatlı bir üslûpla anlatmalı; uyarılarda bulunurken korkutucu ve ürkütücü değil daima özendirici, ümit verici bir yol izlemelidir. Vaazda bu konuda yazılmış kitapların seçimi de ayrı bir önem taşımaktadır. Zira VI.

(XII.) yüzyıldan, tasavvuf kültürünün İslâm toplumunda yaygınlık kazanmasından itibaren telif edilen mev‘iza türü eserlerin tergīb ve terhîb yöntemini fazla abartarak İslâm'ın ve hayatın gerçekleriyle bağdaşmayan menkıbelere çokça yer verdikleri görülmektedir. Bu eserlerde yer alan bazı örneklemeler, Ortaçağ tarım toplumunun bilgisini ve psikolojik yapısını yansıttığından onların günümüz toplumuna aynen nakledilmesi birçok açıdan sakıncalıdır. Vâiz ve hatiplerin bu önemli hususlara dikkat etmeleri gerekmektedir.

Literatür. Vâiz ve kıssacıların hadis ilmiyle münasebetlerini ilk dönemlerden itibaren tenkitçi bir yaklaşımla ele alan teorik nitelikteki eserlerin yanında halka, idarecilere ve aydınlara yönelik öğütlerden oluşan kitaplar da telif edilmiştir. Vâizliğin tarihî seyrine ışık tutan birinci gruptaki eserlere şu örnekler verilebilir: İbn Ebû Âsım, el-Müẕekkir ve't-teẕkîr ve'ẕ-ẕikr (nşr. Amr b. Abdülmün‘im, Tanta 1412/ 1992; nşr. Ebû Yâsir Hâlid b. Kāsım er-Redâdî, Riyad 1413/1993); Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (bk. bibl.); Ebü'l-Fütûh Es‘ad b. Mahmûd b. Halef el-İclî, Âfâtü'l-vuʿʿâẓ (Zehebî, XXI, 403; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 131); Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî, Târîḫu'l-vuʿʿâẓ (Zehebî, XXIII, 7); Süyûtî, Taḥẕîrü'l-eyḳāẓ min ekâẕîbi'l-vuʿʿâẓ ve Taḥẕîrü'l-ḫavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ. Ayrıca kıssacıları tanıtmak ve onların zararlarından sakındırmak amacıyla yazılan eserleri de vaaz literatüründen saymak gerekir. Vaaz ve nasihat maksadıyla telif edilen ikinci türden eserler genelde edep, ahlâk, tergīb-terhîb, zühd ve rekāik kitaplarıyla benzerlik gösterir. Emevîler döneminde mev‘iza literatüründen söz edilirken Müstevrid el-Hâricî'nin Âdâb adlı eserinde (Müberred, III, 1163) Hattâb b. Muallâ el-Mahzûmî'nin oğlu için yazdığı öğütlere (İbn Hibbân, s. 198-204) yer verdiğini belirtmek gerekir (Brockelmann, GAL [Ar.], I, 258). İmam Mâlik'in Hârûnürreşîd'e ithafen el-Âdâb ve'l-mevʿiẓa adlı bir risâle kaleme aldığı söylenir (Sandıkçı, s. 55); ancak Zehebî eserin uydurma olduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 89). Kâtib Çelebi, mev‘iza ilmiyle ilgili kitaplardan bahsederken Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ini bu alanın başta gelen eserleri arasında zikreder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1909). İḥyâʾnın kaynaklarından olan Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riʿâye'siyle Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u da bu kapsamda değerlendirilmelidir. İlk dönemlerdeki “hutbe” veya “hutab” başlıklı eserlerle bazı kıssacı vâizlere nisbet edilen, âlemin yaratılışıyla ilgili bilgileri ve peygamber kıssalarını içeren el-Mübtedeʾ veya Ḳaṣaṣü'l-

enbiyâʾ adlı eserleri de vaaz kitapları kapsamında değerlendirmek mümkündür. Meselâ Sa‘lebî’nin Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾsı (ʿArâʾisü’l-mecâlis) incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir (DİA, III, 265-266).

Asıl vaaz ve nasihat içerikli eserler Emevîler döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlar arasında Vehb b. Münebbih’e ait Kitâbü’l-Mübtedeʾ, Ḥikmetü Vehb, Ḥikmetü Loḳmân ve Mevʿiẓa adlı eserler (İbn Hayr, I, 377, 378, 380; Brockelmann, GAL [Ar.], I, 252) dikkat çekmektedir. Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen hutbeler (Sezgin, I, 593) ve Abdülmün‘im b. İdrîs el-Yemânî’ye atfedilen Kitâbü’l-Mübtedeʾ

adlı eser de (İbnü’n-Nedîm, s. 38) bu kapsamda zikredilebilir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın el-Ḫuṭab ve’l-mevâʿiẓ (Kahire 1406/1986), Gulâmu Halîl’in Kitâbü’l-Mevâʿiẓ (İbnü’n-Nedîm, s. 263), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin Kitâbü Mevâʿiẓi’l-ʿârifîn (a.g.e., a.y.) adlı eserleri III. (IX.) yüzyılda telif edilen mev‘iza kitaplarındandır. Bu tür eserler IV. (X.) yüzyılda sistematik bir görünüm kazanarak daha da yaygınlaşmıştır. Bunlar arasında Mekhûl b. Fazl en-Nesefî’nin el-Lüʾlüʾiyyât fi’l-mevâʿiẓ (Zehebî, XV, 33), Ebû Saîd İbnü’l-Hanbelî’nin Risâle fi’l-mevâʿiẓ ve’l-fevâʾid (Brockelmann, GAL, I, 358), İshak b. İbrâhim et-Tücîbî’nin Kitâbü’n-Neṣâʾiḥ adlı divanı (Zehebî, XVI, 79-80, 107-108), Ebû Bekir el-Âcurrî’nin Kitâbü’n-Naṣîḥati’l-kebîr (İbnü’n-Nedîm, s. 302; İbn Hayr, I, 367), Ebü’l-Feth el-Ezdî’nin Kitâb fîhi mevâʿiẓ ve ḥikem (Kettânî, s. 59), dönemin meşhur hatiplerinden İbn Nübâte el-Hatîb’in öğütlerinin toplandığı Dîvânü’l-ḫuṭab (DİA, XX, 232-233), Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Tenbîhü’l-ġāfilîn (Beyrut 1409/1988) ve Bustânü’l-ʿârifîn (bk. bibl.), vâizlik yaptığı kaydedilen ve İbn Cenk diye tanınan Ebû Saîd Halîl b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî’nin Kitâbü’d-Daʿavât ve’l-âdâb ve’l-mevâʿiẓ (Îżâḥu’l-meknûn, II, 295), İbn Ebû Zemenîn’in el-Mevâʿiẓu (en-Neṣâʾiḥu)’l-manẓûme (Ziriklî, VII, 101) adlı eserleri sayılabilir. Sonraki dönemlerde de çeşitli mezhep ve fikirlere mensup kimseler tarafından farklı dillerde mev‘iza türü eserler telif edilmiştir (Yeşil, s. 85-141). Özellikle VI. (XII.) yüzyılın meşhur vâizlerinden Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî bu konuda çok sayıda eser kaleme almıştır (DİA, XX, 548-549; Kâmil Muhammed Uveyde, ʿAbdurraḥmân el-Cevzî şeyḫu’z-zühhâd ve imâmü’l-vuʿʿâẓ adıyla bir çalışma yapmıştır [Beyrut 1993]). Vaaz ve nasihate dair eserlerin çoğunlukla zâhid ve mutasavvıflar, kısmen de diğer âlimler tarafından

yazıldığı görülmektedir (bu tür eserlerdeki hadisler hakkında bazı tesbit ve değerlendirmeler için bk. Yeşil, s. 143-170). Osmanlılar'ın son dönemleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında çokça kullanılan mev'iza kitapları arasında Oflu Muhammed Emin Efendi'nin Necâtü'l-mü'minîn (İstanbul 1308), Hopalı Osman Efendi'nin Dürretü'n-nâsıhîn (İstanbul 1313), Alay Müftüsü Muhammed Şâkir'in İrşâdü'l-gāfilîn (İstanbul 1326) adlı eserleri hayli yaygınlık kazanmıştır. Bunların dışında özellikle devlet ve siyaset adamlarına öğütler içeren eserler de kaleme alınmıştır (bk. SİYÂSETNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "bşr", "ẕkr", "nẕr", "vʿaẓ" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẕkr", "vʿaẓ" md.leri; Müsned, I, 18, 465; III, 134, 154, 449; V, 91, 97, 105; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-H̱uṭab ve'l-mevâʿiẓ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1406/1986, s. 87-160; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut 1398/1978, V, 463; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 367; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1163; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 198-204; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Bustânü'l-ʿârifîn, Beyrut 1409/ 1988, s. 310-312; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1377, s. 38, 50, 263, 302; İbn Hazm, el-Aẖlâḳ ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 62; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1412/1992, I, 53; İbn Hayr, Fehrese (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 362, 367, 373, 377, 378, 380; İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1409/1988, s. 159, 162, 167, 177, 202; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 477; VIII, 89; XV, 33; XVI, 79-80, 107-108; XVII, 481; XXI, 403; XXIII, 7; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), IV, 32; a.mlf., Taḥẕîrü'l-ẖavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. M. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1404/1984, s. 233, 269; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, Beyrut 1405/ 1985, II, 551; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62, 131; II, 1909; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr (trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 19; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut 1978, II, 570; Brockelmann, GAL, I, 358; Suppl., I, 248; a.mlf., GAL (Ar.), I,

252, 258; Îżâḥu’l-meknûn, II, 295; J. Pedersen, “The Islamic Preacher: Wāʻiẓ, Mudhakkir, Qāṣṣ”, Ignace Goldziher Memorial Volume (ed. S. Löwinger - J. Somogyi), Budapest 1948, I, 226-251; Sezgin, GAS, I, 593; Adam Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, Beyrut 1387/1967, II, 112; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1389/1969, VII, 101; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 152; Hâşim Maʻrûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi’l-âs̱âr ve’l-aḫbâr, Beyrut 1973, s. 158; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973, I, 53; M. Lutfî es-Sabbâğ, Târîḫu’l-ḳuṣṣâṣ ve es̱eruhüm fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve reʾyü’l-ʿulemâʾ fîhim, Beyrut 1405/1985; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 7; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 59; S. Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs, Ankara 1991, s. 55; Mahmut Yeşil, Vaʻz Edebiyatında Hadisler, Ankara 2001; Hasan Cirit, Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları: Vaaz ve Kıssacılık, İstanbul 2002, s. 75-180; Mehmet Faruk Bayraktar, Türkiye’de Vaizlik: Tarihçesi ve Problemleri, İstanbul 2009; Mücteba Uğur, “Vaʻz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 291-326; Ch. Pellat, “Ḳāṣṣ”, EI² (İng.), IV, 733-735; Günay Tümer, “Arâisü’l-mecâlis”, DİA, III, 265-266; Mustafa Çağrıcı, “Daʻvet”, a.e., IX, 16-19; Hulûsi Kılıç, “İbn Nübâte el-Hatîb”, a.e., XX, 232-233; İbrahim Hatiboğlu, “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”, a.e., XX, 548-550; Casim Avcı, “Nasîhatü’l-mülûk”, a.e., XXXII, 411.

Hasan Cirit

Diğer Dinlerde.

Bir dinin kendi müntesiplerine dinî kuralları ve doktrinleri öğretmeyi ifade eden vaaz kavramı büyük oranda tek tanrılı ve misyoner eğilimli dinlerde mevcuttur. Mensuplarına inançlarla ilgili öğretici ve eğitici bilgilerin çoğu defa ritüeller içerisinde verildiği çok tanrılı dinlerde böyle bir anlayışın ortaya çıkmasına gerek kalmamıştır. Ayrıca çok tanrılı inançlarda dini yayma gibi bir amaç ve faaliyetin bulunmaması da vaaz kültürünün oluşmasını engellemiş görünmektedir. Vaaz, inananlar topluluğunun varlığını tehdit eden bir meydan okumaya karşı cemaatin aldığı bir önlem mekanizması olarak sosyal ve siyasal bir kurum niteliğine de sahiptir. Bu bağlamda vaaz Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm gibi inanç sistemlerinde önemli bir anlayış biçiminde varlığını sürdürmektedir.

Yahudilik’te vaaz sadece dinî tâlim anlamıyla sınırlı kalmamıştır. Cemaati birbirine bağlamadaki katkı çerçevesinde düşünüldüğünde diyasporadaki kimlik çözülmesine karşı vaazın yahudi kimliğini nasıl güçlendirebileceğini görmek zor değildir. İbrânîce’de vaaz karşılığında kullanılan deraş kelimesi “dini öğretmek, tâlim etmek” anlamına gelir. Muhtemelen birinci diyasporadan (m.ö. 586) itibaren karşılaşılan yeni durum, dinî kuralların öğretimi

sürecinde vaaz kavramının yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Gelenek açısından ilk vâiz kabul edilen Ezrâ bu süreçteki gelişimin prototipi olsa gerektir. Milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren diyasporadaki yahudi kolonilerinin Grek kültürünün etkisine girmesi vaaz kavramının birleştirici ve kimlik koruyucu bir unsur halinde önemini arttırmıştır. Sinagogların yaygınlaşması da vaazları ibadetin ayrılmaz parçası haline getirmiştir. Aynı dönemde İskenderiye merkezli Grek retoriğinin yahudi vaaz diline girmesi zengin bir yahudi vaaz literatürünün oluşmasını sağlamıştır. Erken dönem yahudi vaazlarının niteliğine dair temel bilgilerin bir kısmı Ahd-i Cedîd’deki bazı ifadelere dayanmaktadır. İkinci mâbed döneminden itibaren vaazların Şabat kutlamalarının en temel parçası olduğu bilinmektedir. Luka’da (4/16-21) Îsâ’nın Nâsıra Sinagogu’nda verdiği vaaz muhtemelen bu geleneğin uzantılarından biridir. Pavlus’un vaazları da (Resullerin İşleri, 13/15-41) şüphesiz aynı ortak geleneği yansıtır. Ayrıca Josephus’un ve Philo’nun yazıları ile IV. Makabiler, Süleyman’ın Hikmeti ve Ya‘kūb’un Mektubu gibi dinî metinler de erken dönem yahudi vaazına dair bilgiler vermektedir. Bilhassa Philo’nun yazılarında sinagoglardaki yahudi vaazlarının mahiyeti konusunda zengin materyal bulunmaktadır.

XII. yüzyıldan itibaren sıkça temasa geçilen müslümanlar karşısında yahudi inancının korunabilmesi için vaazlar büyük oranda Tevrat’tan alınan âyetler ve Midraş’tan iktibas edilen kıssalarla âdeta kelâmî bir çerçevede sunulur hale gelmiştir. Yahudi vaaz literatürü en zengin dönemini bu süreçte yaşamıştır. Abraham ben Hiyya’nın Hegyon ha Nefeş’i, Bahye ben A’şer’in Kad ha Kemah’ı vaaz literatürünün klasikleri arasındadır. XV-XVIII. yüzyıllar arasında İspanya’dan başlayıp İtalya, Fransa ve Almanya’ya kadar uzanan geniş bir kuşak içerisinde Sefarad vaaz geleneği yaygınlaşır. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Alman yahudileri arasından başlayarak

vaazların yerel dilde verilmesi ve Protestan Hıristiyanlığı'ndan etkilenip vaazların sinagoglarda ibadetle eş değerde önem kazanması bu konuda zengin bir geleneğin oluşmasına katkı sağlamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren gerek konuları gerekse mistik bir ruh çerçevesinde sunulması dolayısıyla güçlü bir vaaz kültürünün Doğu Avrupa Yahudiliği tarafından temsil edildiği görülmektedir. Doğu Avrupa vaazlarının bu heyecanlı karakterinde Osmanlı Sabatayistleri ile yakın teması bulunan bu coğrafyanın yerli Sabatayist vâizlerinin büyük katkısı vardır. Çoğunlukla gezici olan Sabataycı vâizlerin en klasiklerinden biri Moravyalı Yehuda Leib ben Yaakov'dur. Bu gelenek daha sonra Hasidik vâizler tarafından devam ettirilmiştir. Günümüzde daha çok Şabat ritüelinde ve bayram günlerinde sinagoglarda icra edilen vaaz büyük oranda Tevrat âyetlerinin gelenek doğrultusunda yorumlanmasından ibarettir. Geleneksel bir sinagog vaazı konunun esaslarının ele alındığı "petiha" ile kutsal kitap referanslı göndermeler yapılan asıl bölüm "deruş"tan meydana gelir. Vaaz etme görevi haham veya rabbilerle sınırlıdır.

Hıristiyan literatüründe vaaz için kullanılan iki ifade sermon ve homilydir. Sermon Latince "sermo"dan (konuşma) gelir ve ekseriyetle doğrudan kutsal kitap âyetlerini referans almadan dinî konular, ahlâkî meseleler ve gündelik hayatla ilgili vaazları ifade eder. Grekçe "homilia"dan (görüşme) gelen homily ise referanslarını yine kutsal kitaptan alan, bazan onun tefsiri türünden açıklamaları da içeren vaaz çeşitlerini ifade eder. Bugün her iki kelime birbiri yerine kullanılmaktadır. Hıristiyan vaaz literatürünün prototipi Ahd-i Cedîd'de yer alan Îsâ'nın dağdaki vaazı (Matta, 5/7), Petrus'un vaazı (Resullerin İşleri, 2/14-40), Pavlus'un çeşitli vaazları (Resullerin İşleri, 20/7) ve Stephan'ın konuşmasıdır (Resullerin İşleri, 7/1-53). II. yüzyıldan başlayarak VI. yüzyıla kadar süren patristik literatürde (Origen, Tertullian, Melito of Sardis, Jerome, Chrysostom, Nazianlı Gregory, Augustine, Ambrosa, Papa Gregory the Great ve Hillary) dönemlerinin vaaz türlerine ve konularına yönelik oldukça zengin materyal vardır. 325 tarihli İznik Konsili'nden sonra vaazlar liturjinin temel unsurlarından birini teşkil etmiştir. VIII. yüzyılda Avrupa'da merkezî bir Frank devleti kurmak isteyen Şarlman, kendi siyasal ideolojisinin yayılma aracı olarak kiliselerde verilen vaazları yeniden düzenlemiş, vaaz pazar liturjisinin zorunlu unsuru haline getirilmiştir.

Hıristiyan literatüründe en köklü vaaz külliyatı XII. yüzyıldan itibaren Haçlı seferlerinin teşkil ettiği sosyopsikolojik ortamda meydana getirilmiştir. Patristik vaaz literatürüne egemen olan eski Roma-Yunan retoriği bu dönemde Hugh J. St. Victor gibi vâizlerin katkılarıyla "sapientia" (hikmet) ağırlıklı mistik bir ruhla hazırlanmaya başlanmıştır. Bernard Clairvaux ve Alain de Lille bu üslûbun teşekkülüne katkıda bulunan diğer önemli kilise adamlarıdır. Aynı dönemde Nogentli Abbot Guibert vaaz konularına dinî meselelerden çok gündelik hayatla ilgili ahlâkî konuları sokarak vaazların halkın seviyesine inmesine katkı sağlamıştır. Ortaçağ vaaz kültüründe ortaya çıkan yeniliklerden biri de gezici vâizliktir. Latin dünyasında vaaz kavramı pek çok açıdan değişirken İslâm coğrafyasının egemenliğine girmeye başlayan Doğu Hıristiyanlığı'nda vaazlar didaktik ve retoriksel üslûbu korumuş, sadece kilise liturjisinin bir parçası halinde kalmıştır.

XVI. yüzyılda Reform hareketinin güçlenmesiyle birlikte Protestan kiliselerinde vaazlar ayrı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Gerek yerel dillerde kutsal kitabı öğretme çabası gerekse ibadetlerin önemini kaybederek zamanla vaazların âyinin temeli haline gelmesi Protestanlar'ın vaaza yaptığı vurguyu arttırmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda "Büyük Uyanış" diye adlandırılan Protestan revizyonizmi döneminde vaazlar biçim ve içerik yönünden büyük oranda değişmiştir. Gündelik hayatın içinden alınan örneklerle insanın Tanrı karşısında mutlak eşitliğini vurgulamaya çalışan ateşli vaazlar, XIX. yüzyıl Amerikan pozitivist ve katı hiyerarşik toplum anlayışına ciddi bir darbe indirmiştir. Amerika'nın kendi demokrasi dinamiklerinde bu vaaz türünün önemli katkısı vardır. Bu bağlamda Amerikalı vâiz Jonathan Edwards'ı zikretmek gerekir. Luther'le birlikte başlayan, vaazın kurtuluşta tanrının izzetine erişmekten sonra gelen en önemli araç olduğu tezi, Protestan vaaz anlayışının vazgeçilmez unsuru şeklinde günümüze kadar devam etmiştir. Aynı gelenek halen Evanjelik kiliselerde varlığını sürdürmektedir. Bugün kabul edildiği şekliyle pek çok Hıristiyan mezhebine göre vaaz kilise âyinlerinde ve birtakım seküler ritüellerde (evlilik, ölüm gibi) liturjinin temel parçasıdır. Katolik, Ortodoks gibi ana hıristiyan gruplarında vaaz verme görevi piskopos, papaz gibi ruhban sınıfına mensup kişilerle sınırlıdır. Protestanlar'da ise din adamı olmayanlar da vaaz verebilmektedir. Hıristiyan literatüründe vaazların konuları, şekli, okunuş üslûbu gibi meselelerle uğraşan teolojik çalışma

alanına “homiletic” adı verilmektedir.

Budist literatüründe vaaz kavramı “anupublikatha” ile (“öğretim metodu”) ifade edilmektedir. Budist öğretiyi (dharma) aktarma ve yayma amacıyla çoğunlukla üstatlar (arhat) tarafından verilen vaazların toplandığı en eski klasik eserler milâttan önce II. yüzyıl civarında Budist müfessiri Maha Kaccana tarafından yazılan Nettippakarana ve Petakapedesa adlı kitaplardır. Budist literatüründe en meşhur vaaz Buda’nın ilk vaazıdır.

BİBLİYOGRAFYA

R. H. Fuller, “Sermon”, A Dictionary of Liturgy and Worship (ed. J. G. Davies), London 1972, s. 344, 345; A. Z. Idelsohn, Jewish Liturgy and its Development, New York 1995, s. 16-17; R. Marsden, The Cambridge Old English Reader, London 2004, s. 165-166; W. A. Brown, “Theology and the Preaching of the Gospel”, The Biblical World, XLIII/6, Chicago 1914, s. 382-395; L. O. Bristol, “Primitive Christian Preaching and the Epistle to Hebrews”, Journal of Biblical Literature, LXVIII/2, New York 1949, s. 89-97; L. Buell, “The Unitarian Movement and the Art of Preaching in 19th Century America”, American Quarterly, XXIV/2, New York 1972, s. 166-190; J. F. Mclue, “Luther and the Problem of Popular Preaching”, The Sixteenth Century Journal, XVI/1, New York 1985, s. 33-43; D. G. Buttrick, “Preaching”, Encyclopedia of Christianity, New York 2005, s. 973-977.

Kürşat Demirci

VÂCİBÜ'l-VÜCÛD

(bk. VÜCÛD).

VÂCİD

(الواجد)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bulmak, bilmek; müstağni olmak” anlamlarındaki vecd (vücûd) kökünden türeyen vâcid “dilediğini dilediği zaman bulan bir müstağni” mânasına gelir. Râgıb el-İsfahânî’nin de belirttiği üzere insanlara nisbet edilen “bilerek, deneyerek bulmak, vâkıf olmak” fiili iç ve dış duyularla gerçekleşir. Bunun yanında Allah’ın ve nübüvvetin tanınması (mârifet) örneğinde görüldüğü gibi akıl yoluyla da idrak vardır. Cenâb-ı Hakk’a nisbet edilen her şeyi kendi hakikati ve mahiyeti üzere bilmek/bulmak (vecd/ vücûd) “vasıtasız ilim” anlamına gelir, çünkü Allah organlardan ve vasıtalardan münezzehtir (el-Müfredât, “vcd” md.).

Vâcid kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte sekiz âyette fiil kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir. Bunlardan üçü Resûlullah’ın hayatının ilk dönemlerine ait beyanlardır (ed-Duhâ 93/6-8; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vcd” md.). Vâcid isminin “bulmak, sahip olmak, bilmek” şeklindeki içeriğine uygun birçok âyet vardır. Sebe’ sûresinde (34/2) gaybı bilen rabbe yemin edilerek göklerde ve yerde zerre kadar, ondan daha küçük veya daha büyük hiçbir şeyin Allah’tan gizli kalmayacağı ifade edilmiş, aynı muhteva Yûnus sûresinde de (10/61) yer almıştır. Vâcid ismi Tirmizî ve İbn Mâce’nin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde bulunmaktadır (“Daʿavât”, 82; “Duʿâʾ”, 10). Bir kutsî hadiste nakledildiğine göre Allah Teâlâ hidayet, mağfiret ve cömertliğinin sınırsızlığını belirttikten sonra kendisinin cevâd (cömert), mâcid (şanlı, şerefli) ve vâcid olduğunu söylemiştir (Müsned, V, 154, 177; a.e. [Arnaût], XXXV, 294-296, 428-429).

Âlimler vâcid isminin “her şeyi bilen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, emrini ve isteğini daima gerçekleştiren” şeklindeki mânasına vurgu yapmışlardır. Abdülkāhir el-Bağdâdî vâcidin sözlük anlamlarını beş grup halinde açıklamıştır. Birincisi “her şeyden müstağni, her şey kendisine muhtaç”

anlamındaki ganî olup bu kelime de es-mâ-i hüsnâdandır. İkincisi alîm gibi “nesne ve olayları mahiyetleriyle bilen” şeklindedir. Üçüncüsü “kaybettiği şeyi bulan” demektir. Fakat âciz ve eksiklik ifade eden bu muhtevanın zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesi mümkün görülmediğinden buna “kaçma ve kaybolma konumunda bulunan her şeyi bilgisi ve mülkiyeti dairesinde tutan” diye mâna verilmiştir. Dördüncüsü “gazap eden” anlamı olup Allah’a izâfe edilmesi durumunda “düşmanlarına gazap eden, zalimleri dünyada ve âhirette cezalandıran” (müntakım) mânasına gelir. Beşincisi “seven” (vecd) demektir, bu da Allah’ın kulunu sevmesini belirtir (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 213a-b). Vâcid isminden kulun nasibi bu ismin tecellisi çerçevesinde Cenâb-ı Hakk’ın kendisine verdiği ilim, servet ve beceriden Allah’ın yarattıklarını faydalandırmak, daima O’nun kerem, lutuf ve bağışlamasına sığınmaktır. Vâcid ismi kendine özgü içeriğiyle ilişkili bulunan birçok ilâhî isimle anlam yakınlığı içindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vcd” md.; Kāmus Tercümesi, II, 43-44; Müsned, V, 154, 177; a.e. (Arnaût), XXXV, 294-296, 428-429; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/ 1984, s. 81; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 55; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 222-223; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 213a-b; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 143; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 330-331.

Bekir Topaloğlu

VÂCİDİYE MEDRESESİ

Kütahya'da XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen medrese.

Kapısı üzerinde yer alan kitâbeye göre 714 (1314) yılında Germiyanlı Emîri Mübârizüddin Umur b. Savcı tarafından yaptırılmıştır. Kaynaklarda Umur Bey Medresesi, Demirkapı Medresesi, Molla Abdülvâcid Medresesi, Molla Vâcid Camii, Germiyanoğlu Medresesi şeklinde de anılan yapı, ismini burada bir süre müderrislik yapan Molla Abdülvâcid'den almaktadır. Tek katlı, iki eyvanlı olup kapalı avlulu medreseler grubuna dahildir. Yapının devrinde rasathâne olarak kullanıldığı hususunda yaygın bir kanaat vardır. 1950, 1956-1957, 1980 ve 1999 yıllarında onarım gören medrese 1965'te Kütahya Müzesi yapılmıştır.

Dıştan tamamen kesme taş kaplı yalın bir mimariye sahip yapıda kuzey cephesinin ortasında dışa taşkın sivri kemerli taçkapı yer alır. Derinliğinin üç yönden gelişen parça tonozlarla içbükey olarak örtüldüğü taçkapı dışarıya açılan bir eyvan görünümündedir. Bugünkü tonoz örtüsü orijinal değildir, onarım öncesinde üst örtünün yıldız tonoz olduğu bilinmektedir. Taçkapının önündeki şadırvanlı havuzun da sonradan yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Kuzey cephesinde aslında ortadaki taçkapıdan daha içerlek tutulan, giriş mekânının iki yanında bulunan tonozlu odalar, bu odaların devamında doğuya ve batıya doğru ikinci bir kademe yapan yan kanatların sağır kuzey duvarları ile üçlü bir kademelenme teşkil edilmiştir. Bu özellik kuzeybatı ve kuzeydoğu tarafından yapılan eklemelerle ve giriş bölümüyle yan kanatların cephede aynı düzlem üzerine getirilmesiyle yok edilmiştir. Taçkapıdan tromplu kubbeyle örtülü bir mekâna girilir. Burası içteki avluya geniş sivri kemerle bağlanan bir eyvan durumundadır. Giriş eyvanının iki yanında orijinal birer beşik tonozlu dikdörtgen oda yer almakta ve eyvandan odalara bağlantı sonradan açılmış kapılarla sağlanmaktaydı. Son onarımlarda yapının kuzeydoğu köşesine giriş eyvanının yanına eklenen koridordan ulaşılan iki hacimli bir helâ yapılmıştır. Koridor yüzünden eyvanın doğusundaki mekân daralmıştır. Odalar birer kapı ile kare planlı avluya açılır. Avlunun ortasında bugün modern bir mermer havuz görülmektedir. Eski resimlerden zamanında burada sekizgen bir şadırvan

bulunduğu anlaşılmaktadır. Avlunun doğusunda birer kapı ile bağlanan beşik tonozlu üç hücre mevcuttur. Batı tarafında da aynı şekilde üç hücre vardı. Batıdan yapıya bitişen ulucaminin inşası sırasında bu hücrelerin yıkıldığı kabul edilmekteyse de bu değişikliğin caminin büyütüldüğü son onarım esnasında gerçekleştirildiği görüşü benimsenmektedir. Yıkılan hücrelerden geriye yalnızca avluya açılan girişleriyle temel izleri kalmış olup temel ve tonoz izlerinden hücrelerin

doğudakileri tekrarladığı anlaşılmaktadır. Onarımlarda ilk şekli verilmeksizin yarım kat kotunda beton atılarak hava delikleri açılan bu kısımda güneye birbirleriyle bağlantılı iki hücre, kuzeye de daha geniş bir hücre eklenmiştir. Günümüzde bu kısımda müzenin idarî bölümleri bulunmaktadır.

Yapının kare şeklindeki avlusunun üstünü Türk üçgenleriyle geçilen çokgen kasnak üzerine oturan taştan bir kubbe örter. Kubbenin ortasında geniş bir açıklık vardır. Eski yayınlarda deprem sonucu yıkılan orijinal kubbenin yerinde ortası açıklıklı ahşap bir kubbenin bulunduğu belirtilirken orijinal örtünün yine üstü açıklıklı bir kubbe olabileceği ileri sürülmüş, araştırmacılardan bir kısmı kasnak hizasındaki taşların sonlanmış görüntüsünden orijinalde bir kubbenin bulunmayabileceğine, bir kısmı da onarım sonrasında izlerin kaybolmasından bu konuda kesin bir tesbit yapmanın imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Orta avlunun güneyinde, zeminden üç basamaklı bir sekiyle yükseltilmiş beşik tonozla örtülü geniş bir sivri kemerle açılan ana eyvan yer alır. Eyvan cephesini çepeçevre bir sıra basit mukarnas kuşağı dolanır. Eyvanın güney duvarındaki altlı üstlü iki pencerenin, onarımlar sırasında mevcut pencerelerin genişletilmesiyle bugünkü görünümlerini aldığı anlaşılmıştır. Pencerelerin arasında ve eyvanın yan duvarlarında birer dikdörtgen niş görülür. Bazı yayınlarda bu kısmın namaz kılmak için yapılmış bir mekân ve güney duvarındaki nişin ana eyvanlarda bulunması gereken mihrap olduğu ileri sürülürken bazılarında buradaki nişlerin tamamının sonradan eklendiğine, başka bir incelemede ise yapıda civardaki yapılar gibi kıble yönünde sapma olabileceğine ve onarım öncesi durumu hakkındaki bilgilerin yetersizliğine dikkat çekilerek mihrabın ana eyvandaki yeri konusunda kesin bir kanıya varılamadığı belirtilmiştir. Ana eyvanın sağında ve solundaki dikdörtgen mekânlar birer geniş kemerle kareye indirilerek pandantifli, üzeri açıklıklı

birer kubbe ile örtülmüştür. Kışlık dershane vazifesi gördüğü kabul edilen mekânlarda kubbelerin açıklıkları onarımda kiremit dam altına alınarak kapatılmıştır. Dışarıdan çok yalın, süslemesiz bir mimariye sahip yapıda duvarlar sağırdır, eyvan cephesinde iki sıralı pencereler dışında doğu duvarına yalnızca mazgal tipi dört adet pencere açılmıştır. Aynı tip pencerelerin bugün yıkık olan batı hücreleri tarafında da bulunması kuvvetle muhtemeldir. Yapıda güneyde iki pencerenin ortasında doğuda kuzeye, batıda ise güneye yakın kesimde dikdörtgen kesitli birer payanda vardır. Payandaların destek amacıyla onarım sırasında eklenmiş olması ihtimali üzerinde de durulmuştur.

Ana eyvanda, Yıldırım Bayezid zamanında ders veren ve 1434'te ölümünden sonra buraya gömülen Abdülvâcid b. Mehmed'in sandukası bulunur. Bugün kesme taşla yenilenmiş sandukanın zamanında çini süslemeli olduğu bilinmektedir. 1940 yılına kadar varlığını koruyan bu kaplamadan geriye bugün müzede korunan bazı çiniler kalmıştır. Çinilerden ikisi altı köşeli yıldız formunda ve perdah tekniğinde, helezonlarla dolgulanmış bir zemin üzerinde rûmî ve palmetli kıvrık dal dekorludur, birinde ise bitkisel süslemenin tam ortasında bir kuş figürü seçilmektedir. Kalan örneklerden Keşan-İran Selçuklu imalâtı olduğu kabul edilen bu yıldız çinilerin arasında fîrûze tek renk sırlı, kırmızı hamurlu altıgen çinilerin kullanıldığı anlaşılmıştır. Fîrûze renginde altıgen çinilerin erken Osmanlı imalâtı, belki de XV. yüzyılda Kütahya'da üretildikleri düşünülmektedir. Çiniler bugün Çini Müzesi'ne dönüştürülen Kütahya'daki II. Yâkub Bey İmareti'nde sergilenmektedir. Yapının rasathâne olarak yapıldığının kanıtı avlunun ve yan odaların üzerini örten kubbelerin açıklıklı oluşu, avlunun ortasındaki kuyu ya da şadırvanın varlığı, geçmişte rasat aletlerinin konulduğu yerlerin tesbit edilmesi, Kütahya'da astronomiye dair ilginin eski bir gelenekten kaynaklandığı yönündeki görüşlerle yapıda İslâmî ilimler yanında astronomi derslerinin de okutulması ve burada hocalık yapan Molla Abdülvâcid'in astronomi konusunda eser vermesi gösterilmektedir. Müze deposu işleviyle bir süre harap durumda kullanılan yapı onarımın ardından 1965'te arkeolojik, etnografik eserlerin ve çinilerin sergilendiği bir müze halinde ziyarete açılmış, 1999'daki son onarımın ardından yalnızca arkeolojik eserlerin teşhir edildiği Arkeoloji Müzesi'ne dönüştürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 10-11, 72-73, 212; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 80-83; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 322-326; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 208; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatı'nın Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 141-142; A. Osman Uysal, Germiyanoğulları Beyliği'nin Mimari Eserleri, Ankara 2006, s. 211-218; Aydın Sayılı, "Vacidiye Medresesi, Kütahya'da Bir Ortaçağ Türk Rasathanesi", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 655-666.

Selda Kalfazade

VÂCİP

(الواجب)

Varlığı zâtının gereği olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan anlamında bir terim

(bk. HÜKÜM).

VÂCİP

(الواجب)

Farz ile eş anlamlı, Hanefîler’e göre delilinin zannî olması sebebiyle ondan bir derece aşağıda olan teklifî hüküm anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “düşen; meydana geldiği kesinlikle bilinen; sabit, bağlayıcı, gerekli” anlamlarındaki vâcib (Lisânü’l-ʿArab, “vcb” md.) terim olarak “şâriin mükelleften yapmasını kesin ve bağlayıcı biçimde istediği fiil” demektir. Fakihlerin çoğunluğu bu terimi farz ile aynı mânada kullanırken Hanefîler, bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat‘î ise bunu farz, zannî ise vâciple ifade ederler. Vâcibin sözlük anlamıyla terim anlamı arasındaki bağı göstermek için usul âlimleri, vücûbun özellikle “düşme ve gerekli olma” mânalarından hareketle değişik açıklamalar yapmışlardır (meselâ bk. Cessâs, III, 236; Debûsî, s. 77; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ,

I, 160; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 111). Fıkıh usulü terminolojisinde hüküm “mükellefin fiillerine ilişkin ilâhî hitap veya bu hitabın sonucu” şeklinde tanımlandığından şâriin bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı biçimde istemesi “îcâb”, bu talebin sonucu “vücûb”, icaba konu olan ve vücûb ile nitelenen fiil vâcip diye adlandırılır (bk. HÜKÜM). Kur’ân-ı Kerîm’de vâcip kelimesi geçmez, sadece bir âyette “vecebe” fiili “düşmek” anlamında kullanılmıştır (el-Hac 22/36). Hadislerde ise vücûb ve türevleri değişik sözlük anlamlarıyla (Wensinck, el-Muʿcem, “vcb” md.), vâcip kelimesi de dinen yapılması bağlayıcı biçimde istenen fiilleri belirtmek üzere (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 33; “Ṣalât”, 208-209) kullanılmaktadır. Hadislerde, sahâbe sözlerinde ve ilk dönem âlimlerinin açıklamalarında farz ve vâcip hükümlerinin mektûb, mahtûm, lâzım ve aynı kökten türeyenler başta olmak üzere değişik kelime ve söz kalıplarlarıyla ifade edildiği, Hanefîler’ce kaleme alınanlar dahil usul eserlerinde vücûb ve türevlerinin -farz-vâcip ayırımına özel vurgu gerektirmeyen durumlarda- şer‘an emredilen, yapılması kesin ve bağlayıcı biçimde istenen fiilleri ifade etmek için kullanıldığı görülür.

Mahiyeti ve Dereceleri. İlk usul müelliflerinden Cessâs dinî bildirim öncesi, eşyada yasaklığın mı serbestliğin mi temel kural olduğu konusunu incelerken mükellefin kastî olarak meydana gelen fiillerinin aklen mubah, vâcip ve mahzur (haram) şeklinde üç hükmü bulunduğunu belirttikten sonra vâcip için "mükellefin işlediğinde sevabı, terkettiğinde cezayı hak ettiği fiil" biçiminde bir tanım verir (el-Fuṣûl, III, 247). Kelâmcıların yöntemiyle kaleme alınan usul eserlerinde yer alan vâcip tanımlarında talep konusu fiilin terkine ağırlık verilir. Bunları terkedenin ceza göreceği, terki halinde ceza verileceği bildirilen veya ceza görüleceğinden endişe edilen, terkedenin şer'an yerildiği ve kınandığı fiil şeklinde özetlemek mümkündür. Uhrevî cezanın hemen gerçekleşen bir sonuç olmaması, ayrıca Allah tarafından affedilme ihtimalinin bulunması sebebiyle tanımda ceza unsuruna yer verilmesi eleştirilmiş (Gazzâlî, I, 65-66), özellikle müvessa', muhayyer ve kifâî vâciplerin kapsam dışında kalabileceği düşüncesiyle bazı usulcüler tarafından tariflere değişik kayıtlar konmuş, bütün vâcip türlerini kapsaması açısından şu tanım daha çok benimsenmiştir: "Vâcip kasten mutlak biçimde terki halinde terkedenin şer'an kınandığı fiildir." Kādî Bâkıllânî bu anlayışı yansıtmak üzere "bir şekilde terkedenin şer'an yerildiği ve kınandığı fiil" tarifinin daha uygun olacağını söylemiştir (et-Taḳrîb ve'l-irşâd, s. 293). Cessâs sonrası Hanefî usul eserlerinden Taḳvîmü'l-edille'de vâcibin mahiyetinden çok onu farzdan ayıran ölçüte vurgu yapan "gerekliliği haber-i vâhidle sabit …" şeklinde bir tanıma yer verilir (Debûsî, s. 77; benzer bir durum Pezdevî'de görülür, Kenzü'l-vüṣûl, II, 551). Serahsî ise önce "şer'an edâsı gerekli ve helâllik-haramlıkla ilgili -kaçınma talep edilen-hususlarda terkedilmesi gereken" şeklinde genel bir tanım verip gerek farz gerekse vâcibin gereklilik / bağlayıcılık içerdiğini belirtir ve bunların ayrıldıkları noktalara geçer (el-Uṣûl, I, 111).

Şâfiî usulcülerine göre sünnetler arasında olduğu gibi vâcipler arasında da kuvvet derecelendirmesi yapılabilir. Terkedilmesi dinen daha çok kınanan vâcipler diğerlerinden daha önemli sayılır. Meselâ dinin rükünlerinden olan vâcipler diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Mu'tezile usulcüleri, vücûb hükmünün bu gruba giren fiillerin özündeki nitelikle ilgili olması, yani hepsinin şer'an kesin ve bağlayıcı tarzda istenmiş olma özelliğinde birleşmesi sebebiyle bu ayırıma karşı çıkarlar (Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, I, 184; Mv.F, XLII, 331). Hanefîler ise dinen yapılması bağlayıcı biçimde

istenen fiiller arasında gereklilik derecesi bakımından yaptıkları ayırımı farz ve vâcip şeklinde iki ayrı terimle ifade etmişlerdir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde Hanefî usulünde bilindiği şekliyle farz-vâcip ayırımına açık biçimde rastlanmayıp farz ile vâcip kelimeleri aynı anlamda yaygın biçimde kullanılsa da birçok fıkhî meselede dinen yapılması gerekli fiillerin derecelendirildiğini gösteren "evceb" (daha vâcip) ifadesine yer verildiği görülür. Meselâ farz namazın tilâvet secdesinden, namaz ve orucun hacdaki ceza kurbanından, teşrîk tekbirlerinin telbiyeden, vakit namazları, cuma namazı ve haccın bayram namazından daha çok vâcip olduğunun belirtilmesi, ardından netleşen terminolojiyle Hanefî mezhebinde farz şeklinde nitelenen durumlarla vâcip şeklinde nitelenenlerin mezhep imamları döneminden itibaren ayırt edilerek farklı sonuçlara tâbi tutulduğunu söylemeye imkân vermektedir (Boynukalın, s. 226, 228). Günümüze ulaşan kapsamlı ilk Hanefî usul eseri olan Cessâs'ın el-Fuṣûl'ünde de vücûbun mertebelerinin bulunduğu, farzın icabın en üst mertebesinde ve vâcibin farzın altında yer aldığı, vitir ve bayram namazlarının farz değil vâcip olduğu belirtilmiş, vâcip kelimesinin kullanılabildiği bazı durumlarda farz kelimesinin kullanılamadığına dikkat çekilmiştir (I, 169; III, 236). Daha sonra Debûsî, Hanefî mezhebindeki farz-vâcip ayırımında esas alınan ölçütü açıklarken konunun Hanefî usulündeki nas üzerine ziyadenin nesih sayılması kuralıyla ilişkisine değinerek namaz, zekât, oruç, hac gibi vücûbu kat'î delille (kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ) sabit olanların mektûbe / farîza (farz); umre, fıtır sadakası, kurban gibi gerekliliği haber-i vâhidle sabit olanların vâcip diye adlandırıldığını söyler (Taḳvîmü'l-edille, s. 77). Ebü'l-Usr el-Pezdevî (Kenzü'l-vüṣûl, II, 553-562) ve Şemsüleimme es-Serahsî de (el-Uṣûl, I, 110-113) kesin bilgi (ilim, yakīn) gerektirip gerektirmeme ve şüphe içerip içermeme ifadelerine ağırlık vererek kat'î ve zannî delil ayırımını daha çok haber-i vâhid örnekleri üzerinden açıklar. Alâeddin es-Semerkandî farzı "vücûbu kesin delille sabit olan", vâcibi "lüzumu yokluk şüphesi taşıyan delille sabit olan" şeklinde tanımlayıp birincisi için beş vakit namaz, ramazan orucu ve hac, ikincisi için vitir namazı, fıtır sadakası ve kurban örneklerini zikretmekle birlikte ikincisi hakkında "sübûtu kıyasla ve haber-i vâhidle sabit olan" şeklinde farklı bir açıklama da yapar (Mîzânü'l-uṣûl, I, 128). Farz ile vâcibin diğer mezheplerde aynı mânalarda kullanıldığı durumlar bulunduğu gibi Hanefî mezhebinde bu ayırıma bağlanan özel sonuçlar da vardır (bk. FARZ).

Çeşitleri. Vâcip kavramı geniş anlamıyla şer‘î emir ve yasaklara uyma gereğini ifade ettiğinden yapma yanında yapmama şeklindeki davranışları da kapsar; buna göre haramdan sakınma da bir tür vâciptir. Dar anlamıyla ise vâcip yapılması istenenleri yerine getirmekle sınırlıdır. Bununla birlikte vâcibin konusu olan fiil kısmen veya tamamen kaçınma nitelikli davranışlardan meydana gelebilir. Meselâ oruç -bu ibadete niyet sonrasında- tamamen, hac ve umre kısmen belirli davranışlardan kaçınmayı gerektiren görevlerdir. Ancak bu özellik genelde dinen yapılması istenenler grubuna dahil olduğundan "dinen yapılması tavsiye edilen" anlamındaki mendup hakkında da geçerlidir. Meselâ gerek vâcip (farz) gerekse mendup olan oruçlar aynı özelliği taşır. Öte yandan İslâmî literatürde dinî, ahlâkî ve hukukî görevleri belirtmek üzere umumiyetle vâcip kavramı kullanıldığı için fıkıh ve usul eserlerinde yer alan vâciple ilgili inceleme ve

değerlendirmelerin sırf ibadetlerle sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir.

Fıkıh, fıkıh usulü, eşbâh ve nezâir, kavâid ve furûk eserlerinde vâcip değişik açılardan ayırıma tâbi tutulmuştur. Bazılarına ilk usul eserlerinden itibaren rastlanan (meselâ bk. Şâfiî, s. 360-369; Cessâs, II, 164, 166) ve kısmen farklı terimlerle ifade edilen bu ayırımlara göre vâcip belirli bir vakitte eda edilmesinin gerekli olup olmaması açısından "mutlak" ve "mukayyed", miktarının belirli olup olmaması bakımından "muhadded" ve "gayr-i muhadded", istenen fiilin bizâtihi belirlenmiş olup olmaması açısından "muayyen" ve "gayr-i muayyen" (muhayyer), ifa etmesi istenen kişi (mükellef) bakımından "aynî" ve "kifâî" kısımlarına ayrılır. 1. Mutlak-mukayyed. Kefâretler ve belli bir zaman belirlemeden yapılan nezirler birinci kısmın, vakit namazları ve vadesi belirli borç ikinci kısmın örneklerindendir. Şâriin edâsı için belli bir vakit tayin ettiği mukayyed vâcibi mükellef belirlenmiş vakti içinde tam olarak yerine getirirse edâ, vakti içinde eksik biçimde yerine getirip yine vakti içinde tam olarak tekrar ifa ederse iade, vakti geçtikten sonra yerine getirirse kazâ diye anılır. Mukayyed vâcipler, vâcibin edâsı bakımından tayin edilen vakit hem ona hem de o cinsten başka bir ibadete imkân verecek genişlikteyse geniş zamanlı (müvessa‘), değilse dar zamanlı (mudayyak), bu açıdan bir yönüyle birincisine, diğer yönüyle ikincisine benziyorsa her ikisiyle benzeşen (zü'ş-şebeheyn) vâcip olarak adlandırılır. Beş vakit namaz birincinin, ramazan orucu ikincinin ve hac üçüncünün örnekleridir. Hac ibadeti, bunun için

belirlenmiş zaman diliminde sadece bir hac yapılabilmesi açısından mudayyak vâcibe, hac ibadetiyle ilgili davranışların (menâsik) hac aylarının tamamını kapsamaması yönüyle müvessa‘ vâcibe benzemektedir. 2. Muhadded-gayr-i muhadded. Farz namazlar, zekât ve satın alınan mala ödenecek bedel birinci, Allah yolunda infak, açları doyurma gibi görevler ikinci kısmın örneklerindendir. 3. Muayyen-gayr-i muayyen (muhayyer). Yapılacak iş seçeneksiz olarak belirlenmişse vâcip birinci kısma, seçenekli olarak belirlenmişse ikinci kısma girer. Meselâ yemin kefâretinde on fakiri doyurma veya on fakiri giydirme yahut bir köle âzat etme şeklinde üç seçenek belirlenmiş ve mükellefin bunlardan birini yerine getirmesi istenmiştir. 4. Aynî-kifâî. Mükelleflerin her biri tarafından yerine getirilmesi gereken vâcipler birinci, yerine getirilmesinden topluluğun sorumlu tutulduğu vâcipler ikinci kısma girer. Cenaze namazı, yargı ve fetva görevi, belirli durumlarda şahitlik yapma kifâî vâcibe örnektir. Bazı fıkıh ve usul âlimlerince vâcip hakkında hemen yerine getirilmesinin gerekip gerekmemesi, zimmette sabit olup olmaması vb. açılardan da ayırımlar yapılmıştır (Mv.F, XLII, 334-335).

Bu ayırımlardan çıkarılabilecek başlıca sonuçlar şöylece özetlenebilir: 1. İslâm âlimleri, ister Allah hakkı ister kul haklarıyla ilgili olsun kişinin yerine getirmekle yükümlü tutulduğu görevlerin vakit ya da miktar bakımından belirli olup olmaması, seçenekler içerip içermemesi, bireye veya topluma yönelik olması gibi önem taşıyan yönlerine dikkat çekmişlerdir. Meselâ ilk ayırımda mukayyed görevler açısından vaktin önemine, bu tür görevlerin belli zaman diliminde yerine getirilmesinin o davranışın değerli yahut vakti geçtikten sonra yerine getirilene nisbetle daha değerli sayılmasının ölçütü olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bazı tedavilerde hastanın ilâcı belirlenen süre içinde alması çok önemli olduğu gibi ruhun ihtiyaç duyduğu gıdayı sağlama, kişilik eğitimi verme, insanı ruhen olgunlaştırma amacı taşıyan ve şâri‘ tarafından belirli süreler içinde yerine getirilmesi gerekli görülen ibadetlerin vakitlerine riayette titizlik gösterilmesi gerekli ve önemlidir. Böyle bir ibadet mazeretsiz kazâya bırakılıp daha sonra yerine getirilse de bu ancak borcun düşmesi bakımından bir anlam ifade eder; şâriin buyruğuna tam teslimiyet ve gözetilen amacın gerçekleşmesi bakımından değeri eksilmiş veya değerini yitirmiş olur. Bu durum kul hakkı çerçevesindeki görevler bakımından da geçerli olup alacaklı için belirlenen süre içinde borcun ödenmesi özel bir

öneme sahiptir ve bu süre geçtikten sonra yapılan ödeme onun gözünde ya değerini kaybeder veya daha az değerli görülür. 2. Bu ayırımlarda yer alan gruplardan birinde mükellefe takdir hakkı tanınmazken diğerinde bazı hususların mükellefin tercih veya değerlendirmesine bırakılmıştır. Meselâ kişi mutlak vâcibi belirli bir süre içinde yerine getirmekle yükümlü olmadığı için zaman açısından bir takdir hakkına sahiptir. Bununla birlikte ömrün fâni oluşu gerçeğinden hareketle bu tür görevi de ilk fırsatta yerine getirmesi tavsiye edilmekte, kişinin gevşeklik gösterme ve ihmalkâr davranma eğilimlerine karşı irade mücadelesi verip kendini eğitmesi istenmektedir. Bu tesbitten hareketle şu sonuca varılabilir: İslâm'daki yükümlülükler düzeni bir taraftan zaman, miktar vb. yönlerden sınırlı görevlerle sorumlu kılarak insanı görev disiplinine alıştırmakta, diğer taraftan bazı görevlerde takdir hakkı tanımak suretiyle onu iradesini en iyi biçimde kullanabilme mücadelesine yönlendirmekte, günden güne kendini eğitip geliştirmeye ve mükemmele yaklaştırmaya çalışması için uygun bir ortam oluşturmaktadır. Çünkü bu durumlarda mükellef zâhiren serbest görünmekle birlikte neticede yine dinen yapılması gerekli bazı eylemleri gerçekleştirmekle yükümlüdür.

Gerek klasik eserlerde gerekse son zamanlarda yapılan yayınlarda aynî-kifâî vâcip ayırımı üzerinde özellikle durulmuş, aralarında mahiyet farkının bulunup bulunmadığı, birinin diğerinden üstün olup olmadığı, kifâî vâcipte hitabın toplumun tamamına mı belirsiz bir gruba mı, bizâtihi belirli olmasa bile bireye mi yoksa o görevin ifası için oluşan ortamda bulunanlara mı yönelik olduğu, yükümlülüğün sâbit ve görevin sâkıt oluşunun ölçütleri, toplumun tamamının kifâî vâcibi terketmesinin hükmü, kifâî vâcibe başlayan kimse bakımından o görevin belirli hale gelip gelmeyeceği, bazı durumlarda kifâî vâcibin aynî vâcibe dönüşmesi gibi hususlar geniş biçimde incelenmiştir (Ali b. Sa'd ed-Duveyhî, sy. 23 [1998], s. 104-143). Aynî vâciplerin de (farz-ı ayın) doğrudan veya dolaylı biçimde toplum için olumlu etki ve yararları söz konusu olmakla birlikte toplumsal yarar bakımından kifâî vâciplerin (farz-ı kifâye) ayrı bir önemi vardır. Ahlâken yükselmeye katkı sağlayacak davranışları özendirme ve ahlâkî çöküşe yol açacak gelişmeler karşısında belirli ölçüler içinde tavır koyma, vatan savunmasına katılma, vefat eden din kardeşine karşı son görevleri yerine getirme, toplumun ihtiyaç duyduğu sanat ve ilimleri öğrenip öğretme, gerekli üretimleri gerçekleştirme gibi kifâî vâcipler hiç kimse tarafından

yerine getirilmezse bütün toplum sorumlu olmakta, yeteri kadar yerine getirilirse toplum sorumluluktan kurtulmaktadır. Temel ihtiyaçların ve alt yapı hizmetlerinin karşılanması için müslüman toplumların geliştirdikleri vakıf modelinin kifâî vâcip anlayışıyla yakından ilgili olduğu, günümüzde toplumsal sorumluluk projeleri şeklinde takdim edilen faaliyetlerin temelindeki düşüncenin büyük ölçüde aynı anlayışla örtüştüğü söylenebilir. Öte yandan kifâî görevlerin yerine getirilmesinde açık dengesizliklerin bulunmasının ortaya çıkaracağı olumsuzluklar aynî-kifâî ayırımıyla güdülen amacın tahlili ışığında değerlendirildiğinde

(Şehâbeddin el-Karâfî, I, 116-118) toplumsal ihtiyaçların sağlıklı biçimde tesbit edilmesinin ve icraatın da buna uygun biçimde yapılmasının toplumsal bir sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır.

Vâciple İlgili Bazı Usul Konuları. 1. Emrin delâleti. Çoğunluğa göre dış karînelerden bağımsız (mutlak) ele alındığında emir kural olarak vücûb, yani fiilin kesin ve bağlayıcı biçimde istendiğini anlatır. Bu konuda farklı görüşler bulunduğu gibi çoğunluğun görüşünü bazı şartlara bağlayan açıklamalar da vardır (bk. EMİR). 2. Vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de vâcip sayılıp sayılmayacağı. Bedreddin ez-Zerkeşî bu konuda şöyle bir tasnif yapar: a) Vâcibin vücûbu onu tamamlayan şeye bağlı ise tamamlayan ister sebep ister şart isterse engelin bulunmaması şeklinde olsun vâcip değildir. Zira bu durumda emir mutlak değil mukayyeddir. Meselâ nisap miktarı mala sahip olmak zekâtın vücûb sebebidir; ikamet ramazan orucunun vaktinde tutulmasının vücûb şartıdır; nisap miktarını eksiltecek ölçüde borçlu olma zekâtın vücûbuna engeldir; ancak mükellefin bu sebebi veya şartı teşkil etmek ya da engeli ortadan kaldırmak için çaba sarfetmesi vâcip değildir. b) Vâcibin vücûbu gerçekleşmiş olmakla birlikte meydana gelmesi onu tamamlayan şeye bağlı ise iki ihtimal söz konusudur: Tamamlayan şey vâcibin bir parçası ise bunun vâcip olduğunda görüş ayrılığı yoktur. İkinci ihtimal tamamlayan şey vâcibin mahiyeti dışında kalıp onun sebebi veya şartı olabilir. Meselâ namaz için temizlik (tahâret) şart olduğuna göre namaz emri tahâretin de vücûbunu gösterir mi? Bazı âlimler tarafından mukaddime diye anılan bu meselede ihtilâf edilmiştir (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 223-229). Usulcülerin çoğunluğuna göre -mükellefin gücü dahilinde olmak kaydıyla-ister sebep ister şart olsun mukaddime de vâciptir ve bu vücûb anlamı mutlak vâcibin

vücûbuyla ilgili sîganın delâletinden çıkar. Bazı eserlerde bu meselenin uhrevî sevap ve ceza değerlendirmesi, hatta bazı akidlerin ifasına ilişkin ayrıntıların belirlenmesi açısından pratik sonuçlarından söz edilse de bu konudaki ihtilâfın, mukaddimenin vâcipliğini mutlak biçimde kabul veya red şeklinde temel bir görüş ayrılığı olmadığı görülmektedir (görüşler için bk. Gazzâlî, I, 71-72; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, s. 141-151). 3. Vâcibi yerine getirirken alt sınırın veya belirlenen miktarın aşılması durumunda bunun hükmünün ne olacağı. Ta'dîl-i erkâna riayet ettiğine kanaat getirecek kadar durduktan sonra bir süre daha secdede kalma alt sınırın, beş deve için bir koyun yerine bir sığırı zekât verme belirlenen miktarın aşılmasına örnek gösterilir. Bu durumlarda fazla ifanın bazı örnekler açısından dinen doğru olup olmayacağı, uygun görülenlerde fazlanın da vâcip hükmünü alıp almayacağı tartışılmıştır. Mâlikî âlimlerinin genel eğilimi abdestte başı meshetme yerine yıkama, fıtır sadakasında 1 sâ'dan fazla verme gibi miktarı şer'an belirlenen vâciplerde bu miktarın aşılmasının uygun olmayacağı yönündedir. Hatta bazı durumlarda mekruh ve bid'at nitelemesi yapılır. Bir kısım eserlerde bu çerçevede, adadığından daha pahalı şeyler verme gibi değer bakımından fazla ifada bulunma meselesi de ele alınır ve Allah'a verilen sözün içeriğinde değişiklik yapma anlamına geleceği için bunun yeterli olmayacağı belirtilir. Diğer üç mezhepte konu daha çok vâcibin miktarının belirli olup olmaması, fazlalıkla aralarında nevi birliğinin bulunup bulunmaması, nevi değişikliği varsa bunun özel bir sakınca taşıyıp taşımaması gibi ölçütlerle değerlendirilmiş ve fazla ifaya olumlu bakılan durumlarda bu kısmın genellikle mendup, bazı örneklerde ise vâcip hükmünü alacağı söylenmiştir. Fazla kısmın vâcip veya mendup olarak nitelendirilmesi ibadet konularında sevap derecesi bakımından önem taşırken bazı meselelerde kul hakkıyla da ilişkilendirilmekte, meselâ kişinin verdiğini geri isteme hakkı bulunan durumlarda sadece vâcip olan kısmı mı yoksa tamamını mı isteyebileceği sorusu buna göre cevaplandırılmaktadır (Abdülmuiz Hureyz, XXVI/ 2 [1999], s. 426-433; Mv.F, XLII, 336-342). 4. Bir fiilin vâcip kılınmasının zıddının haramlığını gerektirip gerektirmeyeceği. Usulcülerin çoğunluğuna göre bir şeyin vücûbu iltizam yoluyla zıddının haramlığını gerektirir; Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre vücûba delâlet eden hitap gerek iltizam gerekse tazammun yoluyla zıddının haramlığını göstermez ("zıd" ve "nakīz" kavramları arasındaki farka dikkat edilmesi gereği ve görüşlerin analizi için bk. Ali Cum'a Muhammed, s. 106-111). 5. Vücûbun neshedilmesi durumunda hükmün ne olacağı.

Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen görüş, mubahlığa da haramlığa da delâlet etmeyen bir nasla vücûbun neshedilmesi durumunda hükmün -nedb, ibâha ve keraheti kapsayan anlamıyla-cevaza dönüşeceği yönündedir; Gazzâlî'ye göre ise vücûb yok sayılır ve hüküm vücûbdan önceki hale döner (el-Müstaṣfâ, I, 73-74; görüşler için bk. M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, s. 151-156; Ali Cum'a Muhammed, s. 112-113). 6. Vâcibi gerektiren sebeple vâcibin engelinin bir arada bulunması. Şâfiî usulcüleri bu durumda vücûbun hiç gerçekleşmediği ve gerçekleşip sâkıt olduğu yönünde iki görüşün söz konusu edildiğini belirtip bazı meselelerde bu konudaki tercihe pratik sonuçların bağlanabildiğini belirtirler (Mv.F, XLII, 342).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 302-306, 357-358, 360-369; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 169; II, 164, 166; III, 236, 247; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, s. 293-298; Kādî Abdülvehhâb, el-Muḳaddime fî uṣûli'l-fıḳh (İbnü'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl içinde, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 229-234; Ebû Ali el-Ukberî, Risâle fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1413/1992, s. 35-37; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 77-80, 87-93; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muᶜtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 43-180; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ᶜUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 159-162; II, 376-384; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Lümaᶜ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû - Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1416/1995, s. 34, 55-58, 63-64; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 163-168; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 543-563; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/ 1973, I, 100-113; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 65-82; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin

et-Türkî), Beyrut 1420/1999, I, 124-126; III, 90 vd.; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/ 1987, I, 123-125, 128-134; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 89-99, 116-120; II, 159-211; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-118; II, 19-26, 50-55, 62-82, 140-142; Alâî, el-Mecmûʿu'l-müẕheb fî ḳavâʿidi'l-meẕheb (nşr. Muhammed b. Abdülgaffâr b. Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1414/ 1994, II, 527-616; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 133-140, 152-161; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Menẕûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 316-324; a.mlf., el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, I, 176-253; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 218-219; İbnü'l-Murtazâ, Minhâcü'l-vüṣûl ilâ Miʿyâri'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî), San'a 1412/ 1992, s. 245-294; Bihârî, Müsellemü'ṯ-ṯübût, Bulak 1324, I, 62-111; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 62-111; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṯü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/ 1959, s. 63-91; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, el-Hükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 75-160; M. Cevâd Mağniyye, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh fî ṯevbihi'l-cedîd, Beyrut 1980, s. 47-124; İbrahim Kâfi Dönmez,

"Mevḳıfü'l-ʿulemâʾi'l-müslimîn min mefhûmi'l-vâcib", ed-Dürûsü'l-Ḥaseniyye, Muhammediye 1991, s. 345-365; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, el-Vâcibü'l-müvessaʿ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1414/ 1993, tür.yer.; Ali Cum'a Muhammed, el-Ḥükmü'ş-şerʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1402/2002, s. 83-113; Sa'deddin Mes'ad Hilâlî, el-Mehâratü'l-uṣûliyye ve eṯerühâ fi'n-nużc ve't-tecdîdi'l-fıḳhî, Küveyt 2004, s. 233-251; Ayhan Ak, İbn Rüşde Kadar İslâm Hukukunda Farz ve Vâcip Kavramlarının Gelişimi (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Boynukalın, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili, İstanbul 2009, s. 224-229; Uğur Bekir Dilek, İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri (doktora tezi, 2010), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22-57; Ali b. Sa'd ed-Duveyhî, "Farżü'l-kifâye ve aḥkâmüh ʿinde'l-uṣûliyyîn", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1419/ 1998, s. 91-157; Abdülmuiz Hureyz, "ez-Ziyâde ʿale'l-vâcib ḥükmühâ ve eşerü'l-ḫilâf fîhâ", Dirâsât, XXVI/2, Amman 1421/1999,

s. 426-433; “el-Vâcib”, Mv.F, XLII, 329-342.

İbrahim Kâfi Dönmez

VA‘D

(bk. AHİD).

VA‘D ve VAÎD

(الوعد والوعيد)

Mu‘tezile’nin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri.

Sözlükte “ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair söz vermek” anlamındaki va‘d ve vaîd masdar olarak, ayrıca isim şeklinde kullanılır. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va‘d “iyilik”, vaîd ise “kötülük ve ceza” mânasına gelir. Hâricîler ve Mu‘tezile’ye büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını ileri sürmeleri sebebiyle vaîdiyye veya ashâbü’l-vaîd denilmiştir. Va‘d kavramı Kur’an’da 100’ü aşkın âyette geçmekte, bunlardan fiil kalıplarında bulunanlarla elliye yakın yerde va‘d kelimesi bazan “müjde”, bazan “azap” mânasını ifade etmekte, altı âyetteki vaîd ise “azap” anlamında kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vʿad” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vʿad” md.). Va‘d ve vaîd, A. J. Wensinck’in el-Muʿcem’inde (“vʿad” md.) Kütüb-i Sitte’den yapılan nakillerde Kur’ân-ı Kerîm’dekine benzer anlamlara gelmektedir.

Va‘d ve vaîdi daha önce Hâricîler ile Mürcie tartışma konusu yapmıştır. Bu esas, Mu‘tezile’de Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından büyük günah işleyenin âhiretteki durumuyla ilgili tartışmalarda dolaylı biçimde ele alınmışsa da mürtekib-i kebîreye yönelik âyetlerin yorumu sırasında Cenâb-ı Hakk’ın va‘d ve vaîdinden dönüp dönmeyeceği hususunun beş esas arasına girmesi -yazdığı eserlerin adlarından hareketle-ilk defa Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ile gündeme gelmiştir. Kebîre meselesi çerçevesinde incelenen vaîd konusu Mu‘tezile açısından bakıldığında, büyük günah işleyen müminin imanla küfür arasında bir yerde bulunduğu hükmünün verilmesi münasebetiyle tartışma alanına girmiştir. Kādî Abdülcebbâr’a göre va‘d, bir kimsenin hak etsin veya etmesin gelecekte fayda göreceğini veya zarardan kurtulacağını bildiren haberdir. Vaad edilen şey iyi olacağı gibi kötü de olabilir. Vaîd ise birine hak etsin veya etmesin gelecekte zarar göreceğini ya da faydadan yoksun kalacağını bildiren haberdir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 134-135). Bahis konusu fayda veya zarar sözle gerçekleşirse va‘d veya vaîd kapsamına girmez. Kelâm literatüründe va‘d

Allah'ın, emir ve yasaklarına uyan kimseyi mükâfatlandıracağını bildirmesi, vaîd ise bunlara uymayan ve bazı günahlar işleyenleri ebedî bir ceza ile uyarmasıdır. Konuyla ilgili tartışmaların siyaset ve kelâm açısından iki önemli boyutu vardır. Emevî ve Hâşimî soyu arasındaki iktidar mücadelesi Hz. Osman döneminden itibaren alevlenmiş ve ardından iç savaşa dönüşmüştür. Toplumu derinden etkileyen bu hadisede müslüman olarak ölen, öldürülen ve büyük günah işlemiş olanların dünyada ve âhiretteki durumu tartışılmaya başlanmıştır. Hâricîler Hz. Osman, Ali ve taraftarlarının büyük günah işlediklerini, bu sebeple küfre düştüklerini, tövbe etmeden öldükleri takdirde ebedî azapla cezalandırılacaklarını ileri sürmüş, vaîd konusundaki bu katı görüşleri dolayısıyla başta Ezârika olmak üzere vaîdiyye diye anılmışlardır (Şehristânî, I, 114, 115, 121, 122, 131). Bunların yanında Mu'tezile ve diğer fırkalardan aynı görüşü savunanlara da vaîdiyye veya ashâbü'l-vaîd denilmiştir.

Va'd ve vaîdin kelâm boyutuna gelince müslümanlar, Kur'an'daki va'd ve vaîd beyanlarından hareketle Allah'ın inananlara yaptığı vaadler dolayısıyla kendilerini cennet ehli, küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedî azap tehdidi sebebiyle de kâfirleri cehennem ehli olarak görüyorlardı. Hâricîler'in büyük günah işleyen kimseyi kâfir diye nitelendirip cehennemlik kabul etmesinden sonra Kur'an'da kâfirlere yönelik vaîd âyetlerinin kapsamına müminlerin de gireceği iddia edilmiştir. Daha sonraki tartışmalar va'd ve vaîd âyetlerinde görülen mükâfat ve tehdidin kapsamı üzerinde yoğunlaşmıştır. Vaîdiyye, kebîre işleyenin cehennemde ebedî azap görme tehdidini hak ettiği için mümin sayılamayacağını ileri sürmüştür (Bedreddin er-Râzî, s. 50-53). Mürcie ise büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik sayılacağı hususunda herhangi bir hüküm vermeyip böylesinin durumunu kıyamet gününde Allah'ın vereceği karara bırakmış, haramı helâl ve helâli haram görmediği sürece cehennemde ebedî kalmayacağı fikrini savunmuştur (Şehristânî, I, 139, 141). Ayrıca âyetlerden hareketle büyük günah işleyenlerin Allah'ın mağfiretine ve cennetine hak kazanacaklarını, melekler, nebîler ve bütün insanların dualarında affedilmesini istedikleri kimseler arasında yer alacaklarını, dolayısıyla Allah'ın ebedî cehennemlik tehdidine muhatap olmadıklarını söylemiştir (dayandıkları âyetler için bk. Bedreddin er-Râzî, s. 50-53). Asr-ı saâdet'teki Tebük Seferi'ne katılmayanlar arasında bulunan üç kişi hakkında indiği kabul edilen ve "ircâ" kavramını da içeren âyeti (et-Tevbe 9/106; bk.

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VI, 450, 469-470) esas alan Mürcie büyük günah işleyenin affedilmesi veya cezalandırılması konusunda kesin hüküm vermemiş, Allah'ın vaadinin değişmemesine rağmen vaîdinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya vaadde istisnanın bulunmamasına karşılık vaîdde gizli bir istisnanın olabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre sevap ve mükâfatlandırma fazilet ve üstünlüktür, dolayısıyla vaadden dönme bir noksanlık sayılacağı için Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. Cezalandırma ise adalet uygulamasından ibarettir ve bu hususta Cenâb-ı Hak dilediği şekilde tasarruf eder. Sonuçta Allah'ın Kur'an'da geçen vaîdlerini değiştirmesi ve büyük günah işleyenlere azap etmemesi imkân dahilinde görülmektedir.

Büyük günah işleyenin dünyada ne mümin ne de kâfir olduğunu ileri sürmekle Hâricîler'den ayrılan Muʿtezile, onun ebediyen cehennemde kalacağı fikrini benimsemesi açısından onlarla aynı görüşü paylaşmıştır. Böylece tartışma daha geniş biçimde Kur'an'daki vaʿd ve vaîdle ilgili âyetler üzerinden sürdürülmüştür. Başlangıçta Mürcie ile Muʿtezile arasında cereyan eden tartışmalar neticesinde Muʿtezile kelâmcıları vaʿd ve vaîdi beş inanç esasına dahil etmiştir (bk. USÛL-i HAMSE). Daha sonraki dönemlerde bu mesele İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler'le Muʿtezile kelâmcıları

arasında tartışma konularından biri haline gelmiştir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 674 vd.). İtikadî alandaki bu tartışmalar, özellikle Hanefîliği benimseyen Muʿtezile ile Mâtürîdî hukukçuları tarafından fıkıh usulüne taşınarak devam ettirilmiştir. Tartışmalarda büyük günah işleyen kimsenin ebediyen cehennemde kalıp kalmayacağı, âhirette azap görüp görmeyeceği, vaʿd ve vaîd âyetlerinin umumiliği ve hususiliği, bunların hem mümin hem kâfirler için mi yoksa vaʿdin müminler, vaîdin kâfirler için mi olduğu, ayrıca Allah'ın vaʿd ve vaîdinin değişip değişmeyeceği gibi soruların cevapları aranmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin vaʿd âyetlerini umumi mânada almakla Muʿtezile ve Hâricîler'den daha gerçekçi davrandığını belirtmiş, bunun Allah'ın rahmet, af ve mağfiret sıfatlarına daha uygun düştüğünü söylemiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 549 vd.). Allah'ın şirk dışındaki bütün günahların affedilebileceğine dair vaadi dolayısıyla vaîdin hususiliği daha isabetli görülmüştür. Çünkü vaîdin gerçekleşmesi haramın helâl kılınmasına ve günahta ısrar edilmesine bağlıdır. Bu

tartışmalar sonucunda Mu‘tezile va‘d ve vaîdle ilgili görüşlerini şöyle açıklamışlardır: İnsan akıl sahibi bir varlıktır, fiillerinde özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. İyilik işleyenin mükâfatsız, kötülük yapanın cezasız kalması Allah'ın adaletine aykırıdır. Büyük günahlar tövbe etmeden Allah'ın lutfuyla veya şefaatle affedilmez. Şefaat sadece tövbe edenler, küçük günah işleyenler, dolayısıyla cennet ehli içindir. Büyük günah işleyen kimse kâfir veya mümin olsun kıyamet günü ebedî azaba uğrayacaktır. Zira Allah, va‘dinden ve vaîdinden asla dönmez (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 666; a.mlf., el-Muġnî, XIV, 335, 337).

Va‘d konusunda hemen bütün mezhepler birbirine yakın kanaatler taşımakla birlikte vaîdde farklı görüşler benimsenmiş, İslâm âlimlerinin bir kısmı Mürcie'nin, bir kısmı da Mu‘tezile'nin yanında yer almıştır. Zeydiyye, Mu‘tezile ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. İmâmiyye Şîası, bazı konularda Mu‘tezile'den etkilenmişse de imamların şefaatinin ayrı bir konumda görülmesi dolayısıyla onlardan ayrılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri genelde büyük günah işleyen müminin ebediyen cehennemde kalmayacağı, günahının karşılığı kadar azap çektikten veya Peygamber'in şefaatine nail olduktan sonra cennete gireceği görüşünü benimsemiştir. Va‘d ve vaîd, Sünnî kelâm kitaplarının sem‘iyyât bölümünde büyük günah işleyenin dünyada ve âhiretteki hükmünün ele alındığı "el-Esmâ' ve'l-ahkâm" başlığı altında incelenmiştir. Mu‘tezile ve Zeydiyye'nin eserlerinde ise bu konuya "el-Va‘d ve'l-vaîd" şeklinde müstakil olarak, ayrıca "el-Menzile beyne'l-menzileteyn" ve "el-Adl" başlığı altında atıflarda bulunulmuştur. Mustafa Şen, Kur'an'da Vaad ve Vaîd adıyla yüksek lisans tezi (1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, s. 452-459; Muhammed b. Yahyâ Murtaza-Lidînillâh, Kitâbü'l-Uṣûl (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), Amman 1421/2001, s. 35-36; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, VI, 450, 469-470; a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed

Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 549 vd.; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvî), s. 69-71; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 134-137, 611-693; a.mlf., el-Muġnî, XIV, 335-337, 355; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 7, 140, 153, 184, 291; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 209-239; II, 510; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 111-117; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 368-397; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 114, 115, 121, 122, 131, 139, 141; Bedreddin er-Râzî, Ḥucecü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Beyrut 1406/1986, s. 44-53; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 10, 79, 81, 83, 84, 105; İsa Doğan, Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Samsun 1996, s. 120-127; Osman Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf, Ankara 2001, s. 62-67; Sönmez Kutlu, Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı, Ankara 2002, s. 141-147; U. Rudolph, "al-Waʿd wa'l-Waʿīd", EI² (İng.), XI, 6-7.

Sönmez Kutlu

VADE

Türkçe'de kullanılan vade (va'de) kelimesinin Arapça karşılığı eceldir. Sözlükte "borç; herhangi bir şey için belirlenen vakit, ölüm vakti, mühlet" gibi anlamlara gelen ecel, "bir yükümlülüğün ifa edileceği zaman veya ifa için belirlenen süre" anlamında bir fıkıh terimidir. Terim anlamı sözlük anlamı çerçevesinde kaldığından klasik dönem fıkıh literatüründe ecelin tanımına ayrıca bir yer verilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ecel kelimesi "hayatın sonu" (el-En'âm 6/60; el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49; Hûd 11/3; en-Nahl 16/61; el-Ankebût 29/ 5), "bir borcun ödenme vakti" (el-Bakara 2/ 282), "iddetin sonu" (el-Bakara 2/231, 232, 234; et-Talâk 65/2, 4), "ceninin ana rahminde kalacağı son vakit" (el-Hac 22/5) gibi mânalarda yirmi iki yerde geçmektedir. Hadislerde de ecel bu çerçevede yaygın bir kullanıma sahiptir (Wensinck, el-Muʿcem, "ecl" md.). Fıkıhta vadenin onu belirleyen iradeye göre teşriî, kazâî ve ahdî olmak üzere üç türünden söz edilir. Meselâ zekâtın vâcip olması için geçmesi gereken süre veya iddet süreleri birinci; davada tarafların mahkemeye gelmeleri, şahit ve kefil getirmeleri veya ödeme zorluğu içinde bulunan borçlu için mahkemece tanınan süre ikinci; bir satım akdinde bedelin belirlenen ödenme vakti veya kiralama akdindeki kira süresi de üçüncü tür belirlemenin örnekleridir. Ancak fıkıh literatüründe terim anlamıyla vade daha çok muâmelât hukukunda "borcun eda edileceği zaman veya süre" anlamında kullanılmaktadır.

Hukukî işlemlerde vade iki şekilde ortaya çıkar. Bunlardan birincisinde vade tasarrufun hükmünün başlaması bir aynın veya semenin teslimi için belirlenen zamanla ilgilidir. Bu tür vadeye "izâfe vadesi" (ecelü'l-izâfe) denir. İkincisinde ise bir borç ve yükümlülüğün sona erme vakti tayin edilmektedir. Vadenin bu çeşidi "tevkīt vadesi" (ecelü't-tevkīt) diye adlandırılır. Fıkıh literatüründe vadeyle ilgili görüş ve tartışmalar en çok bu iki tür üzerinde yoğunlaşmıştır. Fıkıhta izâfe vadesinin hangi tasarruf ve akidler için geçerli olacağı ihtilâflıdır. Meselâ Hanbelîler dışındaki çoğunluğa göre satım ve hibe gibi temlik amaçlı akidlerde konusu ayn (fer'den tayin edilmiş eşya) olan yükümlülüklerin vadeye bağlanması söz konusu akidlerin aslî hükmüyle (muktezâ) çelişkili görülerek câiz kabul edilmemiştir. Ayn borçlarında genel kabul görmeyen izâfe vadesi deyn

niteliğindeki zimmet borçlarında daha geniş bir alanda geçerli sayılmıştır. Muselâ satım akdinde mal bedelinin ve kira akdinde ücretin vadeli olması sahih ve bağlayıcı kabul edilmiştir. Deyn borçlarında vadenin sahih olması kuralının kendine has özellikleri bulunan sarf akdinde ittifakla geçerli sayılmadığı, karz ve selem akidlerinde ise tartışmalı olduğu görülür.

İzâfe vadesi yanında diğer bir vade türü, "bir yükümlülüğün sona erme zamanını göstermek üzere belirlenen süre" anlamında tevkīt vadesidir. Esasen bazı durumlarda bir akidde izâfe ve tevkīt vadesinin birlikte bulunması mümkündür. Meselâ icâre sözleşmesinde mal sahibinin malı kiracıya teslim yükümlülüğünün başlangıcını tayin eden süre izâfe vadesi, bu yükümlülüğün bitiş vaktini belirten süre tevkīt vadesi diye adlandırılır. İzâfe vadesi

gibi tevkīt vadesinin geçerliliği için de bazı sınırlamalar vardır. Tevkīt vadesinin hangi tür iltizamlarda câiz kabul edildiği hususunda, "Akdin muktezâsı ile çelişmeyen bütün tasarruflarda tevkīt câizdir" şeklinde genel bir kuraldan söz edilebilir. Buna göre meselâ evliliğin kural bakımından ebedî olması ilkesiyle çeliştiği için nikâh akdinde tevkīt vadesi câiz görülmemiştir. Tevkīt vadesinde belirlenen sürenin sona ermesiyle ilgili tarafın yükümlülüğü de kural olarak ortadan kalkar. Meselâ mal sahibinin yükümlülüğü sona erdiği için kiracının malı sahibine iade etmesi gerekir. Fakat kiralanan şey helâk olduğu için veya ekim için kiralanan arazideki ürünün tabiat şartları gereği hasat edilememesi gibi sebeplerle teslimin zorunlu olarak gerçekleşemediği durumlar bu hükmün istisnalarıdır.

Bir yükümlülükte vadenin sahih kabul edilebilmesi için genelde iki şartın bulunması gerekir. Bunlardan biri vadenin belirli (mâlûm) olmasıdır. Kişiler arası vadeli borç ilişkilerinin yazıya geçirilmesini emreden âyetteki "ilâ ecelin müsemmen" ifadesi (el-Bakara 2/282) vadenin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Fakihler de vadenin belirli olmasını gerekli görürken belirsiz (meçhul) vadenin tarafları anlaşmazlığa sürüklemesi ihtimalini dikkate almışlardır. İkinci şart vadenin malî karşılığının bulunmamasıdır. Ancak bu kuralın farklı durumlar için ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir. Zira vadeli satışta mal hemen teslim alındığı halde bedelin ileri bir tarihte ödenmesinin, selem akdinde ise bedel peşin olarak ödenip malın gelecek bir vadede teslim alınmasının fiyata piyasa rayicine göre birincisinde arttırma,

ikincisinde eksiltme yönünde tesir etmektedir. Halbuki fakihlerin çoğunluğu satışta vade farkının câiz olduğu görüşündedir. Yine selem akdinin câiz olduğu hususunda ittifak mevcuttur. Dolayısıyla vadenin malî karşılığı bulunmaması şartını, karz borçları ile önceden herhangi bir sebepten dolayı sabit olmuş deyn borçlarının miktarı arttırılıp ertelenmesi veya miktarı azaltılıp vadesinden önce ödenmesi durumlarıyla ilişkili olarak anlamak gerekir. Bunlardan vadeyi uzatma karşılığı miktarı arttırma Câhiliye ribâsı diye kabul edilen nesîe faizi kapsamındadır ve haramlığı hususunda görüş birliği vardır. Dört mezhep fakihlerinin de içinde yer aldığı cumhura göre erken ödenmesi karşılığında vadeli bir borcun miktarının azaltılması câiz değildir. Bu görüşün temelinde her ne şekilde olursa olsun vadeye maddî bir değer biçmenin doğru sayılmadığı anlayışı bulunmaktadır. Buna rağmen İbn Abbas, Nehaî ve Ebû Sevr alacaklının hakkından bir kısmını ıskat anlamı taşıdığı gerekçesiyle böyle bir muamelede sakınca görmemiştir.

Vadenin belirlenmiş olmasının doğurduğu hukukî sonuçlardan biri, eğer vadeli bir alacak söz konusu ise borçlu için onun belirlenen tarihe kadar talep edilememesi hakkıdır. Mahkeme nezdinde yapılacak böyle bir alacak veya haciz davası hâkim tarafından reddedilir. Vadenin doğurduğu ikinci sonuç borçlu tarafından vadeden önce yapılmak istenen tediye talebi durumuyla ilgilidir. İbn Hazm dışındaki fakihlerin çoğunluğuna göre alacaklı, kendisine bir zarar gelmemesi halinde vaktinden önce yapılan ödemeyi kabul etmek zorundadır. Üçüncü sonuç, cumhura göre borçlunun kendisine tanınan vade hakkını ıskat etmesi halinde bundan rücû etme hakkının bulunmamasıdır.

Taraflar arasında hukukî bir yükümlülük için sabit olan vadenin ortadan kalkması başlıca iki şekilde gerçekleşmektedir: Iskat ve sukut. Vadenin ıskatla sona ermesi borcun türüne ve kaynağına göre alacaklı veya borçlunun tek taraflı yahut iki taraflı iradesiyle mümkün olabilir. Bu konuda, “Vadeyi ıskat vade kimin yararına ise onun hakkıdır” şeklinde bir kural bulunmaktadır. Vadenin genellikle borçlu lehine konulduğu dikkate alınırsa ıskatın da çoğunlukla onun iradesiyle gerçekleşeceği âşikârdır. Fakat vadenin her iki tarafın yararına olduğu durumlarda ıskat ancak karşılıklı anlaşma ile ortadan kaldırılabilir. Vadenin sukutu ise ölüm, iflâs ve ödeme güçlüğü durumlarında ortaya çıkmaktadır. Meselâ borçlunun ölmesi halinde fakihlerin çoğunluğuna göre vade sâkıt olmakta ve söz

konusu borç muacceliyet kazanmaktadır. Genelde kabul edilen görüşe göre alacaklının ölümü böyle bir sonuç doğurmaz. Fakihlerin çoğunluğu, borçlunun sabit olan hakkını dikkate alarak iflâs sebebiyle vadenin sâkıt olmayacağı görüşünü benimsemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İcmâʿ (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1402, s. 86, 93, 94, 99, 100, 105; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, V, 146-147, 353-357; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 80-82, 84; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1416/1996, III, 182-183; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 124-131, 139-140; XIII, 27-28, 43-44; XX, 66-72; İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Beyrut 1408/1988, VI, 440; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 171; X, 600; Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî (nşr. Ahmed İzzû İnâye), Beyrut 1424/ 2003, VIII, 250, 296; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, VI, 431; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1423/2003, III, 276; Bedreddin el-Aynî, el-Binâye, Beyrut 1401/1981, V, 522; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ şerḥu'l-Muḳniʿ (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1418/1997, IV, 198; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 157; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, III, 40; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 203; Muhammed İlîş, Fetḥu'l-ʿaliyyi'l-Mâlik, Kahire 1378/1958, I, 363; Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr, Naẓariyyetü'l-ecel fi'l-iltizâm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳavânîni'l-ʿArabiyye, [baskı yeri yok] 1978, tür.yer.; Bilal Aybakan, İslâm Hukukunda Borçların Îfâsı, İstanbul 1998, s. 148-169; Abdullah Özcan, el-Ecel fî ʿaḳdi'l-beyʿ, Beyrut 2007, s. 261-276, 279; Abdullah Durmuş, Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri, İstanbul 2009, s. 27-30, 74-76; "Ecel", Mv.F, II, 5-47.

Abdullah Durmuş

VADE FARKI

Fıkıhta “herhangi bir mal veya hizmetin peşin satış fiyatı ile vadeli satış fiyatı arasındaki fark” diye tarif edilir. Bir malın peşin ve vadeli fiyatları arasındaki fark kendi başına bir hukukî işlem olmayıp bir hukukî işlemin başlangıcında -meselâ satım akdi için-tarafların irade beyanlarını iki veya daha fazla ihtimal üzerine ortaya koymaları ve bunun neticesinde peşin ve vadeli fiyat arasında bir farkın meydana gelmesidir. Hukukî açıdan bu durum icap veya icap teklifi şeklinde kabul edilebilir. İcap olarak kabul edilmesi durumunda karşı tarafın bu ihtimallerden birini seçmesiyle akid kurulur; icap teklifinin kabul edilmesi durumunda ise karşı tarafın bu iki ihtimalden birini seçtiğini bildirmesi icap olur ve ilk tarafın bunu kabul etmesiyle akid kesinleşir.

Mebî‘ ve semenin aynı cinsten olması hali dışında vadeli satışın cevazında görüş birliği vardır. Vadeli satışta bedel malın peşin fiyatıyla aynı olabileceği gibi farklı da olabilir. Vade sebebiyle bedelde bir fazlalığın söz konusu edilebilmesi bu fazlalığın faiz sayılıp sayılmadığı, vade karşılığında satış bedelindeki artışın vade mukabilinde borçtaki (deyn) artış gibi sayılıp sayılmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğu henüz teşekkül etmemiş bir akidde vadeye bağlı farklı bedeller üzerinde konuşulmasının faiz kapsamında yer almayıp farklı fiyat

teklifleri sayıldığı görüşündedir. Vade farkıyla yapılan satışın meşrû olmadığını savunanların görüşleri şöyledir: 1. Vade sebebiyle fiyatı arttırmak faizdir. Bir malın peşin fiyatı ile vadeli fiyatı arasındaki fark ödemenin vadeli şekilde yapılması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Satıcının fiyatı arttırmasında zaman unsurundan başka bir sebep yoktur; bu da ödemeyi geciktirmeye karşılık borcun arttırılmasına benzemektedir. Vade sebebiyle borçtaki artış faiz sayıldığına göre vade sebebiyle semendeki artış da faiz olur. 2. Vade farkı karşılıksız bir fazlalıktır. Gerek borç işleminde gerekse aynı cins malların birbiriyle mübadelesinde karşılıksız fazlalık faiz kabul edilmiştir. Veresiye satıştaki vade farkı da faiz işlemindeki karşılıksız paraya benzemektedir. 3. İşletmeler vade farkını piyasada câri faiz oranlarına göre belirlemektedir. Vade farkıyla mal satın almak tüketici

kredisiyle mal almak gibidir. Modern kanunlarda, ekonomi biliminde ve muhasebede vade sebebiyle konulan bu fark faiz kabul edilmektedir. 4. Vade ile alışveriş yapan satıcı ve alıcı darda kaldığı için bu yola başvurmaktadır. Gerek satıcı gerekse müşteri zor durumda olduğuna göre akidde karşılıklı rıza gerçekleşmemektedir. 5. Bazı hadisler de vade farkının yasaklandığını göstermektedir. Bu hadislerde, "Peygamberimiz bir satış içinde iki satışı (veya bir safka içinde iki safkayı) yasakladı" (Tirmizî, "Büyûʿ", 18; Nesâî, "Büyûʿ", 73; Müsned, I, 398); "Bir satım içerisinde iki satım yapan kişi ya daha ucuz (eksik) olanını veya faizi tercih eder" (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 53) denilmektedir. İlk hadisin râvilerinden Semmâk bir satışta iki satışı, "Satıcının 'peşin alırsan şu fiyata, vadeli alırsan bu fiyata' diyerek satış yapması" şeklinde yorumlamıştır.

Vade farkının cevazını savunan çoğunluğun görüşleri de şöylece sıralanabilir: 1. Vade farkı cins birliği bulunmayan paramal mübadelesinde, faiz ise bedeller arasında cins birliği bulunan işlemlerde söz konusudur. Sarf akdi gibi paranın para ile veya aynı cins malların birbiriyle mübadelesinin söz konusu olduğu işlemlerde peşin ve misliyle alışveriş şartı vardır, vade farkına ve fazlalığa cevaz verilmez. Faizli işlemlerde genellikle zaman unsurunun yer alması zamanla irtibatlı her türlü kârın veya fazlalığın faiz sanılmasına yol açmaktadır. Halbuki zaman unsuru kendi başına bir faiz sebebi değildir; cins birliği bulunmadıkça faiz hükmünün illeti teşekkül etmez. Paramal mübadelesinde cins birliği olmadığı için akid kuruluncaya kadar malın muayyen bir bedeli yoktur. Dolayısıyla vade farkı henüz pazarlık aşamasında ortaya atılan teklifler arasında meydana gelen bir farktır.

2. Akdin kurulması öncesinde söz konusu edilen vade farkı ile borç ilişkisinde vadeye bağlanan faizi eşit tutmak hem hukukî hem iktisadî bakımdan isabetli değildir. Borcun ertelenmesi sebebiyle alınan faizde akdin muktezâsında değişiklik yapılmaktadır; diğer bir ifadeyle tarafların karşılıklı rızalarıyla ortaya çıkan ve kesinleşen bir akde dayalı şekilde borçlunun zimmetinde sabit olan borçta değişiklik yapılması söz konusudur. Vade farkında ise iki veya daha fazla fiyat teklifi verilmektedir ve henüz akid kurulmadığından fiyat teşekkül etmemiştir. Bedeller arasında cins birliği bulunmadığı için mala karşı verilecek para miktarı farklı yerlere ve şartlara göre değişiklik arzedebilir; malın hukuken sabit bir fiyatı

olmadığına göre ikinci teklifteki fazlalık faiz veya haksız kazanç sayılmaz. Peşin ve vadeli olarak iki fiyatın söylenmesi veya farklı vadeler için farklı fiyatların teklif edilmesi karşı taraf için icap yahut icap teklifidir. Teşekkül etmiş bir borç, dolayısıyla ortada henüz alıcı ve satıcı yoktur; sonuç olarak alıcının zimmetinde tahakkuk etmiş ve muayyen hale gelmiş bir borç söz konusu değildir ve borcun vade sebebiyle arttırılmasından bahsedilemez. Taraflar akdi peşin olarak kesinleştirirse akid peşin satım, vadeli olarak kesinleştirirse vadeli satım şeklinde ortaya çıkar. Ayrıca vade farkının bir karşılığı bulunmadığı da söylenemez. Bir malın fiyatının veya bir hizmetin ücretinin meydana gelmesinde müşteriyi tanıma, malın satıldığı yer ve zaman, ödeme türü ve şekli gibi çeşitli etkenler vardır. Bir malın peşin veya vadeli yolla satılması malın fiyatının teşekkülünde önemli bir etkendir ve buna bağlı olarak farklı fiyatların ortaya çıkması ekonomik açıdan doğal bir durumdur. Bunun yanında alacağı tahsil, rehin ve kefil gibi teminat külfeti ve alacağını tahsil edememe riski gibi sebepler de vadeli satımlarda fiyatın teşekkülünde etkendir.

3. Vadeli satışlarda akid iki tarafın karşılıklı rızası ile gerçekleşmektedir. Taraflar vadeli satış neticesindeki hak ve borçlarını bilmektedir, akdin sıhhatini etkileyecek herhangi bir ızdırar hali, cehalet, garar, tağrîr söz konusu değildir. Alıcı malı peşin elde etmek için yeterli paraya sahip olmadığından kendi ekonomik durumuna uygun gördüğü vadeli satışa rıza gösterir. Ayrıca bu yolun tercih edilmesi satıcının ticaretine revaç kazandırıır. Satıcının, malını peşin satamaması veya alıcının peşin alamaması durumunu ızdırar hali kabul etmek ve, “Peygamberimiz zorda kalanın satışını nehyetti” hadisinin (Müsned, I, 116) şümulüne dahil etmek isabetli değildir. Satıcının henüz malî birikimi oluşmamış alıcıya malı vadeli satması onun halinden yararlanmak için değil ona kolaylık göstermek içindir. Bu açıdan, “Alırken, satarken ve öderken kolaylık gösterene Allah rahmet eylesin” hadisinin (Buhârî, “Büyûʿ”, 16) kapsamına girmesi daha isabetli görünmektedir.

4. Bir satışta iki satışı yasaklayan hadisleri vade farkının haramlığına yormak uygun değildir. Bu hadisler vade farkıyla değil bedelin meçhul olması, iki fiyat teklifinden biri belirlenmeden malın alınması haliyle ilgilidir. Nitekim pek çok âlim, söz konusu yasağın tarafların iki farklı icaptan biri üzerine akdi kesinleştirmemesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu

yasağın İmam Şâfiî'ye ait bir başka yorumu bunun şartlı satımla ilgili olduğu yolundadır; meselâ, "Evini bana şu kadara satman şartıyla bineğimi sana şu fiyata satıyorum" şeklindeki bir satış nehyedilmiştir.

5. Piyasada ortaya çıkan fiyat yükselmesi ve düşüşler, ödeme yapılacak tarafın bu süre içinde parasını veya malını kullanma imkânından mahrum kalması yüzünden uğrayacağı kayıplar, fiyat farklılıklarının meydana gelmesinde zaman unsuruna bağlı değişikliklerin önemli sebeplerindendir. Ancak vade fıkıhta mutlak şekilde bir kazanç ve değer artış sebebi görülmemiş, paranın para veya aynı cins malların birbirleri karşılığında vadeli mübadeleleri faiz kapsamında değerlendirilmiştir. Öte yandan bedellerden birinin para, diğerinin mal olduğu muamelelerde vadeli satışa izin verilmiştir. Para ile mal farklı iki cinstir, bu sebeple birinin diğerinden aritmetik yönden ölçülebilen bir fazlalığından söz edilemez.

6. Vadeli işlemler, İslâm hukukunun akid sistemine aykırı düşmediği gibi insanların ihtiyaçlarını karşılamaya da daha uygun görünmektedir. Vadeli işlemler, özellikle ihtiyaçlarını peşin alışverişlerle gideremeyen insanların başvurduğu bir yöntemdir. Mal fiyatlarının sürekli arttığı, yüksek bir enflasyonun paranın değerini günden güne erittiği ortamlarda satıcılar peşin fiyatına vadeli satışları tercih etmez; enflasyon oranını da dikkate alarak ödemenin vadesine göre farklı fiyatlar

belirler. Alıcı, bir defada ödemesi durumunda bütçesini zorlayacak ürünleri bir miktar fiyat farkıyla daha uzun zaman sürecinde satın almayı tercih eder, Vadeyle mal alan kişi ihtiyaç duyduğu şeye önceden sahip olur ve borcunu zamana yaydığından ona tasarruf alışkanlığı kazandırır. Satıcı açısından vadeli satış bir pazarlama yöntemidir ve peşin satamadığı ürünleri vadeli satış yoluyla pazarlar. Bazı işletmelerin ticarî hayatlarını devam ettirebilmeleri buna bağlıdır.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu, vade farkını akidde fiyatın teşekkülü aşamasıyla ilgili bir durum olarak görmekte, tarafların belli bir fiyat üzerinde anlaşamamaları halinde semen belirsiz kalacağı için bu aşamada kalan akdin fâsid olacağını, ancak tarafların fiyat tekliflerinden birini kararlaştırmaları ve buna göre akdi kesinleştirmeleri halinde akdin sahih olacağını savunmaktadır. Bu sebeple günümüzde taksitli satışta da vade

farkı faiz kapsamında görülmemekte, buna karşılık alıcının borcunu ödeyememesi durumunda borcun ertelenmesi karşılığında veya temerrüt sebebiyle talep edilen / ödenen ilâve bedel ise faiz sayılmakta ve câiz görülmemektedir. Nitekim, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin Cidde'de 14-20 Mart 1990 tarihinde yaptığı altıncı toplantısında aldığı kararda vadeli satışta malın peşin fiyatından daha fazla bedel istemenin ve sürenin belirlenmesi şartıyla vadeli satışı taksitler halinde yapmanın câiz olduğu, taksitlerin ödenmemesi durumunda geciken her ay için ilâve ücret veya ceza talep etmenin ise faiz niteliği taşıdığı belirtilmiştir (ayrıca bk. FAİZ; TAKSİT; VADE).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 116, 398; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, VI, 61-66, 332-334; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, II, 42-43; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr (nşr. M. Subhî b. Hasan Hallâk), Riyad 1427/2006, X, 42-46; Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr, Naẓariyyetü'l-ecel fi'l-iltizâm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳavânîni'l-ʿArabiyye, Kahire 1978, s. 213-223, 231, ayrıca bk. tür.yer.; İslâm Hukukuna Göre Alış-Verişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi, İstanbul 1990, s. 13-58, 217-229; Rahmi Yaran, İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi: Borçlunun Temerrüdü-Alacaklının Temerrüdü, İstanbul 1997, s. 124, 126, 146-168, 189-194; Ali Ahmed es-Sâlûs, Mevsûʿatü'l-ḳażâya'l-fıḳhiyyeti'l-muʿâṣıra ve'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Katar 2002, s. 438-460, 605-606; Abdüssettâr Ebû Gudde, el-Beyʿu'l-müʾeccel, Cidde 1424/2003, s. 19-27, 33-36, ayrıca bk. tür.yer.; Servet Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, İstanbul 2005, s. 77-87, 136-138, 144-151; Abdullah Özcan, el-Ecel fî ʿaḳdi'l-beyʿ, Beyrut 2007, s. 110-134, ayrıca bk. tür.yer.; Recep Özdirek, İslâm Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar, İstanbul 2009, s. 40-42; Abdullah Durmuş, Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri, İstanbul 2009, tür.yer.; Nihat Dalgın, Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular 2, Samsun 2010, s. 158-169; Ahmet Onay, "İslâm Fıkhında Vâdeli Satış", Diyanet İlmî Dergi, XXIX/2, Ankara 1993, s. 81-

90; İrfan Yücel, “Vadeli ve Taksitli Alış-Verişler Enflasyon ve Vade Farkı”, a.e., XXXII/3 (1996), s. 3-19; Beşir Gözübenli, “İslam Borçlar Hukukuna Göre Vadeli Satışlar ve Selem I-Vadeli Satışlarda Vade Farkı Problemi”, EAÜİFD, sy. 13 (1997), s. 7-20; “Ecel”, Mv.F, II, 38-39.

Recep Özdirek

VADÎA

(الوضيعة)

Bir malın maliyetinin altında bir fiyatla satışı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “indirim, zarar; haraç, öşür gibi vergiler” anlamlarına gelen vadîa, İslâm hukukunda bir malın alış fiyatı veya maliyetinden daha düşük bir bedelle satılmasını ifade eder. Satım akdi, satılan malın (mebî‘) alış fiyatı veya maliyeti belirtilmeden pazarlık usulüyle yapılabileceği gibi satıcının mebîin maliyetini beyan ederek ona göre satış bedelini (semen) belirlemesi yoluyla da yapılabilir. İkinci durumda malın belli bir kâr konularak satılması (murâbaha), maliyetine satılması (tevliye) veya zararına satılması (vadîa) söz konusudur ve bunların her üçü de güvene dayalı satım türlerini teşkil eder. Bu satışlar, satıcının malın maliyeti konusundaki beyanına güvenildiği ve bu beyan esas alınıp semen belirlendiği için güvene dayalı satım adını almıştır. Fıkıh literatüründe vadîa anlamında muvâdaa, muhâsere, muhâtta, hatîta terimleri de geçer. Bir hadiste vadîa “ticarî zarar” anlamında geçmektedir (Müsned, I, 197, 198). İlk dönemden itibaren bu kelimenin sahâbe ve tâbiîn fakihleri tarafından yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir (İbn Ebû Şeybe, IV, 267, 268, 478, 557). Murâbaha, tevliye ve vadîa türü satım, özellikle piyasayı bilmeyen ve satıcının beyanına güvenmek durumunda kalan alıcının hukukunu ilgilendirdiğinden fıkıhta ayrıntılı biçimde ele alınarak aldanmanın ve haksız kazancın önüne geçilmek istenmiştir. Ancak vadîa, muhtemelen günlük hayatta daha az uygulandığı için fıkıh literatüründe murâbaha ve tevliye satışlarına nisbetle daha az işlenmiş, güvene dayalı satışın genel hükümleri murâbahada ele alınmıştır.

Umumi hükümleri itibariyle satım akdinin bir türü sayıldığından bey‘in genel şartları ve hükümleri vadîada da geçerlidir. Özellikle alış fiyatına ve maliyete ilişkin meseleler yönünden murâbaha ile birçok ortak noktaya sahip bulunan vadîanın sıhhati için alış fiyatının yahut maliyetin ve bunun üzerinden ne kadar indirim yapıldığının iyice bilinmesi öncelikli bir şarttır. Güvene dayalı diğer satım türlerinde olduğu gibi satıcının malın ilk alış

fiyatı, kendisine maliyeti ve malın durumu hakkındaki beyanı vadîanın hükümleri açısından büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple satıcının mal ve fiyata ilişkin yanlış bilgi vermesi akde rızayı sakatlayan bir durumdur; kural olarak satım akdini bağlayıcı (lâzım) olmaktan çıkarmakta, alıcıya akdi fesih yanında diğer bazı haklar sağlamakta ve maldan elde edilen kazancın helâlliğini de etkilemektedir. Ancak gerçek dışı beyanın güveni kötüye kullanmaktan veya hatadan kaynaklanmasına göre mezheplerin konuyla ilgili yaklaşımları farklılık göstermektedir. a) Yanlış beyan maliyetin miktarıyla ilgili ise, meselâ malı 10 liraya aldığını söyleyen satıcı aslında 9 liraya almışsa, Hanefîler'e göre akid hâlâ vadîa vasfını haizse, yani satış bedeli bu rakamın altında kalıyorsa müşteri muhayyerdir; malı ister iade eder isterse üzerinde anlaşılan fiyattan alır. Eğer yanlış beyan akdi vadîa olmaktan çıkarıyorsa müşteri yanlış beyan sebebiyle kaybettiği miktarı tahsil eder. Hanbelîler'e göre aradaki fark miktarınca müşteri lehine indirim yapılır ve kendisine muhayyerlik tanınmaksızın akid bağlayıcı sayılır. b) Yanlış beyan ödemenin niteliğiyle ilgili ise, meselâ satıcı malı vadeli aldığı halde bunu alıcıya bildirmemişse Hanbelîler'de tercih edilen görüşe göre bu durumda müşteri ilk satıştaki vadeye göre ödeme yapar, kendisine muhayyerlik ve fesih hakkı tanınmaz.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 198; Lisânü'l-ʿArab, "vḍʿa" md.; Müsned, I, 197, 198; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 152, 153, 164-165; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, III, 203; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 267, 268, 478, 557; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 31, 45, 54-55, 60, 115, 131, 224, 227, 235-236, 243, 411; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 156-158, 165-167, 176-177, 215; XIII, 91; XVI, 171; XX, 29; XXII, 28, 78-80, 101, 132, 186-187; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 172-177, 189; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1409/ 1989, VI,

276-277, 278; VII, 145, 169, 176; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr,

Beyrut 1987, s. 254; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 77-78; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 229-235, 499, 500, 504, 505, 508, 516-520, 526; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 161-165; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 219-224; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 157; III, 159, 163, 304, 526, 538; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 305, 311-313, 315, 317, 324, 328, 329, 331, 501, 505, 566; V, 76, 132, 250, 646, 647, 653; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 593-600; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1960, II, 166-174; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, s. 427-428; “Vaḍîʿa”, Mv.F, XLIV, 5-7.

İsmail Cebeci

VÂDÎÂŞÎ

(الوادي آشي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Vâdîâşî el-Kaysî (ö. 749/1348)

Tunuslu muhaddis.

Cemâziyelâhir 673'te (Aralık 1274) Tunus'ta doğdu. İbn Câbir olarak da bilinir. Aslen Endülüs'ün Gırnata bölgesindeki Vâdîâş (Guadix) şehrindendir. Babası Muînüddin Câbir tanınmış bir âlim ve tâcir olup Alemüddin es-Sehâvî'nin öğrencilerindendir. 632'de (1234-35) Meşrik tarafına seyahate çıkan Câbir sekiz yıldan fazla süren bu ticaret ve ilim yolculuğunun ardından Tunus'a yerleşti; 5 Rebîülevvel 694'te (23 Ocak 1295) burada vefat etti. Meşhur seyyah Ebû Muhammed el-Abderî onun talebelerindendir. İlk derslerini babasından alan Vâdîâşî'nin on üçü kadın 279 hocası vardır. Tahsil hayatının ilk yıllarında Ebü'l-Fazl el-Lebîdî ve Ebü'l-Abbas el-Batarnî'den kıraat okudu. Hadis alanındaki en önemli hocaları Tunus Kadısı Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Gammâz, İbn Hârûn et-Tâî ve Kādılcemâa İbrâhim b. Abdürrefî' et-Tûnisî'dir. Tunuslu birçok âlimin yanı sıra Sebte'deki Azefîler yönetiminin kâtibi Ebü'l-Kāsım Halef b. Abdülazîz el-Kabtevrî, tarihçi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed el-Gubrînî, Abdülmüheymin el-Hadramî es-Sebtî, Meʿâlimü'l-îmân müellifi Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, İbn Rüşeyd, Ebû Muhammed el-Abderî, Tücîbî ve Abdullah b. Muhammed et-Ticânî gibi Tunus'a uğrayan âlimlerden ve seyyahlardan da istifade etti. Yirmi yaşlarından itibaren Mağrib, Endülüs ve Meşrik âlimleriyle yazışarak onlardan icâzet aldı. Bu yolla faydalandığı hocaları içinde Dımaşklılar'ın çokluğu dikkati çekmektedir.

Vâdîâşî, Doğu'ya ve Batı'ya yaptığı ilim yolculuklarıyla (rihle) tanınmaktadır. Doğu'ya yaptığı ve "sâhibü'r-rihleteyn" diye anılmasına sebep olan iki rihlenin ilki 720'li yılların başlarında (1320), ikincisi 734'te (1334) gerçekleşti. İlk rihlesi sırasında 722'de (1322) Dımaşk'ta Zehebî ile

görüştü. Bu yolculuktan dönüşünden kısa bir süre sonra Mağrib yolculuğuna çıktı ve 726'da (1326) Gırnata'ya uğradı. Burhâneddin İbn Ferhûn 746'da (1345) Medine'de kendisinden el-Muvaṭṭaʾı semâ ettiğini zikretmektedir (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 311). Doğu seyahatinde İskenderiye'de Ali b. Ahmed el-Garrâfî; Kahire'de Ebû Hayyân el-Endelüsî, Bedreddin İbn Cemâa; Dımaşk'ta İbrâhim el-Caʻberî, Ebû Muhammed Kāsım b. Muzaffer İbn Asâkir ed-Dımaşkī, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin İbnü'ş-Şıhne, İshak b. Yahyâ el-Âmidî; Haremeyn'de Abdullah ed-Delâsî, Radî et-Taberî gibi âlimlerden ders aldı. Birzâlî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî ve Kutbüddin el-Halebî gibi akranlarıyla ilim alışverişinde bulundu. Mağrib seyahatinde Kosantîne, Bicâye, Mehdiye, Tilimsân, Tanca, Meriye (Almeria) ve Gırnata'ya gitti. Fas'ta İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî'den kıraat okudu. Talebelerinden İbn Merzûk el-Hatîb birçok yolculuğunda ona refakat etti. Tunus'ta uzun süre ders veren Vâdîâşî'nin öğrencileri arasında İbn Merzûk el-Hatîb, İbn Haldûn, Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn, İbn Arafe, Bedreddin İbn Ferhûn, Burhâneddin İbn Ferhûn, İbn Cüzey, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Lebbân, Ebü'l-Abbas Ahmed İbnü'ş-Şemmâʻ, Ebû İshak et-Tenûhî ve Muhammed b. İbrâhim el-Meâfirî gibi isimler bulunmaktadır. Genç yaşlarından itibaren hocalarının ve önceki âlimlerin eserlerini istinsah etmeye önem verdiği bilinen Vâdîâşî geçimini ticaretle temin etti, hayatı boyunca resmî görev almadı. 749 (1348) yılında Akdeniz'i çevreleyen bütün ülkelerde görülen veba salgınında hastalanarak bu yılın Rebîülevvel veya Receb ayında (Haziran veya Ekim 1348) Tunus'ta öldü. Besta kadılığı yapan ve 752'de (1351) vefat eden Muhammed adında bir oğlu vardır (İbn Hacer, III, 414).

Tunuslu muhaddislerin imamı diye anılan Vâdîâşî'nin (İbn Haldûn, s. 18) rivayetteki üslûbu çok beğenilirdi. Uzun süreli seyahatleri ve Tunus'a uğrayan birçok âlimden istifade etmesi kendisini özellikle hadis alanında tanınan, âlî isnad sahibi bir âlim durumuna getirmesinin yanı sıra Arap dili gibi sahalarda da önemli bir şahsiyetti. Fıkıhta Mâlikî mezhebini benimsemiş, bu mezhebe ait fıkıh kitaplarının rivayet silsilelerine dair bir eser telif etmekle birlikte bu ilimde fazla ön plana çıkmadığı zikredilmiştir (Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 311-313). Ancak İbn Haldûn gibi bazı öğrencilerine birçok fıkıh kitabını vermiş olması (et-Taʿrîf, s. 18) onun bu ilimle de ilgilendiğini göstermektedir. Vâdîâşî şiirle de uğraşmış, fakat şiirlerinden günümüze çok az örnek ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Bernâmecü’l-Vâdîʾâşî. Endülüs ve Mağrib âlimlerinin biyografilerine ait bernâmec telifi geleneğinin en güzel örneklerindendir. Memleketinde ve seyahatlerinde karşılaştığı yahut icâzet yoluyla kendilerinden faydalandığı hocalarını ve onlardan aldığı kitapları tanıttığı eserin ilk bölümünde hocalarına, ikinci bölümünde kitaplara yer verilmiştir. İlk bölüm de ikiye ayrılmış, bizzat talebelik ettiği hocaları ilk kısma, icâzet yoluyla hadis aldıkları ikinci kısma kaydedilmiştir. 238 kitabın tanıtıldığı ikinci bölümde Kur’an ve kıraat, hadis, tasavvuf, lugat ve edebiyata dair eserler, bunları okuduğu hocalarla rivayet silsilelerini anlattıktan sonra kendi hocalarına ve önceki nesillere ait fihristler ve mu‘cemlerden bahsetmiş, âlî isnadlarla aldığı eserleri özellikle belirtmiştir. 720’li (1320) yıllarda yazılan kitaba 744’te (1343) ve daha sonra müellif birtakım ilâveler yapmıştır. İlk defa José Maria Fórneas tarafından Escurial Kütüphanesi’ndeki nüshası (nr. 1726) esas alınarak İspanyolca ve özet halinde neşredilen eser (al-Andalus, XXXVIII [Madrid 1973], s. 1-67; XXXIX [1974], s. 301-365) daha sonra farklı kişilerce yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut 1980, 1981, 1982; nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, Mekke 1981). 2. Zâdü’l-müsâfir ve ünsü’l-müsâmir. Müellifin seyahatlerinde uğradığı şehirleri, buralarda başından geçenleri ve tanıştığı âlimleri anlattığı eserde gördüğü şehirlerin coğrafî, tarihî ve sosyal yapılarını ve şahit olduğu olayları kaydetmiştir (Abdülhay el-Kettânî, I, 465; II, 1117; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 320). Vâdîâşî’nin diğer eserleri de şunlardır: Tercemetü’l-Ḳāḍî ʿİyâż (talebelik yıllarında kaleme aldığı muhtemelen ilk eseridir); Esânîdü kütübi’l-Mâlikiyye; el-Erbaʿûne’l-büldâniyye (gezdiği şehirlerde yaşayan muhaddislerin rivayetlerinden oluşturulmuş bir derlemedir); el-İnşâdâtü’l-büldâniyye (seyahatlerinde karşılaştığı âlim ve şairlerin şiirlerini aktardığı eseridir); et-Taḳyîd (İbnü’l-Hâcib’in el-Maḳṣadü’l-celîl fî ʿilmi’l-Ḫalîl adlı kasidesi üzerine kaleme alınmıştır); el-Müselselât (Tâceddin Abdülgaffâr b. Abdülkâfî’nin rivayetlerinden ve

birtakım şiirlerden yapılan bir derlemedir); et-Tüsâʿiyyât (dokuz râvili isnadlarla aktarılan hadislerden meydana getirilen bir kırk hadis derlemesidir) ve el-ʿUşâriyyât, Teʿâlîḳ müfîde, Urcûze fî taʿbîri’r-rüʾyâ. Ziriklî ve Kehhâle, Vâdîâşî’ye Dîvânü’ş-şiʿr adlı bir eser nisbet ederse de bu eserin onun hocası İbn Hârûn et-Tâî’ye ait olduğu belirtilmiştir

(Bernâmec, nşr. Muhammed Mahfûz, neşredenin girişi, s. 22; eserleri için ayrıca bk. Bernâmec, nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, s. 214; Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 313; İbnü'l-Kādî, I, 103; Abdülhay el-Kettânî, I, 465; II, 882, 1117; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 320; EI^2 [İng.], XI, 15).

BİBLİYOGRAFYA

Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 96, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-31; a.e. (Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdîʾâşî adıyla nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Mekke 1981, s. 100, 214, 275, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-38; Zehebî, Muʿcemü şüyûḫi'ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman Süyûfî), Beyrut 1410/ 1990, s. 274, 488-489; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1329-30, s. 311-313; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 18-19, 305; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 106; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 413-414; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 102-103; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 200-203; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 465; II, 882, 1116-1118; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, V, 113-117; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 319-323; Avâtıf M. Yûsuf Nevvâb, er-Raḥalâtü'l-Maġribiyye ve'l-Endelüsiyye, Riyad 1417/1996, s. 124-129; J. M. Fórneas, "El Barnāmay de Muḥammad Ibn Yābir al-Wādī Āšī", al-Andalus, XXXVIII, Madrid 1973, s. 1-67; XXXIX (1974), s. 301-365; Maribel Fierro, "al-Wādīʾāshī", EI^2 (İng.), XI, 15.

Halit Özkan

VÂDİİMÛSÂ

(bk. AYNİMÛSÂ).

VÂDİLKEBÎR

(الوادي الكبير)

Endülüs’ün güneyinde bir nehir.

Müslümanların tarihî Betis (Baetis) nehrine verdikleri isim olup günümüzde Guadalquivir (Rio Guadalquivir) diye bilinmektedir. İslâm kaynaklarında el-Vâdi’l-kebîr, en-Nehrü’l-kebîr, en-Nehrü’l-ekber, en-Nehrü’l-a‘zam, en-Nehrü’l-azîm, Nehrü Kurtuba, Nehrü İşbîliye gibi farklı isimlerle kaydedilmiştir. Müslümanların verdiği Vâdilkebîr ismi küçük değişikliklere uğrayarak günümüzde Guadalquivir olmuştur. İber yarımadasının güneyinde yer alan nehir taşımacılığa elverişlidir ve yarımadanın en önemli nehirlerinden biridir. Kuzeydoğu-güneybatı istikametinde akarak Atlas Okyanusu’ndaki Cadiz körfezine ulaşır; yaklaşık 657 km. uzunluğundadır. Adının başında “vâdi” (guada/i) kelimesinin bulunduğu Vâdîşenîl (Genil), Vâdîahmer (Guadalimar), Vâdilbulyûn (Guadalbullón), Vâdîayra (Guadaira), Vâdîermillât (Guadalmelleto) gibi çok sayıda kolu vardır. Bekrî’nin Vâdilkebîr’den bahsederken, “Kurtuba nehri Vâdîbîtî’dir” ifadesini kullanması (el-Mesâlik, I, 239), nehrin eski adının müslümanlarca bilindiğini, fakat Vâdilkebîr isminin yaygınlık kazandığını gösterir. Coğrafyacı Strabon’un kaydettiğine göre antik dönemde gemilerin işlediği Vâdilkebîr, İslâm döneminde de bu özelliğini sürdürmüştür. Nehir üzerinde İşbîliye ile (Sevilla) Kurtuba (Cordoba) arasında ulaşım ve ticaret için kullanılan gemiler vardı. Bekrî’ye göre Kurtuba büyüklüğünü ve zenginliğini Vâdilkebîr kıyısında kurulmasına, yakınındaki madenlere ve vadinin bereketli topraklarına borçludur. Kuzeyden deniz yoluyla gelerek Endülüs sahillerini sıkıştıran Norman tehlikesine karşı Kurtuba’nın güvenliği için II. Hakem’in emriyle 355’ten (966) sonra Vâdilkebîr’de donanma bulundurulmaya başlanmıştır (İbn İzârî, II, 239).

Vâdilkebîr üzerine Kurtuba’da Roma döneminde yapılan, fakat zamanla kullanılmaz hale gelen köprüyü (Kantaratülvâdî) Semh b. Mâlik el-Havlânî tamir ettirmiştir. Nehir üzerine müslümanlar tarafından ilk defa Semh b. Mâlik’in valiliği döneminde 101 (719-20) yılında Kurtuba’da bir köprü

yapıldığı bilinmektedir (a.g.e., II, 26). Şeyhürrabve ed-Dımaşkī ise bu köprünün Zehrâ Köprüsü ismini taşıdığını, Abdurrahman el-Gâfikī'nin valiliği devrinde yapıldığını, 800 zirâ uzunluğunda, 20 bâʿ genişliğinde ve 60 zirâ yüksekliğinde olduğunu, yirmi sekiz kemeri ve on dokuz burcu bulunduğunu kaydetmektedir (Nuḫbeti'd-dehr, s. 39). I. Hişâm da (788-796) köprüyü tamir ettirmiş ve Vâdilkebîr üzerine Kurtuba'da başka bir köprü yaptırmıştır. Makkarî, Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un 378 (988-89) yılında Vâdilkebîr üzerine bir köprü daha inşa ettirdiğini ve yapımı bir buçuk yıl süren köprü için 140.000 dinar harcadığını belirtmektedir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 408). Onun Kantaratülvâdî'yi de onarttığı bilinmektedir. Bu dönemde Endülüs'ün yıllık vergi geliri 3 milyon dinardı (a.g.e., I, 459). Kurtuba'nın yedi kapısından biri Vâdilkebîr'e açılan Bâbülvâdî idi.

Vâdilkebîr'in sularının yükselmesiyle meydana gelen seller Endülüs'te sık karşılaşılan olaylardan biriydi. İbn İzârî bu konuda önemli bilgiler verir. 182'de (798) I. Hakem dönemindeki büyük sel sonrasında Kurtuba'da Vâdilkebîr Köprüsü civarındaki evlerin tamamı tahrip oldu. 288 (901) yılındaki selde ise köprünün ayaklarından biri yıkıldı. 334'te (945-46) meydana gelen büyük sel sırasında su seviyesi Esed Burcu'na kadar yükseldi ve köprünün bir kısmı ile çevresindeki yerler zarar gördü (el-Beyânü'l-muġrib, II, 70, 140, 213). 400 (1009-1010) yılında Kurtuba'da nehrin taşması yüzünden üç gün devam eden sel sırasında 1000 kadar evle çok sayıda köprü ve mescid yıkıldı, 5000 kişi öldü ve büyük zayiat oldu (a.g.e., III, 48, 105).

Şerîf el-İdrîsî, Kurtuba ile İşbîliye arasında nehir yoluyla yapılan yolcu ve yük taşımacılığına dikkat çekerek bu yola Tarîkulvâdî adını verir (Nüzhetü'l-müştâḳ, II, 573-574). Müslüman coğrafyacıların kaydettikleri bilgiler, Vâdilkebîr'in geçtiği alan üzerinde bulunan yerleşim yerlerinin canlı bir ziraî ve ticarî hayata sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Himyerî, Vâdilkebîr üzerindeki Kurtuba ve İşbîliye'nin yanı sıra Übezze, Beyyâse (Baeza) ve Beyyâre gibi yerleşim yerlerinin de işlek çarşıları

bulunduğunu kaydetmektedir (Ṣıfatü Cezîreti'l-Endelüs, s. 11, 19, 56). Yâkūt el-Hamevî, "Nehr azîm yükālü lehû Vâdilkebîr" diye tavsif edip büyüklükte Dicle ve Nil nehriyle mukayese edilebileceğini ve yük gemilerinin gidip geldiğini söylerken (Muʿcemü'l-büldân, I, 232),

Zekeriyyâ el-Kazvînî “en-Nehrü’l-ekber yu‘rafü bi-Vâdilkebîr” diye tanımladığı nehrin iki köprüsünün bulunduğunu belirtir (Âs̱ârü’l-bilâd, s. 552). Kurtuba’da köprü yakınında suyun kabarma seviyesini sınırlı tutabilmek için bir bent yapıldı (DİA, V, 462). Vâdilkebîr kıyısında Rusâfe Sarayı, Münyetü Aceb Sarayı ve sarayın yakınında cüzzamlıları tecrit için bir tesis kuruldu (a.g.e., VI, 166). Makkarî, Kurtuba’nın sahip olduğu dört özellikle diğer şehirlere üstün geldiğini bir şiirinde ifade eder ve bunları Vâdilkebîr üzerindeki köprü, Kurtuba Camii, Medînetüzzehrâ ve şehrin yüksek ilmî seviyesi şeklinde sıralar (Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 153). İşbîliye’nin ortasından geçen nehir şairlere ilham kaynağı teşkil etmiştir. Bazı şairler İşbîliye’yi “Endülüs’ün gelini” (arûsü bilâdi’l-Endelüs) diye nitelerken Vâdilkebîr de gelinin boynundaki gerdanlığın zincirine benzetilmiştir. Nehrin kıyıları aynı zamanda meyve ağaçları ve gölgelikleriyle bir mesire ve av mekânı idi. Nehirden çeşitli balıklar avlanıyordu (a.g.e., I, 208). İşbîliye’den sebze, meyve ve balık gibi yiyeceklerin Kurtuba’ya nakli Vâdilkebîr üzerinden de yapılmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Mesâlik, I, 239; II, 890; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 573-574, 579; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 232; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvinî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 552; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 26, 46, 49, 70, 140, 213, 239; III, 48, 105; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 46; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü’d-dehr fî ʿacâʾibi’l-ber ve’l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), Leipzig 1923, s. 39; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 234; İbn Abdülmün‘im el-Himyerî, Ṣıfatü Cezîreti’l-Endelüs, Münteḫabe min Kitâbi’r-Ravżi’l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1937, s. 11, 19, 56; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 153, 167-168, 208, 408, 459; Cumhur Ersin Adıgüzel, İşbîliyye’nin Endülüs’ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi (yüksek lisans tezi, 2008), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü s. 71-74; C. F. Seybold, “Guadalquivir”, İA, IV, 816-817; R. Pinilla-Melguizo, “(al-)Wādi’l-Kabīr”,

EI² (İng.), XI, 17-18; Kâzım Çeçen, “Bent”, DİA, V, 462; Arslan Terzioğlu, “Bîmâristan”, a.e., VI, 166.

Cumhur Ersin Adıgüzel

VÂDİLKURÂ

(وادي القرى)

Medine’nin kuzeybatısında eski bir ziraat bölgesi.

Günümüzde Suudi Arabistan sınırları içinde yer almaktadır. Bölge ismini Medine’nin kuzeybatısında Teymâ ile Medine arasında halkı tarımla uğraşan birkaç köyün sıralandığı vadiden (Vâdilkurâ = köyler vadisi) almıştır (Yâkūt, IV, 338). İslâm coğrafyacılarının farklı zamanlarda çeşitli yerleşim birimlerinden hareketle yerini tarif ettikleri Vâdilkurâ, İbn Hurdâzbih’e göre Ruhaybe’nin kuzeyinde ve Hicr’in (Medâinüsâlih) güneyinde, Hasan b. Abdullah el-İsfahânî’ye göre Sukyâ’nın kuzeyinde ve Avâlî’nin (günümüzdeki Ulâ) güneyinde bulunmaktadır. Medine’ye yedi, Teymâ’ya üç-dört ve Hicr’e bir günlük uzaklıktadır. Bilinen en eski tarihi Âd ve Semûd kavimleriyle ilişkilendirilen Vâdilkurâ milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren bölgede hüküm süren Dedân, Lihyân, Maîn ve Nabatîler gibi devletlere bağlı şekilde gelişmişti; ziraata elverişli bölge olmasının yanı sıra yarımadanın güneyinden Suriye ve Mısır’a giden eski ticaret yolunun belli başlı duraklarından biriydi ve bu sebeple ayrı bir önem kazanmıştı. Günümüzde aynı adlı idarî birimin (muhafaza) merkezi olan Ulâ’nın (33.637; 2010 tahmini) yakınında Hıraybe diye bilinen Dedân’ın kalıntıları arasındaki çok sayıda kitâbe bölgenin bir zamanlar gelişmiş olduğunu göstermektedir.

İslâm’ın zuhuru sırasında Vâdilkurâ’nın başlıca sakinleri yahudilerdi; bunların Buhtunnasr döneminde Beytülmakdis’in işgalinden sonra bölgeye geldikleri tahmin edilmektedir (Belâzürî, Fütûh, s. 19-20; Taberî, I, 539). Kaynaklara göre Semûd kavminin izlerinin bulunduğu bölgeye yerleşen yahudiler yer altı su kuyularını onardı, bölgeyi hurma ve hububat yetiştiriciliğine dayalı önemli bir ziraat merkezi haline getirdi. Zamanla Kudâa kabilesinin Hicaz, Suriye ve Filistin bölgelerine yerleşmesiyle bu kabilenin alt kollarından Uzre ile Vâdilkurâ’nın yahudi sakinleri arasında bir antlaşma yapıldı. Buna göre Vâdilkurâ’nın Kudâa’nın diğer kollarına karşı korunmasına mukabil Uzre kabilesi yahudilerin yetiştirdikleri ürünün

bir kısmını alacaktı. Uzre kabilesi bölgeyi muhafaza ettiği gibi Gassânî Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir b. Hâris’e karşı savunarak işgaline engel oldu.

Hicretin 2. yılında (624) Medine’den sürülen Benî Kaynukā‘ yahudileri bir ay kadar Vâdilkurâ’da kaldıktan sonra Suriye bölgesine gidip Ezriât’a yerleşti. 6 (627) yılında Zeyd b. Hârise başkanlığındaki ticaret kervanı Vâdilkurâ’da Gatafânlılar’a ait bölgede bu kabilenin kollarından Benî Fezâre’nin saldırısına uğradı. Arkadaşları öldürülen ve mallarına el konulan Zeyd, Medine’ye döndükten sonra Hz. Peygamber tarafından Benî Fezâre üzerine gönderildi (Ramazan 6 / Ocak-Şubat 628). Bölgede İslâm’a düşmanlığı ile bilinen, Resûl-i Ekrem’e ve müslümanlara karşı insanları kışkırtan Ümmü Kırfe ve Fezâre’nin

bazı ileri gelenleri katledildi (Vâkıdî, II, 564). Bu seriyye kumandanının Hz. Ebû Bekir olduğu ve Ümmü Kırfe’nin kızıyla birlikte esir alınıp Medine’ye getirildiği de nakledilir (Müslim, “Cihâd”, 46; Taberî, II, 643-644).

Hz. Peygamber, Cemâziyelâhir 7 (Ekim 628) tarihinde Hayber’in ardından savaşla fethettiği Vâdilkurâ’da dört gün kaldı, ganimetleri savaşçılar arasında paylaştırdı; ganimet hukukuna göre taksim edilen (Fayda, s. 23, 25) toprak ve hurmalıkların işletilmesi yahudi sakinlerine bırakıldı. Resûlullah Amr b. Saîd b. Âs’ı bölgeye vali tayin etti. Resûl-i Ekrem’in kendisine Vâdilkurâ topraklarından iktâ verdiği Benî Uzre’nin reisi Cemre b. Nu‘mân b. Hevze el-Uzrî, Hicaz halkından Hz. Peygamber’e kabilesinin zekâtını getiren ilk kişi olarak bilinir (İbn Sa‘d, IV, 356). 7 (629) yılında Benî Gatafân’ın Medine’ye saldırı planı haber alındığında yola çıkan Beşîr b. Sa‘d kumandasındaki 300 kişilik askerî birlik düşmanla Vâdilkurâ yakınlarındaki Cinâb’da karşılaştı.

Hicaz’ın sınırlarının belirlenmesi veya Hz. Ömer döneminde yahudilerin Hicaz’dan çıkarılmasıyla ilgili olarak ilk dönem kaynaklarında Vâdilkurâ’dan bahsedilmekte ve bu hususta farklı rivayetler aktarılmaktadır. Bir kısım rivayetlerde, Hz. Ömer’in Fedek ve Hayber gibi bölgelerden yahudileri çıkarmasına karşılık Suriye topraklarından kabul ettiği Vâdilkurâ yahudilerini çıkarmadığı bildirilirken (a.g.e., II, 711;

Belâzürî, Fütûh, s. 48) bazı rivayetlerde halifenin bölge yahudilerini topraklarından sürdüğünden bahsedilir (Belâzürî, Fütûh, s. 48). Yaygın kanaat, Hz. Ömer'in kendi döneminde aralarında Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Ömer b. Ebû Seleme, Âmir b. Rebîa, Amr b. Sürâka ve Abdullah b. Erkam'ın da bulunduğu sahâbîlere Vâdilkurâ topraklarından iktâ vermesine rağmen (Vâkıdî, II, 720-721; İbn Şebbe, I, 185) Suriye topraklarından saydığı bölgede oturan yahudilerin tamamını oradan uzaklaştırmadığı şeklindedir (Vâkıdî, II, 711). Daha sonra Vâdilkurâ'dan bahseden İslâm coğrafyacılarından Makdisî'nin (IV./X. yüzyıl) yahudileri bölgenin başlıca sakinleri diye zikretmesi (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 84), V. (XI.) yüzyılda Bekrî'nin Hz. Peygamber döneminden itibaren bölgede oturmaya devam eden yahudi ailesinden söz etmesi (Muʿcem, I, 44) Hz. Ömer döneminde yahudilerin bölgeden tamamen sürülmediği görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla Grohmann'ın Vâdilkurâ'da artık hiçbir yahudinin kalmadığına dair ileri sürdüğü iddia (İA, XIII, 137) ihtiyatla karşılanmalıdır.

Emevîler'in ilk döneminde Muâviye'nin Vâdilkurâ'nın ziraî gelişimine özel ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre Muâviye Kur'an'da bahçeleri, kuyuları ve tarımıyla kendisinden söz edilen (eş-Şuarâ 26/146-148) bir bölge olması dolayısıyla Vâdilkurâ'nın pek çok eski kuyusunu yeniden ortaya çıkardı ve bölgenin su kaynaklarını arttırdı (Yâkūt, IV, 338). Oğlu Yezîd'in halifeliği devrinde Vâdilkurâ'da bir zamanlar önemli gelir sağlayan Muâviye'ye ait araziler isteği üzerine Abdülmelik b. Mervân'a iktâ edildi. Mekke ile Dımaşk arasında yer alması, Hicaz'a kuzeyden gelen desteğin kontrol edilebildiği bir konuma sahip bulunması sebebiyle Vâdilkurâ, Emevîler döneminde Hicaz-Suriye siyasî mücadelesinde önemli stratejik bölgelerden birini teşkil etti. Abdullah b. Zübeyr ile Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân arasındaki mücadelede tarafların birbirine karşı ordu gönderdikleri bölge olan Vâdilkurâ, II. Mervân'ın halifeliği devrinde Ebû Hamza eş-Şârî liderliğindeki Hâricîler'le Abdülmelik b. Muhammed b. Atıyye kumandasındaki Emevî orduları arasındaki savaşa da (130/748) sahne oldu (Taberî, VII, 397-400).

Ziraî öneminin yanı sıra Vâdilkurâ ticaret ve sanat bakımından da önemli bir bölgedir. Vâdilkurâ Medine, Tâif, Hayber, Dûmetülcendel ve Yemâme ile birlikte Arap mûsikisinin gelişiminde önemli rol oynayan altı merkezden

biridir (İbn Abdürabbih, VII, 29). Hz. Osman'ın mühendis olarak bilinen kölesi Ömer b. Dâvûd b. Zâzân el-Vâdî meşhur müzisyen Hakem el-Vâdî'nin mûsiki hocasıdır (Yâkūt, V, 345). Meşhur sahâbî Selmân-ı Fârisî'nin Vâdilkurâlı bir yahudiden satın alındığı bilinmektedir.

Mısır ve Suriye'den Mekke'ye giden hac yolu üzerindeki Vâdilkurâ'nın ticarî ve ziraî önemi daha sonraki asırlarda da devam etti. İstahrî IV. (X.) yüzyılda Vâdilkurâ'yı Hicaz'da Mekke, Medine ve Yemâme'nin ardından dördüncü büyük yerleşme yeri olarak zikretmekte, hurmalıkları ve kuyularının şöhretinden bahsetmektedir (Mesâlik, s. 19). Hasan b. Abdullah el-İsfahânî, Vâdilkurâ hurmalıklarının Uzre, Belî, Cüheyne ve Sa'dullah kabilelerine ait olduğunu, bütün sakinlerinin altın ve gümüş madenlerinden yararlandığını söylemektedir (Bilâdü'l-ʿArab, s. 397-399). Makdisî IV. (X.) yüzyılda zirve dönemini yaşayan Vâdilkurâ'yı nüfus, ticaret ve zenginlik bakımından Hicaz'da Mekke'den

sonraki ikinci yerleşim yeri diye tanıtır (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 83-84). V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fâtımîler'in bölgede nüfuzunu arttırması sonucunda yol güvenliği ve genel asayişin bozulması gibi sebeplerle Hicaz'daki diğer bazı şehirler gibi Vâdilkurâ da zamanla önemini yitirdi; yerini Vâdilkurâ'nın en dar ve en yüksek mahallinde yer alması dolayısıyla doğal koruması bulunan ve Suriyeli hacılar için önemli duraklardan birini teşkil eden Ulâ'ya bıraktı. Hicaz Demiryolu'nun Vâdilkurâ bölgesindeki önemli istasyonlarından biri Medine'ye 300 km. uzaklıkta bulunan Ulâ'da, diğeri de Ulâ'nın 20 km. kuzeydoğusundaki Medâinüsâlih'te inşa edilmiştir. Yâkūt kendi döneminde (VII./XIII. yüzyıl) Vâdilkurâ'nın önceki ihtişamını kaybettiğini, köylerin kalıntılarının harap durumda olduğunu, sularının boşa aktığını, bunlardan kimsenin yararlanmadığını belirtir (Muʿcemü'l-büldân, IV, 338). 1877'de bölgeyi ziyaret eden İngiliz seyyahı Doughty'nin (Travels in Arabia Deserta, I, 161) sadece bedevîlerin değil okumuş yerli halkın da Vâdilkurâ ismini hatırlamadığını kaydetmesi, klasik kaynaklarda kendisinden sıkça bahsedilen Vâdilkurâ adının daha sonraki yüzyıllarda bölge halkının da hâfızasından silindiğini göstermektedir. Tarihî Vâdilkurâ'nın Mibyât (Mâbiyyât) diye adlandırılan kalıntıları Ulâ şehrinin güneyinde kalmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 180; II, 564, 711, 720-721, 727-728; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 90; IV, 356; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 185; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 19-20, 41-42, 48-49, 50, 59; a.mlf., Ensâb, V, 145-151; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 150; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 204, 226-227, 539; II, 642-644; VI, 71-73; VII, 397-400; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1983, VII, 29; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 19, 24; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 265; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivalî), Riyad 1397/1977, s. 131; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 83-84, 250; Bekrî, Muʿcem, I, 43-44; Hasan b. Abdullah el-İsfahânî, Bilâdü’l-ʿArab (nşr. Hamed el-Câsir - Sâlih el-Ali), Riyad 1388/1968, s. 397-400; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 338; V, 345; C. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London 1923, I, 151, 161; Abdullah al-Wohaibi, The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers: 800-1150, Beirut 1973, s. 293-300; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 23, 25; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu, İstanbul 1994, s. 118, 134-135, 141, 234, 248, 255; İstanbul’dan Medine’ye Bir Tarih Belgeseli Hicaz Demiryolu: Fotoğraf Albümü (ed. İbrahim Usul), İstanbul 1999, s. 218-230; Adolf Grohmann, “Vâdi’l-kurâ”, İA, XIII, 136-137; C. E. Bosworth, “al-ʿUlā”, EI² (İng.), X, 800; M. Lecker, “Wādī’l-ḳurā”, EI² (İng.), XI, 18-19.

Elnure Azizova

VÂFİR

(الوافر)

Aruz sisteminde bir bahir.

Sözlükte vâfir “bol, çok, tam, geniş” anlamlarına gelir. Bahre bu adın verilmesinin sebebi, tef‘ilesi olan “müfâaletün” ile ondan çözülme bir tef‘ile olan ve altı defa tekrarı kâmil bahrini meydana getiren “mütefâilün”ün bahirleri teşkil eden tef‘ile türleri içinde en çok harekeye sahip tef‘ile olmalarıdır. Bahrin tam / sâlim vezni müfâaletünün bir beyitte altı defa tekrar edilmesinden dolayı otuz harekeli harf içerir. Ayrıca vâfir bahri hezec bahrinden doğup gelişerek bağımsız bir bahir durumuna geldiğinden asıl adı “el-hezecü’l-vâfir”dir. İki bahri birbirinden ayırmak amacıyla mefâilün tef‘ilesi hezece tahsis edilmiş, bu tef‘ileden öncelikle vâfir bahri için müfâaltün tef‘ilesi doğmuş ve bunun telaffuz alanı genişleyip beşinci hecesinin (makta‘) ortaya çıkmasıyla müfâaletün şekline dönüşmüş ve bu tef‘ile ile vâfir adı verilen yeni bir bahir ortaya çıkmıştır. Yine aslî şeklinin altı tef‘ileli olmasıyla vâfirin hezec bahrinden geliştiği de ileri sürülmüştür (Celâl el-Hanefî, s. 428; Mahmûd Fâhûrî, s. 37).

Vâfir, “dâire” adı verilen beş aruz bahri grubundan ikinci dairenin (dâiretü’l-mü’telif) ilk bahridir. Aslî şekli bir beyitte müfâaletünün altı defa tekrarından meydana gelir:

˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘-˘˘-

˘-˘˘-/˘-˘˘-/ ˘-˘˘-

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, vâfirin altı tef‘ileli aslî vezninin kadîm Arap şiirinde kullanılmadığını, bu sebeple kadîm şiir niteliğindeki şu beytin sonradan yazılmış (muhdes) olduğunu belirtmiştir (Kitâbü ‘ Arûżi’l-varaḳa, s. 17):

“ أدارة دعد ما فعلت بك الدول / عفت علميك لا دمن ولا طلل ”

(Ey Da‘d’ın diyarı! Ne yaptı sana günlerin değişimi: Düvel / Anı işaretlerini silmiş, artık ne bir kalıntı, ne de bir iz var).

Aruz âlimleri, bu vezinde aktarılan bazı beyitlerin vâfir bahrinin şâzlarından (istisna) sayıldığını söylemiştir (Celâl el-Hanefî, s. 428-429). Şu beyit gibi (Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, s. 157):

” إذا غضبت بنو قطن على ملك / عنت لهم الوجوه إذا هم غضبوا “

-˘˘-˘/-˘˘-˘/-˘˘-˘

-˘˘-˘/-˘˘-˘/-˘˘-˘

(Kızınca Katanoğulları bir krala / Başlar eğilir önlerinde geldiklerinde gazaba).

Vâfir bahrinin aslî tef‘ilesi olan müfâaletünde zihaf ve illet kurallarının uygulanması gereği ortaya çıkan yapısal ve sayısal değişikliklere göre oluşmuş vezin türleri şöylece açıklanabilir: Vâfir bahrinin beytin ilk mısraının son tef‘ilesi demek olan aruzu, uygulanan illet kaideleri gereği iki şekilde, ikinci mısraın son tef‘ilesi demek olan darbı ise üç şekilde gelir ve buna göre oluşan vezin şekilleri ortaya çıkar. Birinci aruz maktûfedir: Müfâaletün katf kuralı gereği müfâîye, bu da uygulamada feûlüne dönüşür ve darbı da feûlündür: “Müfâaletün müfâaletün feûlün / Müfâaletün müfâaletün feûlün.”

” أمرّ على الديار ديار ليلى / أقبّل ذا الجدار وذا الجدارا “

-˘/-˘˘-˘/-˘˘-˘

-˘/-˘˘-˘/-˘˘-˘

(Uğrarım diyara: Leylâ’nın diyarına / Öpe öpe bu duvarı şu duvarı -Leylâ’nın kokusu sinmiştir diye-).

İkinci aruz sahihtir (müfâaletün) ve bir cüzü (tef‘ile) düşürülmüştür

(meczû). Bu aruzun iki darbı mevcuttur. Birincisi meczû ve sahihtir (müfâaletün): “Müfâaletün müfâaletün / Müfâaletün müfâaletün.”

“ أهاجك منزل أقوى / وغيّر آيه الغير”

-˘˘-˘/-˘˘-˘ // -˘˘-˘/-˘˘-˘

(Ürpertti mi seni sevgilinin diyarı ki ıssız / Geçen günler anı izlerini silmiş, her şey dilsiz).

İkinci darbı asb kuralı gereği mefâîlün olup yine bir tef‘ilesi düşürülmüştür.

“Müfâaletün müfâaletün

Müfâaletün mefâîlün”

˘-˘˘- /˘-˘˘- // ˘-˘˘- / ˘-

Vâfir bahrinin dörtlü tef‘ile düzeninde, şâz olarak darb tef‘ilesi feûlün veya hem aruz hem de darb tef‘ilesi feûlün gelebilir:

1. ˘-˘˘- /˘-˘˘- // ˘-˘˘- / ˘-

2. ˘-˘˘- / ˘- // ˘-˘˘- / ˘-

Mısra sonlarındaki tef‘ileler (aruz-darb) dışındaki tef‘ilelerde (haşv), uygulanan zihaf kaideleri gereği aslî tef‘ilede meydana gelen değişikliklere göre oluşan başlıca vâfir bahri vezinleri şunlardır: 1. Asb gereği müfâaletün mefâîlün olur. Bu, vâfirde çok görülen ve güzel bulunan bir değişiklik olup onu hezec bahrine yaklaştıran bir tasarruftur (Mefâîlün mefâîlün feûlün / Mefâîlün mefâîlün feûlün). 2. Akl kaidesi gereği müfâaletün mefâilün olur (Mefâilün mefâilün / Mefâilün müfâaletün). Ancak vâfirde bu değişiklik çirkin sayılmıştır.

3. Naks kaidesi gereği müfâaletün mefâîlü olur (Mefâîlü mefâîlü feûlün / Mefâîlü mefâîlü feûlün). Vâfirde bu değişiklik uygun görülmüştür:

“إذا لم تستطع شيئاً فدعه / وجاوزه إلى ما تستطيع”

(-˘ / -˘ / -˘ // -˘ / -˘ / -˘)

(Gücün yetmiyorsa bir şeye bırak onu da / Geç gücün yettiği başka şeye). 4. Azb kaidesi gereği müfâaletün müfteilüne dönüşür (Müfteilün müfâaletün feûlün / Müfâaletün müfâaletün feûlün). 5. Aks kuralı gereği mankūs mefâîlü tef‘ilesi mef‘ûlüye dönüşür (Mef‘ûlü müfâaletün feûlün / Müfâaletün müfâaletün feûlün).

“لولا ملك رءوف رحيم / تداركني برحمته هلكت”

(-˘/-˘˘-˘/-˘˘-˘ //-˘/-˘˘-˘/ ˘-)

(Olmasaydı müşfik merhametli bir kral / Merhametiyle imdadıma yetişen, helâk olmuştum). 6. Kasm kaidesi gereği ma‘sûb mefâîlün tef‘ilesi mef‘ûlüne dönüşür.

(Mef‘ûlün müfâaletün feûlün / Müfâaletün müfâaletün feûlün).

7. Cemem kuralı gereği mâkul mefâilün tef‘ilesi fâilüne dönüşür.

(Fâilün müfâaletün feûlün / Müfâaletün müfâaletün feûlün).

Celâl el-Hanefî’ye göre tef’ile değişikliklerine göre meydana gelen vâfir bahrinin başlıca kullanılan vezin dizisi şöyledir (el-ʿArûż, s. 429-443):

1. (˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘-//˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘-)

2. (˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘-//˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘=)

3. (˘-˘˘- / ˘-˘˘- // ˘-˘˘-/˘-˘˘-)

4. (˘-˘˘- / ˘-˘˘- // ˘-˘˘-/˘-)

5. (˘-˘˘- / ˘- // ˘-˘˘- / ˘-)

6. (˘-˘˘-/˘-˘˘-/˘- // ˘-˘˘-/˘-˘˘-)

7. (˘-˘˘- / ˘-˘˘- / ˘- // ˘-˘˘- / ˘-)

Vâfir arzu edildiği şekilde kullanılmaya elverişli bir bahir olarak hem hamâse, fahr, medih, hicâ gibi sert temalara hem de gazel, mersiye gibi duygulu / lirik ve ince temalara uygun en esnek vezin grubudur. Amr b. Külsûm’ün hamâse ve fahr örneği muallakası, Mütenebbî’nin Seyfüddevle’ye mersiyesi, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ömer İbnü’l-Enbârî’nin Büveyhî Veziri İbn Bakıyye’ye mersiyesi, Mütenebbî’nin hummâ tasviri kasidesi, Ahmed Şevkī’nin “Selû kalbî” kasidesi, “Nekbetü Dımaşk” kasidesi, Yûsuf Azamet hakkındaki kasidesi gibi önemli şiirler vâfir bahrinde yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. M. Sadi Çöğenli), Erzurum 1994, s. 17-19; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 73-82; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Bağdad 1397/1977, s. 84-94; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/ 1978, s. 428-448; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 37-42; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 157-163.

İsmail Durmuş

VAFTİZ

Hıristiyanlık'ta cemaate katılımın göstergesi olarak kişinin suya daldırılması ya da üzerine su dökülmesi şeklinde icra edilen dinî merasim.

Sözlükte "suya daldırma, yıkama" anlamında Grekçe bapt kökünden gelen vaftiz, hem genel anlamıyla suya girme ya da sokma işlemini hem de bu şekilde icra edilen dinî merasimi ifade eder. Kelime isim (baptismos, baptisma) ve fiil (bapto, baptizo) halleriyle Ahd-i Cedîd'de sıkça geçer (Matta, 3/7; Markos, 1/4; Luka, 3/3; Yuhanna, 1/25; Resullerin İşleri, 1/22; Pavlus'un İbrânîler'e Mektubu, 9/10). Ahd-i Atîk'in Grekçe tercümesinde ise yalnız fiil şeklinde yer alır (Levililer, 4/6; II. Krallar, 5/ 14; ayrıca bk. Ben Sira, 34/30; Judith, 12/ 7). İbrânîce'deki karşılığı teviladır. Vaftiz, bilhassa cemaate kabul âyini mânasında daha ziyade Hıristiyanlık'la ilişkilendirilse de hayat verici ve temizleyici özelliğinden dolayı su hemen her medeniyette başlangıç, kutsallık ve ölümsüzlükle özdeşleştirilmiş, bedeni suya sokma veya başa / vücuda su -bazan da yağ ya da kurban kanı- dökme âdeti ritüel kirlilikten ve günahlardan arınma, mânevî anlamda yeniden doğma vasıtası olarak birçok dinî gelenekte yer almıştır (bk. SU).

Eski Mısır'da mâbede girmeden önce mânevî kirliliği gidermek için vücudu suya sokma âdetinin yanı sıra anne karnından gelen eksikliklerden arındırmak için yeni doğan bebekleri ve öteki dünyada ebedî yaşam bulmaları için ölüleri suya, bilhassa hayat verici, yenileyici güce sahip olduğuna inanılan Nil nehrine sokma âdeti bu ritüelin en eski örneklerindendir. Eski Yunanlılar'da ve Romalılar'da da büyük ölçüde Mısır geleneğinin etkisiyle mâbedlere, şifa ve kehanet ocaklarına girmeden önce yıkanma âdeti uygulanmıştır. Yıkanma kirlilikten / günahtan arındırıcı ve şifa verici özelliğe sahip görülmüş, bütün vücudu giyinik veya çıplak suya sokma, başa ve vücuda su ya da yağ dökme gibi şekillerde icra edilmiştir. Helenistik gizem dinlerinde ise vaftiz gruba katılım (inisiyasyon) için ön hazırlık olarak yapılmıştır. Kibele ve daha sonra Mitra kültlerinde uygulandığı üzere gruba yeni katılanların üzerine akıtılan kurban (genellikle boğa) kanının geçmiş günahlardan arındırma, yeni bir hayat verme ve kurtuluşa ulaştırma özelliğine sahip bulunduğuna inanılmıştır.

Mezopotamya toplumlarında da yıkanma günahtan arınma ve ritüel temizlenme vasıtası olarak görülmüş, gerek din adamları gerekse sıradan insanlar tarafından düzenli biçimde uygulanmıştır. Bu geleneğin bir uzantısı biçiminde yıkanma âdeti eski İsrail toplumunda da yaygındır. Tevrat'ta hem ibadete katılım hem de sosyal ilişkiler açısından ritüel temizliğe büyük önem verilmiş, necâsetin ve deri hastalıklarının yol açtığı ritüel kirlilikten ve günahtan arınmak adına ayrıntılı temizlik kuralları manzumesi Mûsâ şeriatının bir parçası halinde yer almıştır (Sayılar, 19/1-22; Levililer, 14-15. bablar; 16/24-28). Bu kapsamda kirli durumda olan kişinin veya eşyanın üzerine su / kan dökülmesinden ya da serpilmesinden ve suda yıkanmaktan, II. Krallar kitabında ise cüzzam hastalığının giderilmesi için bütün bedeni Ürdün nehrinin sularına yedi defa daldırmaktan (İbr. taval; Gr. baptizo) bahsedilmiştir (5/14). İlgili pasajlarda yıkanma fizikî anlamda

kirliliği / hastalığı giderme bağlamında anlaşılmıştır. Peygamberler kısmında yer alan iki ayrı pasajda ise su dökerek temizleme İsrâiloğulları'nı mânevî kirlilikten ve günahtan (putperestlik) arındırma mânasında kullanılmış (Hezekiel, 36/25; Zekarya, 13/1), ayrıca İşaya'da suyun yanı sıra ruh ve ateşle günahlardan temizleme imgesi yer almıştır (4/4; 6/6-7). İkinci mâbed döneminde Helenistik gizem dinlerinin etkisiyle suya girme âyinleri çoğalmış ve cemaate katılımın şartı olarak inisiyasyon vaftizi çeşitli yahudi grupları tarafından (Essenîler ve Kumran cemaati) uygulanmıştır. Ahd-i Cedîd'de Vaftizci Yahyâ olarak adlandırılan Zekeriyyâ oğlu Yahyâ'nın vaftiz uygulaması da bu gelenekle ilişkilendirilmiştir.

I. yüzyılın başlarından itibaren Yahudiliğin ana akımı içinde de cemaate yeni katılanlar için sünnet ve vaftiz şartı aranmıştır (B. Talmud, Pesahim, 8/8; Yebamoth, 46a-b). Aday erkekse önce sünnet edilmekte, iyileştikten sonra, suyu özel hazırlanmış havuzda (mikve) iki din adamının nezaretinde çıplak halde üç defa suya dalıp çıkarak vaftiz edilmektedir. Suya girme fiili putperestlikten temizlenmeyi ifade ettiğinden bu şekilde Yahudiliğe geçen kişi de yeni doğmuş kabul edilmektedir. Buna paralel şekilde yahudi geleneğinde mikve anne karnıyla, mikveye girip çıkma ise kişiyi putperest dünyadan ayıran bir nevi yeniden doğumla özdeşleştirilmiştir.

Ürdün-Filistin kökenli heterodoks yahudi akımlarıyla ilişkili kabul edilen

Sâbiîler de gelişmiş bir vaftiz geleneğine sahiptir. Sâbiî dininde ebedî hayat sağladığına inanılan akarsularda (bilhassa Ürdün nehri) veya akarsularla bağlantılı kült havuzlarında her gündoğumunda abdeste benzer şekilde yıkanarak ve ritüel kirlilik halinde üç defa suya girip çıkarak yapılan iki ayrı vaftizin yanı sıra bir de tam vaftiz vardır. Tam vaftiz (masbuta) her pazar günü, ayrıca önemli durumlarda (doğum sonrası, evlilik öncesi, öldükten sonra) ve büyük günah işlendiğinde bir din adamı nezaretinde üç defa suya sokulup çıkarılarak icra edilir. Bu vaftiz, vaftiz suyundan kötü güçleri kovma, beyaz elbise giyme, susam yağı, ekmek ve su ile yapılan kutsama gibi hıristiyan vaftizine benzer unsurlar içerir. Sâbiîler vaftiz geleneklerini Vaftizci Yahyâ'ya dayandırmamakla birlikte ona bir peygamber olarak büyük önem atfederler.

Hıristiyanlık'ta merkezî konumdaki vaftiz âyininin bilhassa Kumran cemaatinin inisiyasyon vaftizi ve Vaftizci Yahyâ tövbe vaftiziyle ilişkili bulunduğu kabul edilmektedir. Ahd-i Cedîd'de yer alan bilgiye göre Îsâ, Vaftizci Yahyâ tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilirken gökten kutsal ruh inmiş ve bir ses Îsâ'nın sevgili oğlu olduğunu söylemiş (Matta, 3/1-16; Markos, 1/1-11), böylece Îsâ'nın tebliğ görevi başlamıştır. Îsâ, çarmıha gerilerek öldürülmesinin ardından dirilip havârilere göründüğünde ise onlara bütün milletleri şâkird yapmalarını ve baba, oğul, kutsal ruh adına onları vaftiz etmelerini söylemiştir (Matta, 28/19; Îsâ'nın bizzat vaftiz yapıp yapmadığı konusunda Yuhanna'da iki farklı rivayet vardır, 3/22-26; 4/1-2). Buna paralel olarak Ahd-i Cedîd'de vaftiz ruhun günahtan arınması (Resullerin İşleri, 2/38; 22/16), su ve ruhtan yeniden doğma ve Tanrı'nın krallığına katılma (Yuhanna, 3/3-6), Îsâ Mesîh'te sembolik mânada ölüp yeniden dirilme (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu, 6/3-4) ve kurtuluşa ulaşma vasıtası şeklinde sunulmuştur (Markos, 16/16; Pavlus'un Titus'a Mektubu, 3/5-7). Yeni hıristiyanlar için "bebek" (Petrus'un Birinci Mektubu, 2/2) ve -Îsâ'ya verilen Ichthus (balık) ismiyle bağlantı kurularak- "yavru balık" lakapları kullanılmıştır (Tertullian, On Baptism, 1/2-3). Vaftiz, etkisi açısından çıkması ve değişmesi imkânsız bir nevi damga şeklinde algılanmıştır. Yeniden doğuş simgesi olarak vaftizin Ahd-i Atîk'te karşılığı ise tûfan, Kızıldeniz'den / Ürdün nehrinden geçme ve sünnet işlemi halinde görülmüştür (Petrus'un Birinci Mektubu, 3/20-21; Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu, 10/1-2; Koloseliler'e Mektubu, 2/11-12; kutsal ruhun bulunduğu ilk makamın su olduğu şeklindeki hıristiyan

inancının dayanağı için bk. Tekvîn, 1/2). Ahd-i Cedîd'de ayrıca kutsal ruh ve ateşle vaftizden bahsedilmiştir (Matta, 3/11; Markos, 1/8; Yuhanna, 1/33; Resullerin İşleri, 1/5).

Hıristiyanlığın başlangıcında yetişkinlerin kendi seçimleriyle ve genelde ferdî olarak bu dine girmeleri sebebiyle daha ziyade yetişkin vaftizi uygulanmıştır (Resullerin İşleri, 2/41; 8/12-13, 38; 10/47; bütün aile bireylerinin vaftiz olduğundan bahseden pasajlar için bk. Resullerin İşleri 16/15, 33; Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu, 1/16). Resullerin İşleri'nde sadece Îsâ Mesîh adına vaftiz yapıldığı belirtilse de (2/38; 8/16) II. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan kilisenin standart vaftiz uygulamasında teslîs adına suya üç kere girme şekli benimsenmiştir. Bebek vaftizi, Hıristiyanlığın resmî din kabul edilmesinden sonra bilhassa X. yüzyıldan itibaren yaygın biçimde uygulanmış, XIII. yüzyılda Katolik kilisesi tarafından resmen kabul edilmiştir. İmanlı hayata ve kilise cemaatine katılma sakramenti olarak vaftiz, ilâhî ışığı tanımak ve ebedî hayata katılmak yani kurtuluşa ermek için gerekli bir inisiyasyon sayılmıştır. Öte yandan ilk dönemlerde şehitlik (kişinin henüz vaftiz edilmeden inancı uğruna can vermesi) kan vaftizi adıyla vaftiz hükmünde kabul edilmiştir. Benzer şekilde istek vaftizi de (henüz İncil'i duymamış bir kimsenin Tanrı'nın

iradesini yerine getirme arzusu göstermesi) kurtuluş için yeterli görülmüştür.

Batı kilisesinde vaftiz, yılda bir defa Îsâ'nın yeniden hayata gelmesinin anısına kutlanan Paskalya gününde (mart-nisan) icra edilir. Doğu kilisesinde ise vaftiz günü Îsâ'nın vaftiz olması anısına kutlanan Epifani (Epiphani) günüdür (6 Ocak). Geleneksel uygulamaya göre aday hazırlık döneminin ardından pazara denk gelen Paskalya gününde günah ikrarında bulunur, şeytanı ve ona ait kötü işleri reddettiğini ifade eder; daha sonra şer güçleri kovma (eksorsizm) amacıyla başı yağlanır, piskopos tarafından kutsanmış ve şer güçlerden arındırılmış suya baba, oğul ve kutsal ruh adına üç defa bütün vücudunu sokar, ardından tekrar şükür amacıyla başı yağlanıp ayakları yıkanır ve yeni kimliğine işaret olarak kendisine beyaz bir elbise giydirilir. En sonunda piskoposun, ellerini yeni vaftiz edilmiş kişinin üzerine koymasıyla o kişi kutsal ruhun inâyetini kazanır ve ilk defa

Komünyon âyinine katılır. Bu şekilde kiliseye girmiş olur.

XII. yüzyıldan itibaren piskopos tarafından yağlama ve dokunma işlemi kilise âyinlerine katılımı sağlayan ayrı bir sakrament biçiminde (konfirmasyon) icra edilmeye başlanmış ve Hıristiyanlığın artık bilinmesi sebebiyle hazırlık dönemi kaldırılmıştır. XIV. yüzyılda vücudu suya sokmanın yerini başa su dökme almıştır. Reform süreciyle birlikte bebek vaftizi sorgulanmaya başlanmış ve Anabaptistler tarafından yetişkinliğe ulaşınca vaftizin yenilenmesi gerekli görülmüştür. Ayrıca ilk reformist teologlardan Martin Luther ve Ulrich Zwingli vaftizin ilk günahı silme etkisini reddederken Zwingli, vaftizi tıpkı yahudilerin sünneti gibi kişiyi yeni ahde (kiliseye) dahil eden zâhirî bir işaret şeklinde yorumlamış, John Calvin ise vaftizin kurtarıcı özelliğinin sadece seçilmişler üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür.

Küfürden imana, günahtan tövbeye, ölümden hayata ve dünyadan kiliseye geçişi ifade eden vaftiz ve ardından icra edilen kutsal Komünyon (Evharistiya) bütün hıristiyan gruplarında (Quakerlar hariç) en önemli ritüeldir. Katolik, Ortodoks ve çoğu Anglikan hıristiyan için kurtuluş hıristiyan cemaatine katılmakla elde edilmekte, vaftiz de bunun işareti olmaktadır. Bu mânada vaftiz Tanrı'nın lutfunun kişiye geçmesini sağlamaktadır. Yine bu kiliselerde uygulama bebek vaftizi, genellikle de başa su dökme şeklindedir. Katolik inancında aslî günahın giderilmesi, günahların affı ve kiliseye girmeyi sağlayan vaftiz normalde piskopos, papaz veya papaz yardımcısı tarafından yapılmakta, gerektiğinde sıradan bir inanan da bunu icra edebilmekte; diğer kiliselerce gerçekleştirilen vaftiz işlemi de kabul görmektedir. Katolikler'de olduğu gibi bir aslî günah fikrine sahip bulunmayan Ortodoks Hıristiyanlık'ta vaftiz, Îsâ'nın ilâhî tezahürünün işareti ve onun ölüm üzerindeki kurtarıcı gücünün hatırlanmasını ifade etmektedir ve bu sebeple suçtan arındırmaktan ziyade kiliseye mistik katılımı sağlayan bir âyin özelliğine sahiptir; bu şekilde gerçek kötülük sayılan ölümün aşılabileceğine inanılmaktadır. Ortodokslar'da ve diğer Doğu kiliselerinde vaftiz bebeklere -kırk veya seksen günlükken- üç defa bütün vücudu suya sokma şeklinde uygulanmaktadır.

Protestanlık'ta kurtuluşun Îsâ ile kurulan kişisel tecrübe yoluyla elde

edilebileceğine inanılmakta, vaftiz ise imanın bir işareti diye görülmektedir. Bu sebeple bazı Protestan kiliseleri (Baptist, Mennonit, Pentekostal, Mormon vb.) bebek vaftizini reddetmekte ve sadece iman ikrarında bulunabilecek yaştaki yetişkin vaftizine (inanan vaftizi) onay vermektedir; vaftiz yaşı da Baptistler'de görüldüğü gibi altı yaşa kadar inebilmektedir. Bu kiliselerde vaftiz, mânevî anlamda yeniden yaratılışı temsilen bütün vücudu suya sokma şeklinde icra edilmektedir. Bebekken veya suya girmeden vaftiz olmuş yetişkinler bu kiliselere girmek istediklerinde yeniden vaftiz edilmektedir. Çoğu Protestan kilisesinde ise kutsama vasıtası veya çocuğu hıristiyan olarak yetiştirme vaadi mahiyetinde bebek vaftizi uygulanmaktadır. Ayrıca her kilise mühtediler için yetişkin vaftizi yapmaktadır. Günümüzde hıristiyan vaftizi dinî bir nitelik taşımaktan ziyade kültürel ve sosyal bir uygulama haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. W. Watts, Myth and Ritual in Christianity, Boston 1968, s. 170-183; G. Kittel v.dğr., Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume, Grand Rapids 1985, s. 92-94; M. Eliade, Images and Symbols (trc. Philip Mairet), Princeton 1991, s. 151-160; J. W. Dale, Judaic Baptism: Baptizo: An Inquiry into the Meaning of the Word as Determined by the Usage of Jewish and Patristic Writers, Wauconda 1991; The Ante-Nicene Fathers (trc. A. Roberts - J. Donaldson), Edinburgh 1993, III, 669-679; G. Chapman, Cathechism of the Catholic Church, London 1994, s. 276-288; Şinasi Gündüz, Sâbiîler: Son Gnostikler, Ankara 1995, s. 139-148; R. Arvigo - N. Epstein, Spiritual Bathing: Healing Rituals and Traditions from around the World, Berkeley 2003; B. Cooke - G. Macy, Christian Symbol and Ritual: An Introduction, Oxford 2005, s. 70-84; K. Parry, Blackwell Companian to Eastern Christianity, Oxford 2007; E. Ferguson, Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries, Cambridge 2009; Mustafa Erdem, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", AÜİFD, XXXIV (1993), s. 133-154; M. Meslin, "Baptism", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, II, 779-

783; F. K. Flinn, “Baptism”, Encyclopedia of Catholicism, New York 2007, s. 84-87.

Salime Leyla Gürkan

VAHAPZADE, Bahtiyar

(1925-2009)

Azerbaycanlı edebiyatçı, fikir ve siyaset adamı.

16 Ağustos 1925'te Azerbaycan'ın kuzeyindeki Şeki'de doğdu. Babasının adı Mahmut'tur. Küçük yaştan itibaren Sovyet rejiminin sert ve acımasız yüzüyle karşılaştı. Bakü'de orta öğrenimini tamamlayınca (1942) Tıp Fakültesi'ne girdi, ancak bir süre sonra buradan ayrılarak yüksek tahsilini Bakü Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi'nde tamamladı (1947). Üniversitede asistan olarak kaldı. 1951'de doktor, 1964'te doçent, 1965'te profesör unvanını aldı. 1980'de Azerbaycan İlimler Akademisi'ne muhabir üye, 2001'de aslî üye seçildi. Akademik hayatı dışında siyasî hayatta da faaliyette bulundu. Sovyet döneminde 1980-1985 ve 1985-1990 yıllarında Azerbaycan Parlamentosu'nda milletvekilliği yaptı. Azerbaycan'ın bağımsızlığına kavuşmasının ardından ölünceye kadar millî parlamentoda yer aldı. 13 Şubat 2009 tarihinde Bakü'de vefat etti; tanınmış edebiyat, bilim ve sanat adamlarının mezarlarının yer aldığı Fahri Hıyâban'a defnedildi.

Küçük yaştan itibaren şiire ilgi duyan Vahapzade'nin Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin başkanı Samed Vurgun sayesinde hayatının yönü değişmiş, 1945'te Azerbaycan Yazarlar Birliği'ne kabul edilmiştir. İlk şiir kitabı Menim Dostlarım'ı (1949) Bahar (1950) ve Dostluk Nağmesi (1953) izlemiş, bu eserleriyle daha çok belli bir konuya, bazan da hikâyeye dayanan lirik, çoğu zaman lirik-epik anlatımıyla kendini göstermiştir. Asıl sanatkâr kişiliği 1950'li yıllardan sonra görünmeye başlamış, bu yıllarda daha çok sosyal ve ahlâkî konulu, basit insanların hayatından, duygu ve düşünce dünyasından ilham alan şiirleriyle dikkati çekmiştir. Değişen siyasî hayatın da etkisiyle 1960'lı yıllardan itibaren önceleri üstü kapalı şekilde, ardından daha açık tarzda millî problemleri dile getiren,

insan ve zaman üzerinde duygu ve düşüncelerini anlatan şiirler yazmıştır. Bahtiyar Vahapzade'ye halk arasında büyük şöhret kazandıran, geleneksel

tahkiye tarzında sade bir dille kaleme aldığı, vatan ve millet sevgisi aşılayan, düşünce bakımından yoğun büyük hacimli manzumeleridir. 1958'de yazdığı, ancak siyasî baskı yüzünden mahallî bir yayın organında yayımlatabildiği "Gülüstan Poeması" (Şeki Fehlesi, 23-26 Ekim 1960) ona büyük ün sağlamıştır. Azerbaycan Türkleri'nin kötü talihini, Azerbaycan'ın bütünlüğünü, hürriyet ve bağımsızlık özlemini cesaretle dile getirdiği bu manzume ülkede büyük yankılar uyandırmıştır. Azerbaycan Komünist Partisi Merkezi Komitesi tarafından sorgulanmış, 1962'de bir süre üniversitedeki görevinden uzaklaştırılmıştır. Bütün baskılara rağmen şiirlerinde sosyal ve siyasal olayların iç yüzünü, cemiyetteki haksızlık ve ahlâksızlıkları dolaylı biçimde anlatmaktan vazgeçmemiş, baskı rejimlerinde görüldüğü gibi zamanı ve yeri değiştirerek asıl söylemek istediklerini halka ulaştırmada büyük başarı sağlamıştır.

Gorbaçov döneminde ortaya çıkan ve dünya gündemini de meşgul eden Karabağ meselesinde 17 Kasım - 4 Aralık 1988 tarihlerinde Bakü'de Âzatlık Meydanı'nda başlayan, büyük halk kitlelerinin katıldığı mitinglerde birçok aydın korkup susarken cesaretle düşüncelerini açıklayan, halka yol gösteren "aksakallar" arasında Bahtiyar Vahapzade de bulunmaktaydı. Onun bu tavrı yıllardan beri millî meselelere karşı gösterdiği hassasiyetin tabii bir sonucudur. Vahapzade bu dönemde Ermeniler'in haksız istekleri ve Rus himayesinde acımasız saldırıları karşısında halkın sağ duyusunu cesaretle dile getirmiş, mâkul ve uzlaştırıcı bir politika izleyerek Azerbaycan için önemli hizmetlerde bulunmuştur. Gelin Açık Danışak (1988) adlı eserindeki yazılarını açıklık, yeniden kurma ve demokrasi siyasetinin etkisi altında kaleme almıştır. Daha sonra Ermeniler'in Ruslar'ı arkalarına alıp yaptıkları saldırılar, toprak işgalleri ve nihayet Rus ordusunun Bakü'de yol açtığı "Kanlı Yanvar" hadiseleri (19-20 Ocak 1990) karşısında da sessiz kalmamış, "Şehidler" (1990) adlı manzumesi ve Tavşana Kaç Tazıya Tut: Azerbaycan Olaylarının İçyüzü, Moskova'nın Siyaseti (Ankara 1990) adlı eseriyle Rus siyasetinin ve Ermeni oyunlarının iç yüzünü anlatmıştır. Vahapzade, Sovyet rejiminde yumuşamanın başlaması ve özellikle 1991'de Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından millî kimlik ve din anlayışının yeniden oluşturulması ve gelişmesinde etkili olan şahsiyetlerin başında gelir. Şiirlerinde ve diğer eserlerinde İslâmiyet'i ve Türklüğü tarihî derinliği ve beşerî değerleriyle ele alırken aynı zamanda Türkiye-Azerbaycan kardeşliğini pekiştiren eserler de

yazmıştır. Vahapzade 1974’te “Azerbaycan Emekdar İncesanat Hâdimi”, “Lenin’le Sohbet” ve “Muğam” manzumeleri dolayısıyla Azerbaycan Devlet mükâfatını (1976), Bir Geminin Yolcusuyuk adlı eseriyle Sovyetler Birliği Devlet mükâfatını (1984) almış, “Ekim İnkılâbı”, “Kırmızı Emek Bayrağı” gibi nişanlara ve Azerbaycan halk şairi (1984) unvanına lâyık görülmüş, Azerbaycan’ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra millî mücadeledeki hizmetleri dolayısıyla “İstiklâl” nişanı ile taltif edilmiştir (1995).

Eserleri. Bahtiyar Vahapzade’nin bazıları çeşitli dillere çevrilen yetmiş kadar şiir kitabı ile iki monografisi ve on civarında ilmî-popüler eseri yayımlanmıştır. Sekiz ciltlik külliyatından sonra on iki ciltlik külliyatı da neşredilmiştir (Vahapzade: Eserleri, haz. Ramazan Gafarlı, Bakı 2008-2009). Ayrıca Vicdan, İkinci Ses, Yağışdan Sonra, Yollara İz Düşür, Feryad, Hara Gedir Bu Dünya?, Özümüzü Kesen Kılınc, Cezasız Günah, Darağacı gibi oyunları Bakü Akademik Devlet Dram Tiyatrosu’n-da sahnelenmiştir. Bunların yanında konularını tarihten ve çağdaş hayattan alan yirmiden fazla büyük manzum-hikâyesi (poema) vardır. Büyük ilgiyle karşılanan bir başka manzumesi de Fuzûlî’nin sanatkârlığını ele aldığı Şeb-i Hicran’dır (1959). Azerbaycan klasik mûsikisinin makamlarına dayanarak felsefî düşüncelerini, Azerbaycan medeniyetinin özgün ve seçkin yanlarını ifade etme imkânı bulduğu Muğam (1974) manzumesiyle 1937’de iyice azgınlaşan Stalin rejimini, Sovyetler’in baskı ve işkence günlerinin korkularını dile getirdiği İki Korku (1988) adlı manzumesi şairin en çok beğenilen eserleri arasında yer alır.

Vahapzade Türkiye’deki sanat, edebiyat ve fikir hayatına da ilgi duymuş, bu konularda düşüncelerini dile getirmiştir. İsmet Zeki Eyüboğlu’nun “Ölü Edebiyat” başlıklı (Varlık, sy. 779, Ağustos 1972), klasik Türk edebiyatı hakkında son derece indî hükümler taşıyan makalesine cevap olarak yazdığı “Yel Kayadan Ne Aparır” adlı makalesi (Varlık, sy. 785, Şubat 1973) büyük ilgi görmüştür. Vahapzade’nin Türkiye seyahatinin intibalarını yansıtan yazıları “Aktaran Tapar” başlığı altında Sadelikde Büyüklük (1978) adlı eserinde yer alır. Bahtiyar Vahapzade 1970’li yıllardan itibaren Türkiye’de de tanınmıştır. Türk Edebiyatı, Türk Yurdu, Kardaş Edebiyatlar, Sancak gibi dergilerde şiirleri, yazıları ve değişik yayınevleri tarafından kitapları neşredilmiştir. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Açılan Baharlara

Selâm, Şiirler (haz. Yavuz Akpınar, İstanbul 1979); Nereye Gidiyor Bu Dünya: İkinci Ses-Feryad (haz. Yavuz Bülent Bâkiler, Ankara 1991); Gün Var Bin Aya Değer (haz. Beşâret İsmail, İzmir 1993); Ürekdedir Sözün Kökü (haz. H. Ahmed Schmiede, Ankara 1993); Gülüstan: Poemalar (haz. Seyfettin Altaylı, Ankara 1998); Vatan, Milet Anadili (haz. F. Ordu v.dğr., Ankara 1999). Diğer eserleri de şunlardır: Şiir: İnsan ve Zaman (1964), Bir Ürekde Dört Fasıl (1966), Kökler... Budaklar (1968), Deniz, Sahil (1969), Bir Baharın Karanguşu (1971), Tan Yeri (1973), Seçilmiş Eserleri (I-II, 1974-75), Açık Sohbet (1977), Açılan Seherlere Selam (1979), Payız Düşünceleri (1981), Özümle Sohbet (1985), Ahı, Dünya Fırlanır (1987), Lirika (1990), Nağıl-Heyat (1991). Çeşitli Yazılar: Sanatkâr ve Zaman (1976), Vatan Ocağının İstisi (1982), Derin Katlara Işık (1986), Şenbe Gecesine Giden Yol (1991). Piyesler: Vicdan, Darağacı, Kızıl Elma, İkinci Ses, Yağışdan Sonra, Yollara İz Düşür, Feryad (1995). Son eser Nesîmî'nin hayat hikâyesine dayansa da temelde hürriyeti ve insanın yüceliğini konu edinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahtiyar Vahabzade, Şiirler (haz. Yavuz Akpınar), İstanbul 1979; a.mlf., Ebediyyet Yolunda yahud Şairsiz Öten Bir İlimiz (haz. Ramazan Gafarlı), Bakü 2010; İfrat Aliyeva, Bahtiyar Vahabzâde'nin Lirikası, Bakü 1983; Yusuf Seyidov, Şairin Fikir Dünyası, Bakü 1985; Yavuz Akpınar, "Bahtiyar Vahabzade'nin İki Gorhu Adlı Manzumesi", Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994,

s. 394-415; Nazım İbrahimov, Bahtiyar Vahabzade (Bibliyografi-Albüm), Bakü 1995; Azerbaycan'ın Bahtiyarı: Bahtiyar Vahabzade'nin Hayatı, Yaradıcılığı ve İctimaî Faaliyeti Hakkında Makaleler Toplusu (haz. Nazım İbrahimov), Bakü 1995; Nizami Caferov, Bahtiyar Vahabzâde, Bakü 1996; Türk Dünyasının Bahtiyarı: Bahtiyar Vahabzade'nin Hayatı, Yaradıcılığı ve İctimai Faaliyeti Hakkında Makaleler Toplusu (haz. Mail Demirli), Bakü 2002, I-II; Teymur Ahmedov, "Behtiyar Vahabzade", Azerbaycan Yazıcıları: Ansiklopedik Ma'lumat Kitabı, Bakü 2004, s. 127-128; Erdal

Karaman, Türk Dünyasının Sesi Bahtiyar Vahabzâde, Bakü 2009.

Yavuz Akpınar

VAHDÂNİYYET

(الوحدانيّة)

Şerikinin olmaması anlamında Allah’a nisbet edilen selbî sıfatlardan biri.

Sözlükte “bir, yegâne, tek” anlamındaki vahd (vahdet) kökünden türeyen yapma bir masdar olup “zâtında ve sıfatlarında ortağı bulunmama, bir ve tek olma” demektir (el-Muʿcemü’l-vasîṭ, “vḥd” md.). “Acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan mânalar” diye tanımlanan ve Allah’ın zâtına nisbet edilmeyen birçok selbî (tenzihî) sıfat vardır. Özellikle eğitim amacıyla kaleme alınan eserlerde bu gruba giren vücûd, kıdem, bekā, muhâlefetün li’l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî, vahdâniyyet diye altı sıfat zikredilir. Allah’ın bir ve tek olması sayı itibariyle değildir, çünkü sayısal açıdan teklik yalnızca Allah’a mahsus olmayıp gerçek varlığa sahip her bir parçanın ayrılmaz niteliğidir. Bu sebeple vahdâniyyet, Allah hakkında bütün yönleriyle ulûhiyyetinin gerçekliği bakımından dengi bulunmayan, yaratıklara özgü nitelikten söz edilemeyen ve unsurlardan teşekkül etmeyen bir varlık olduğunu ifade eder (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 107-109).

Kur’ân-ı Kerîm’de vahdâniyyet kelimesi yer almamakla birlikte ahad, vâhid, vahdehû lafızları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş, birçok âyette kelime-i tevhidin yanı sıra şirki reddeden ifadeler kullanılmış, Allah’ın birliği gerçeğini insanlara tebliğ etmenin bütün peygamberlere emredildiği haber verilmiştir. Bu durum peygamberlerle kavimleri arasında geçen tartışmaların hemen hepsinde görülmektedir. Çeşitli âyetlerde belirtildiğine göre gerçek ilâh her şeyi bilen, duyan ve gören, her şeye gücü yeten, evreni yaratan, yarattığı varlıklara yol gösteren, yeryüzünü insanların ve diğer canlıların yaşamasına elverişli hale getiren, mükellefleri düşünme ve kavrama yetenekleriyle donatan, onları hidayete erdirip dualarına icâbet eden yüce bir varlıktır. Allah’tan başka herhangi bir varlığa tanrılık nisbet edenlerin hiçbir delili yoktur. Eğer evrende Allah’tan başka tanrılar olsaydı her bir tanrı kendi yarattıklarını yönetip diğerlerinden uzaklaşır, bunun sonunda evrenin düzeni bozulurdu. Evrende hayranlık verecek derecede mükemmel bir düzen bulunduğuna göre tabiatın sahibi ve mâliki

ulûhiyyette dengi olmayan Allah’tır. Hadis rivayetlerinde de vahdâniyyet kelimesine rastlanmamakla birlikte A. J. Wensinck’in el-Muʿcem’inin “vḥd” ile “şrk” maddelerinde konuyla ilgili yüzlerce nakil mevcuttur.

Cenâb-ı Hakk’ın varlığı yaratılıştan gelen bir eğilimin yanı sıra akıl yürütme yoluyla da bilindiğinden insanların büyük çoğunluğu başlangıçtan günümüze kadar O’nun varlığına inandığı halde birliği konusunda ortak bir inanç benimsenmemiş, ulûhiyyette denginin bulunduğu iddia edilmiş ve çeşitli varlıklara tanrılık izâfe edilmiştir (Yûsuf 12/106; el-Mü’min 40/12). Bu sebeple Allah’ın birliği meselesi İslâm literatüründe merkezî bir konuma sahip olmuştur. İslâm âlimleri, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren vâhid ve ahad sıfatlarının muhtevası üzerinde durmuş, bunların yorumundan hareketle Allah’ın birliğini temellendirmeye çalışmıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla Allah’ın birliği konusunu ilk defa inceleyen âlim İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’dir. Ona göre Allah’ın birliği ulûhiyyette denginin bulunmadığı ve hiçbir varlığın O’na benzemediği anlamına gelir (el-Fıḳhü’l-ekber, s. 70). Daha sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vahdâniyyet kelimesini kullanarak Allah’ın yegâne tanrı olma sıfatını kanıtlayan delillerin bütün varlıklarda görüldüğünü belirtir. Mâtürîdî, vahdâniyyet sıfatını “Allah’ın zâtı ve sıfatları başta olmak üzere hiçbir yönden dengi ve benzerinin bulunmaması” şeklinde açıklamıştır. Bu inanca uymayan düşüncelerin hepsi çelişkilidir. Çünkü Allah’tan başka tanrılık niteliği atfedilen varlıklar tanrılıkla bağdaşmayan yaratılmışlık, sonradanlık ve değişkenlik gibi vasıflara sahiptir (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 184-206).

Âlimler Allah’ın vahdâniyyetini dört yönden ele alırlar. 1. Zâtında Vahdâniyyet. Bunun ilk anlamı, ilâhî zâtın hücreler gibi unsurlardan ve organlardan meydana gelmemesi ve birleşik varlık niteliği taşımamasıdır. Aksi takdirde O parçalara ihtiyaç duyar, bu sebeple de yaratılmış varlıklar seviyesine iner. Şu halde hem düşünce hem gerçek yönünden Allah’ın zâtına parça veya unsur nisbet etmek mümkün değildir. İlâhî zâtta vahdâniyyetin ikinci mânası Allah’ın zâtı gibi varlığı zorunlu başka bir vâcibin düşünülmemesidir (Fahreddin er-Râzî, IV, 170-172). 2. Sıfatlarında Vahdâniyyet. Bütün sıfatlarının eksiklikten münezzeh olması ve her birinin alanıyla ilgili her şeyi kapsamasıdır. Yaratılmış varlıkların sıfatları ise eksik, hâdis ve değişkendir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 21-23). Mu‘tezile kelâmcıları sıfatlarda vahdâniyyeti yorumlarken kelâm ilminde “mâna sıfatları” diye

geçen hayat, ilim, kudret gibi sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilemeyeceğini ileri sürmüştür, çünkü bu durumda ilâhî sıfatlar yaratılmışların sıfatlarına benzer duruma gelir (bk. SIFAT [Mâna Sıfatları]). 3. Rubûbiyyette Vahdâniyyet. Vahdâniyyetin bu kısmı Allah'ın ibadet edilmeye lâyık yegâne varlık olmasını ifade eder. Cenâb-ı Hak kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlıktır, gerçek rab ve mâbud yalnızca O'dur. O'ndan başkasına tapmak, dua etmek, ibadette bulunmak, ayrıca O'nun sevgisine denk bir sevgi ile başkalarını sevmek ulûhiyyette vahdâniyyeti zedeleyen ve kişiyi şirke düşüren davranışlardır. Tarih boyunca insanların tanrı inancında şirke düşmeleri rubûbiyyette vahdâniyyet ilkesine uymamalarından kaynaklanmıştır (Reşîd Rızâ, III, 326-328; XII, 199-200). İbn Teymiyye, vahdâniyyetin özünü bu husus teşkil ettiği halde kelâmcıların bunu ihmal ettiklerini ileri sürmüşse de (M. Seyyid Celyend, s. 241, 339-342) kelâmcılar arasında bu noktada hiçbir fikir ayrılığı yoktur (Alâeddin et-Tûsî, s. 179). 4. Fiillerinde Vahdâniyyet. Allah'ın zâtı, sıfatları ve mâbud oluşunda dengi bulunmadığı gibi fiillerinde de dengi yoktur. Çünkü fiiller fâilin zâtı ve sıfatlarının bir sonucudur. Allah'tan başka bütün fâillerin zât ve sıfatları O'nun zâtı ve sıfatlarına denk sayılmadığı gibi fiilleri de denk değildir. Ayrıca içindekilerle birlikte bütün evren Cenâb-ı Hakk'ın hükümranlığı altındadır ve O'nun evrene dilediği şekilde tasarruf etmesi tabiidir.

Kelâm âlimleri, vahdâniyyetin naklî delillerine ilişkin metinlerin yorumundan hareketle çeşitli aklî kanıtlar da geliştirmiştir. III. (IX.) yüzyıldan itibaren tartışılmasına başlanan bu delilleri iki başlık altında toplamak mümkündür. 1. Burhân-ı Temânu'. Adını "karşılıklı şekilde birbirine engel olmak" anlamındaki temânu' kelimesinden alan bu delil, kâinatta Allah'tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine

dayanır. Buna göre Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka evreni yaratma ve yönetme iradesi gösterirdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur veya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da birinin iradesi geçerli, diğerlerininki geçersiz olur. İlk iki ihtimal dikkate alındığında aklen evren aynı anda hem var hem yoktur veya ne var ne yoktur gibi bir sonuçla karşı karşıya kalınır ki bunların her ikisi de tutarsızdır. Üçüncü ihtimale göre iradesi geçersiz olanlar gerçek ilâh sayılmaz, geçerli olan ise evrenin

gerçek yaratıcısıdır ki o da Allah'tır (Mâtürîdî, s. 38; Nesefî, I, 83-84; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 479). Ebû Hâşim el-Cübbâî, ilâhların ittifak etmesinin mümkün olduğu tezini ileri sürerek burhân-ı temânuun kesin bir sonuç vermediğini iddia etmiş, ancak vahdâniyyet sıfatını kanıtlayamama neticesini verdiği gerekçesiyle Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından tekfir edilmiştir (Tebṣıratü'l-edille, I, 86-88). Daha sonra Teftâzânî, Ebû Hâşim'in görüşüne benzer düşünceler ileri sürmüş (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 64-65), onu da aynı gerekçe ile çağdaşlarından Abdüllatîf el-Kirmânî küfre nisbet etmiştir (İbn Kutluboğa, s. 49-51; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 49-57). İbn Rüşd, kelâmcıların Enbiyâ sûresinde geçen âyetten (21/22) ilham alarak geliştirdikleri temânu' deliliyle âyette işaret edilen delilin farklılığını ileri sürer. Kur'an'ın işaret ettiği imkânsızlık evrenin var oluşu anındaki kaostur, kelâmcılara ait delilin içerdiği imkânsızlık ise evrenin devamlı bir kaos içinde bulunmasıyla ilgilidir. Ayrıca ona göre kelâmcılarca var sayılan ilâhların ihtilâfı kesin bir sonuç değildir ve onların ittifak etmesi de mümkündür. Ancak İbn Rüşd'ün bu eleştirileri temânu' delilini geçersiz kılacak veya zayıflatacak güçte değildir. Çünkü kelâmcılar var sayılan ilâhların ittifak etmesine ilişkin ihtimali dikkate almış ve onu tevârüd delili çerçevesinde incelemiştir. 2. Burhân-ı Tevârüd. Evrende Allah'tan başka ilâhların varlığı durumunda bunların ittifak etme ihtimalini dikkate alan bir delildir. Adını "ittifak etmek, birleşmek" anlamındaki tevârüd kelimesinden alan bu delile göre evrende Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı ittifak etmek mecburiyetinde kalırlardı, mecburiyet ise âcizliktir. İttifak etmek mecburiyetinde kalma vuku bulabilecek müdahalenin önüne geçme zorunluluğunun bir sonucudur ve ittifak ihtimali bir nesnenin iki ayrı kādir tarafından meydana getirilmesini gerektirir. Bu ise hem bir nesnenin iki ayrı varlığa sahip olmasını hem de ilâhların ortak ve birleşik (mürekkep) bulunmasını akla getirir. Bu da ilâhın yetkin, mutlak hâkim ve istiğnâ nitelikleriyle bağdaşmaz (Mâtürîdî, s. 38-40; Fahreddin er-Râzî, XXII, 151-154; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 62-63).

Vahdâniyyete dair bir başka delil, İslâm filozoflarının vâcibü'l-vücûd kavramını tahlil etmekten yola çıkarak ortaya koydukları delildir. Şöyle ki: Allah vâcibü'l-vücûd bir varlıktır, vâcibü'l-vücûdun birden fazla olması mümkün değildir. İki vâcibü'l-vücûdun mevcudiyeti düşünülücek olursa "bu" ve "şu" diye birinin diğerinden ayırt edilmesi gerekir. Bu ayırım ya zâtî veya arazî sebeple gerçekleşir. Ayırım ikisi için de arazî ise her biri

mâlûl olur, çünkü arazî zâta sonradan eklenen bir niteliktir. Eğer ayırım zâtî sebepten meydana geliyorsa iki vâcibü'l-vücûddan biri diğerinden ayırt edilmiş olur. Bu takdirde iki zâtî varlıkta ortaklık sebebiyle bir terkip gerçekleşir, bu da onları mâlûl hale getirir. Mâlûller ise vâcip değil mümkin varlıklardır. Buna göre vâcibin birden fazla olması aklen imkânsızdır (İbn Sînâ, er-Risâletü'l-ʿarşiyye, s. 16-17). Daha sonra kelâmcılar, filozofların bu delilini farklı bir şekilde takrir ederek vahdâniyyetin kanıtları arasında zikretmiştir (Fahreddin er-Râzî, XX, 48; XXII, 152; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 478; bu delilin de eleştirisi için bk. Alâeddin et-Tûsî, s. 185; M. Seyyid Celyend, s. 195-200).

Diğer din mensupları büyük çoğunlukla vahdâniyyeti ihlâl eden inançları benimsemiştir. Biri hayır, diğeri şer veya biri nur, diğeri zulmet diye adlandırılan iki ilâhın varlığına inanan düalistler (Seneviyye), Mecûsîler'in yanı sıra Allah'tan başka bazı yaratıklara tapan putperestler, yıldızlara tapan Sâbiîler, Buda'yı tanrılaştıran Budistler ve Hz. Îsâ ile Hz. Meryem'e ulûhiyyet nisbet eden hıristiyanlar vahdâniyyet sıfatını ihlâl eden inanç gruplarını meydana getirir. Kelâmcılara göre bunların ortak noktası yaratılmış olduğu açıkça bilinen varlıklara tanrılık atfetmektir. Nur ve zulmet hâdis, hayır ve şer hem hâdis hem birbiriyle karışık, Hz. Îsâ, Hz. Meryem ve Buda ise diğer insanlar gibi Allah'ın yarattığı kullardır; insandan doğmuş, bir müddet yaşadıktan sonra ölmüşlerdir. Dolayısıyla bir varlığın hem yaratılmış hem tanrı olması mümkün değildir (Mâtürîdî, s. 185; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 284-294; İbn Hazm, I, 109-129; Râgıb el-İsfahânî, s. 68-73). "İnsan tanrı" kavramı gibi "tanrı insan" kavramı da anlamsızdır ve herhangi bir gerçekliğe tekabül etmez. Ayrıca "bir"in "üç" ve "üç"ün "bir" olması aklî temelden yoksundur. Teftâzânî'ye göre eğer lafzî bir tahrif vuku bulmamışsa İncil'deki baba ve oğul ifadelerini yorumlayarak Hıristiyanlık'ta da vahdâniyyet sıfatına yer bulmak mümkündür. Zira mecazen baba kelimesine "rab", oğul kelimesine de "Allah'a bütünüyle teveccüh edip buyruklarına uyan ve onun yolundan giden insan" anlamı verilebilir. İncil'deki "benim ve sizin babanız" ifadesi buna bir işaret kabul edilebilir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 65). Her insanın doğuştan sahip kılındığı yetenek, ürettiği aklî kanıtlar ve peygamberlerin tebliğleri sayesinde varlığına inandığı Allah'ın birliğine de iman etmesi gerekir. Hz. Îsâ dahil bütün peygamberler, insanda doğuştan var olan vahdâniyyete dair duygu ve düşünceleri ortaya çıkarıp pekiştirmeye

çalışmıştır. Evrende hüküm süren hassas düzen ve hayranlık uyandıran âhenk onun, bilgi ve kudreti sonsuz tek bir irade sahibi tanrı tarafından yaratılıp yönetildiğinin açık bir kanıtı kabul edilmelidir.

Sünnî kelâmcıların Allah'ın, zâtı gibi kadîm olan mâna sıfatlarının (hayat, ilim, kudret vb.) bulunduğunu savunmaları, Mu'tezile kelâmcılarının insanları fiillerinin doğrudan yaratıcısı kabul etmeleri, tasavvuf mensuplarının mürşidlerine sevgi ve saygıda aşırı gitmeleri sebebiyle vahdâniyyeti ihlâl ettiklerini söylemek doğru değildir. Çünkü ilâhî zâtın kadîm sıfatları bulunduğunu ispat etmek vahdâniyyetin, insanların kendi fiillerini iradeleriyle yaptığını savunmak adaletin ve kişileri yükümlü kılmanın gereği olarak düşünülebilir. Bu durum Allah'ın her şeyi yarattığı gerçeğine aykırı düşmez. Çünkü ilâhî fiillerin bir kısmı doğrudan doğruya, bir kısmı da vasıtalı şekilde gerçekleşir. Sûfîlerin mürşidlerine besledikleri sevgide aşırı gitmeleri Allah'a yönelik muhabbetlerinin bir sonucu şeklinde kabul edilebilir. Herhangi bir mürşide ulûhiyyet niteliklerinden birini atfetmenin vahdâniyyet inancıyla bağdaşmadığında ise şüphe yoktur.

Vahdâniyyeti konu edinen eserlerden bazıları şunlardır: Fazlullah b. Abdülhamîd el-Kirmânî, ed-Dürretü'l-ḥaseniyye fî delâʾili'l-vaḥdâniyye (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 148); Kara Halil, Risâle fî cevâzi iṡbâti'l-vaḥdâniyye bi'd-delîli's-semʿî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1032); Dâvûd-i Kayserî, Esâsü'l-vaḥdâniyye (Tahran 1381); Abdülahad Dâvûd, Esrâr-ı Îseviyye: Vahdâniyyeti Âliheyi İsbat (İstanbul 1332); Abdullah Yağsız, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Varlığı ve Vahdâniyetine Dair İstidlâl Çeşitleri (yüksek lisans tezi, 1996, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 70; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 37-42, 184-206; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 277-295; İbn

Sînâ, er-Risâletü'l-ʿarşiyye (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire 1980, s. 16-17; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 13-45; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 109-131; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 40-41; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 68-73; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 48-52; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 81-88; Kemâleddin el-Enbârî, ed-Dâʿî ile'l-İslâm (nşr. Seyyid Hüseyin Bağcivân), Beyrut 1409/1988, s. 200-226; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 21-23; İbn Rüşd, el-Keşf (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 123-126; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV,170-173; XX, 48; XXII, 150-155; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310, s. 62-65; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 61-65; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 478-479; Hayâlî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 18-19; Alâeddin et-Tûsî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1403/1983, s. 177-185; İbn Kutluboğa, Ḥâşiye ʿale'l-Müsâyere, Bulak 1317, s. 49-51; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317, s. 49-57; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 26-31; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 107-109; Dâvûd-i Karsî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 19-20; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 5; XVII, 25-28; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 256, 326-328; XII, 199-200; M. Seyyid Celyend, el-İmâm İbn Teymiyye ve mevḳıfühû min ḳażıyyeti't-teʾvîl, Kahire 1393/1973, s. 63, 191-241, 339-346; Afîf Abdülfettâh Tabbâre, el-Yehûd fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1986, s. 256-279; Ca'fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât, Kum 1411, II, 9-31.

Yusuf Şevki Yavuz

VAHDEDDİN

(bk. MEHMED VI).

VAHDET

(الوحدة)

Matematik, mantık ve metafizikte kullanılan bir terim.

Sözlükte "bir ve tek olmak, tek kalmak" anlamındaki vahd kökünden masdar olup "birlik, teklik, bütünlük" anlamında kesretin karşıtıdır; "varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna" diye açıklanır (Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla, s. 46; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 87). Vahdetle vâhid arasındaki ilişki vücûdla (varlık) mevcut arasındaki ilişkiye benzer. Vücûd gibi vahdet de zihinlerde ilk yer eden, anlamı apaçık önsel kavramlardandır. Varlık ismi denen şeye vâhid de denilebilir. Bu sebeple vücûd da vahdet gibi cevheri ifade eden genel kavram arasında yer alır. "Çokluk birle sayılandır" denildiğinde çokluğun tanımına vahdet katılmış olur. Buna göre vahdet akıl tarafından doğrudan ve bizzat kavrandığı, ayrıca tanımlanmasında kendi kendine yeterli sayıldığı halde kesret ancak vahdetle tanımlanır. Vahdetle kesret arasında bir mütekabiliyet ilişkisi bulunmakla birlikte bu tam bir zıtlık ve karşıtlık değildir. Çünkü çokluğun zıddı birlik değil azlıktır. Vahdetle kesret arasındaki mütekabiliyet ölçenle ölçülen ilişkisinde görüldüğü gibi bir izâfet ilişkisidir. Bir başka açıdan bu ilişki illetmâlûl ilişkisine benzer (Kindî, I, 160; Fârâbî, el-Vâḥid, s. 51; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, I, 91-97, 111-113, 115-116; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 101-102; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, s. 173, 183, 259). Ontolojik açıdan duyusal varlıklar (mahsûsat) alanında vahdetle kesret arasında birinin diğerini gerektirdiği bir ilişkiden (mülâzemet) söz edilir. Buna göre kesretin olduğu yerde vahdet, vahdetin olduğu yerde kesret vardır (Kindî, I, 141-143). İbn Sînâ vahdetin üç özelliğini şöyle sıralar: Vahdet cevherlerin varlığının zatî unsuru değil onun lâzımıdır; maddede vahdeti çokluk izler; vahdet arazlar için de söz konusudur. Bu üç özellik vahdetin arazî bir tabiata sahip bulunduğunu gösterir. Vahdeti izleyen ve ondan oluşan sayılar için de bu sonuç geçerlidir (en-Necât, s. 515). Matematikte vahdet aritmetiğin ilkesi ve ilk konusu kabul edilir. Vahdet sayı değilse de sayılar vahdetin tekrarıyla kurulur. Vahdetin aritmetikteki konumu noktanın geometrideki konumu gibidir. Bölünmemesi yönünden vahdet noktaya

benzerse de noktaya vahdet denilmemekte, ancak ittisâl (çizgi ve yüzey oluşturmak için noktaların birleştirilmesi) bir çeşit vahdet sayılmaktadır (Fârâbî, el-Vâḥid, s. 44, 47; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, I, 85, 89-90, 107; Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 188, 193, 225; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 538-547).

Mantıkta vâhidle vahdet özdeş ve özdeşlik kavramlarını ifade eder. Öncelikle her nesne (ayn) ve özel varlık (şahıs) kendi kendisiyle özdeş, dolayısıyla vâhiddir. Mantıkta beş küllîden nevi, cins ve fasıl zatî özdeş, hâssa ve araz-ı âm izâfî ve nisbî özdeştir. Meselâ kaptanla gemi, yöneticiyle ülke arasında izâfî (arazî) özdeşlik vardır (Kindî, s. 131-132; Fârâbî, el-Vâḥid, s. 40-43, 52; İbn Sînâ, Kitâbü'l-Hidâye, s. 255-259; İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 90). Bir şeyin kendi kendisi olduğunu anlatmak için kullanılan "hüve hüve" ile vâhid aynı anlama gelir, ikisi de özdeşlik ifade eder. Vahdet gibi hüve hüve de bizzat ve bi'l-araz kısımlarına ayrılır. Bizzat hüve hüve kendi kendisi kalan cins, tür ve hâssa gibi şeylerde, bi'l-araz hüve hüve ise nitelik, nicelik ve izâfette görülür. Buna göre bir varlıktaki birlik (ittihad) nitelikteyse müşâbehet, nicelikteyse müsâvat, cinsteyse mücâneset, türdeyse müşâkelet, konumdaysa müvâzene adını alır. Kindî ve İbn Sînâ aklın özdeşlik işlevi için ittihad kavramını kullanmışlardır (Resâʾil, I, 154-155; Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, II, 49; en-Necât, s. 544-545). İzmirli İsmail Hakkı'nın "özdeşlik ilkesi" anlamında "mebde-i ittihâd" terkibini oluşturmasının da (Felsefe Dersleri, s. 57-60, 63) bu kullanımdan ilham aldığı anlaşılmaktadır.

İslâm felsefesi geleneğinde ilk varlığın (Tanrı) birliğiyle diğer varlıkların birliği arasında temel bir ayırım yapılmıştır. Meselâ metafiziğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine kuran Kindî, vahdeti zatî / hakikî ve arazî / mecazî şeklinde ikiye ayırır. Yalnız Tanrı'nın vahdeti zâtîdir; dolayısıyla yalnız Tanrı gerçek bir olup O'nun hakkında hiçbir yönden çokluk düşünülemez. Bu sebeple varlıklardaki arazî vahdet insana gerçek vahdete sahip Tanrı'yı gösterir. Vahdetin var olmayla ilişkisinden dolayı şeylere mevcûdat dendiği gibi muvahhadât da denir (Kindî, I, 128-131, 143, 161-162; İbn Sînâ, en-Necât, s. 556-557). Fârâbî'ye göre bir şeyin vahdeti onun özel varlığıdır; her mevcuda vâhid denirse de ilk varlık vâhid adını ve anlamını almaya her şeyden daha çok lâyıktır (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 46). İbn Sînâ, İhlâs sûresindeki "ahad" kelimesini "vahdetteki mübalağa" şeklinde yorumlar

(el-İḫlâṣ, s. 109). İbn Rüşd'ün ifadesiyle gerçek anlamda vahdet ilk ilkeye (el-mebdeü'l-evvel / Tanrı) aittir; Tanrı kendi özünde basit ve vâhiddir, diğer cevherler vahdetini O'ndan alır. Bazan bir şeyin yetkinliği ve tümelliği onun bir çeşit vahdeti sayılır. Meselâ "bir kitap, bir tanım, bir mukaddime, bir konuşma" denildiğinde bunların tamlığı ve mükemmelliği kastedilir (Metafizik Şerhi, s. 134-135). Tasavvufta sâlikin varlıkta birliği, yani gördüklerinde yalnız Allah'ı görmesi vahdeti şühûd; varlık olarak yalnız Allah'ı bilmesi, O'ndan başka varlık bulunmadığı, her şeyin ilâhî tecellilerden ibaret olduğu idrak ve şuuruna

ulaşması vahdeti vücûd terimleriyle ifade edilir (ayrıca bk. KESRET; VAHDETi VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, I, 128-132, 141-143, 154-155, 160-162; Fârâbî, el-Vâḥid ve'l-vaḥde (nşr. Muhsin Mehdî), Dârülbeyzâ 1990, s. 36-44, 47-52; a.mlf., el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 46; a.mlf., el-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 43; İbn Sînâ, Kitâbü'l-Hidâye (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974, s. 255-259; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 188, 193, 225; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker), İstanbul 2004-2005, I, 13, 54, 85-97, 107, 111-113, 115-116; II, 48-49; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364/ 1985, s. 495, 515, 544-545, 556-557; a.mlf., el-İḫlâṣ (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî ve'l-luġati'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde, nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1403/1983, s. 109-110; Behmenyâr b. Merzübân, Kitâbü't-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 364-367; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa (nşr. S. J. Maurice Bouyges), Beyrut 1991, II, 523-551; a.mlf., Şerḥu'l-Burhân li-Aristû (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1984, s. 170, 194, 308; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi'l-Cedel (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 507; a.mlf., Metafizik Şerhi: Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. 19-21, 86-87, 90, 95, 101-102, 134-135; İsmail Hakkı [İzmirli], Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 57-60, 63; M.

Hüseyin et-Tabâtabâî, Bidâyetü’l-ḥikme (nşr. Abbas Ali ez-Zirâî es-Sebzevârî), Tahran 1428, s. 127-131, 173, 183, 259.

Ali Durusoy

VAHDETi ŞÜHÛD

(bk. VAHDETi VÜCÛD).

VAHDETi VÜCÛD

(وحدة الوجود)

Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvuf terimi; bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemi.

Vahdeti vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşünceyi kabul edenlere vahdeti vücûd ehli, vücûdiyye denir.

Vahdeti vücûd terimini meydana getiren kelimelerden vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet yahut vahdâniyyetle birlikte zikredilerek "ahadiyyetü'l-vücûd" (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer alır. Bulmak, bilmek anlamındaki vcd (وجد) kökünden gelen "vücûd" terim olarak "varlık" anlamında kullanılır. Vücûd aynı kökten vecd ve tevâcüd ile bağlantılıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı "ehlü'l-keşf ve'l-vücud" (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri de (Fütûhât-ı Mekkiyye, I, 99, 320, 347) vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret eder. Ehlü'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekā makamına ulaşanlar kastedilir. Bunun anlamı, varlığın hakikatinin ancak seyrüsülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. el-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşılarak idrak edilir. Abdülganî en-Nablusî, "Sâlikin en önemli görevi vücûdun anlamını tam olarak idrak etmektir" der, bunun da ancak fenâ makamına ulaşmakla mümkün olabileceğini belirtir. Sûfîlerin fenâ-bekā nazariyesi de varlığı gerçekte idrak etmenin yöntemine işaret eder. Vücûdun ikinci anlamı "gerçek, gerçekteki" veya zihnin ve

müşahedenin mukabili olarak "dıştaki" demektir. Bu durumda vahdeti vücûdu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi varlığın bir olması, ikincisi bu birliğin itibarî veya müşahedede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır.

Vahdeti vücûd düşüncesi geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olmuştur. Vahdeti vücûdla ilgili yapılan araştırmalarda öncelikle terimin ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Terimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamış olduğu hususunda neredeyse aynı görüşü paylaşan araştırmacılara göre vahdeti vücûdu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Şârihler bu yaklaşımla birlikte terimin yetersiz ve hatalı bir terimleştirme olabileceği imasıyla yöneltilen eleştirilere karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmak istemişlerdir. Bazı araştırmalarda terimin ilk defa Sadreddin Konevî tarafından kullanıldığı ileri sürülmüşken (Suâd el-Hakîm, s. 641) başka isimlere de atıf yapanlar olmuştur (Tahralı, I, 47). Terimi ilk defa Konevî'nin kullandığını ileri süren araştırmacıların ilgili metinleri yanlış yorumladığı söylenebilir. Söz konusu metinlerde iki yerde vahdeti vücûd tabiri geçse de (Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s. 22) bunlar bir metafizik terimi olarak vahdeti vücûd anlamında yorumlanmaya uygun değildir. Sadreddin Konevî'de vahdeti vücûd ifadesi buralarda sadece sözlük anlamında geçer.

Vahdeti vücûd hakkındaki araştırmalarda takip edilen ikinci yöntem terimin anlamı ve dayandığı düşüncelerin tahlilidir. Vahdeti vücûda dair ilk kapsamlı tarifi yapan İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Vahdeti vücûd varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır" der (Tasavvuf Sözlüğü, s. 577). Bu tanım, vahdeti vücûdun varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesi olduğunu gösterir ve vahdeti vücûd hakkındaki araştırmanın çerçevesini belirler. Vahdeti vücûd, filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgilil görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir. İnsan tarafından açıkça idrak edilen, hiç kimsenin hakkında kuşkuya kapılamayacağı en nihaî gerçeklik olan varlık İslâm filozoflarının anlayışında metafizik ilminin konusudur. İbnü'l-Arabî ve

takipçilerinin varlık anlayışlarında bu husus belirleyici bir rol oynamıştır. İbn Sînâ, metafizik ilminin konusunun varlık olması gerektiğini belirtirken Tanrı'nın varlığının metafiziğe konu olup olamayacağını tartışır. Ona göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin veya herhangi bir ilmin konusu olamaz. Çünkü bir ilmin konusu olmak onun herkesçe kabul edilmiş olması şartına bağlıdır. Tanrı'nın varlığı bütün insanlar tarafından kabul edilmediğine göre O'nun varlığı metafizik ilminin konusu değil maksadı olabilir. Kimsenin inkâr edemeyeceği tek gerçeklik varlıktır, öyleyse metafizik ilminin konusu varlık olmalıdır (Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, I, 12). İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'yi ve daha çok Sadreddin Konevî'yi etkilemiş olsa bile onlar İbn Sînâ'ya ait Tanrı'nın varlığını kanıtlama teorisinden ayrılarak başka bir düşünce geliştirmiştir. Sadreddin Konevî bu hususta İbn Sînâ'nın kavramlarına ve yöntemine daha yakın bir tavır ortaya koyar ve metafizik anlamında kullandığı ilm-i ilâhînin mesele ve ilkelerini tesbit eder (Tasavvuf Metafiziği, s. 23; Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar, s. 20 vd.). Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin konusu Hakk'ın

varlığı olmalıdır (Tasavvuf Metafiziği, s. 9). Bu görüşe kaynak teşkil eden düşünce İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî hiçbir insanın Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğini ileri sürmüş, herkesin açıkça O'nu kabul ettiğini söylemiştir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri İbn Sînâ'nın metafiziğin maksadı saydığı Tanrı'nın varlığını bu ilmin konusu kabul eder. Sûfîler bu görüşlerini açıklarken, "Vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak" (varlık olmak bakımından varlık Hak'tır) ilkesine dayanmışlardır. Halbuki İbn Sînâ aynı ifadeyi "kendinde varlık" veya "mutlak varlık" diye karşılanabilecek bir terim kabul ederek metafizik ilminin konusu yapmıştır. İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu yaptığı mutlak varlık İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bir önermeye dönüşerek, "Kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklini alır. Bu durumda metafiziğin maksadı ateizmi reddedip Tanrı'nın varlığını kanıtlamak değil, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeyip mutlak bir tenzihçilikle âlem karşısında Tanrı'yı salt bir varlık ilkesine dönüştüren deizme karşı sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışının savunulmasıdır. Vahdeti vücûd kavramı altında dile getirilen düşünceler deizmin çürütülmesini, tenzihin yanında teşbihin savunulmasını, Tanrı-insan irtibatını ilâhî isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıklanmasını hedefler. Bu sebeple vahdeti vücûd, mutlak tenzihçiliği benimseyen deist Tanrı anlayışını reddederek vahyin öngördüğü şekilde teşbih ve tenzih arasında

bir Tanrı anlayışı ortaya koymaya çalışır. Bunun ilk merhalesi varlıkla Hak arasında kurulan ayniyettir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır." Bu cümle vahdeti vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder. Vahdeti vücûd üzerine yazılan bütün kitapların, vahdeti vücûda yönelik eleştirilerin merkezinde bu cümlenin bulunması önermenin vahdeti vücûd anlayışındaki yerini göstermeye yeterlidir. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi, "Vücud Hakk'ın vücududur" ve, "Vücud birdir ve Hakk'ın vücududur" şeklinde ifade ederken (Tayyib, s. 165) Konevî aynı fikri, "Kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan varlık Hak'tır" şeklinde dile getirir (Tasavvuf Metafiziği, s. 21). İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den sonra gelen şârihler aynı önermeyi ifade farklılıklarıyla tekrarlar (Konuk, I, 5). Molla Fenârî Konevî'nin, "Hak kendisinde ihtilâf bulunmayan vücuddur" cümlesini yorumlarken Hakk'a vücud denilmesinin zorunluluğu üzerinde durur. Ona göre, "Vücud Hak'tır" önermesi Tanrı'nın latif ve gayri mürekkep oluşunun zorunlu neticesidir (Miṣbâḥu'l-üns, I, 150). Fenârî, sûfîlerin dışında hiç kimsenin mutlak birliği temellendiremediğini ileri sürerek bu bağlamda İslâm filozoflarıyla kelâmcıları eleştirir. Bu durumda vücudun bir olması Hakk'ın bir olmasıyla aynı anlama gelir ve vahdeti vücûdu bir tevhid yorumuna dönüştürür (Tahralı, I, 31). Molla Fenârî'nin dikkat çektiği bu hususa Abdurrahman-ı Câmî de değinir ve, "Sûfîler varlığı Hak kabul etmekle Tanrı'nın varlığını kanıtlama külfetinden kurtulmuştur" der (ed-Dürretü'l-fâḫire, s. 11). Buna göre vahdeti vücûd her şeyden önce "Vücud Hak'tır" önermesine dayanan bir düşüncedir.

Vahdeti vücûd düşüncesinin en önemli dayanağı, "Varlık Hak'tır" önermesi olsa bile onu Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan bir nazariyeye dönüştüren husus yalnızca bu önerme değildir. Ayrıca sadece bu önermeyle birlikte düşünülünce vahdeti vücûd ilk sûfîlerde görülen ve vahdeti vücûda kaynak teşkil eden fenâ anlayışına irca edilebilir (Tayyib, s. 58 vd.). Vahdeti vücûdu ilk sûfîlerin fenâ-bekā anlayışından ayrıştırıp müstakil bir nazariyeye dönüştüren şey eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri bulunduğuna dair ikinci bir ilkenin kabulüdür. Bu durumda vahdeti vücûd bir yandan, "Vücud Hak'tır" diyerek mutlak varlık kavramını benimsemiş, diğer yandan Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere "a'yân-ı sâbite" diye adlandırılan ve eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatlerini ifade eden bir fikri kabul

ederek birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorununu çözmeye çalışmıştır. Sadreddin Konevî metafizik ilminin ana sorununun Tanrı-âlem irtibatı olduğunu belirtmişti. Bu durumda vahdeti vücûd anlayışının asıl meselesi Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır. Diğer bir ifadeyle birlik ve çokluk ilişkisinin izahı ve bilhassa birlikten çokluğun nasıl çıktığı İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli konusuydu. Birlik-çokluk problemi, âlemin Tanrı'dan nasıl çıktığı hususu başta olmak üzere Tanrı ile âlem arasındaki tesir-teessür, fiil-infial ilişkileri, bilgi, kötülük, çokluk vb. sorunları ele almayı gerektirir. Sûfîler bu hususta, filozofların sudûr anlayışıyla kelâmcıların cevher-araz teorilerinden yararlanarak yeni bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Teorinin temel hedefi birlikle çelişmeden çokluğu açıklamaktır. İbnü'l-Arabî, birlikten çokluğun nasıl çıktığını açıklarken Eş'arîler'in ilâhî sıfatlar teorisini yeniden yorumlar. Ona göre Tanrı-âlem irtibatı ancak ilâhî sıfatları kabul etmekle açıklanabilir. Bu tavrıyla İbnü'l-Arabî ve takipçileri metafizikte akılcı yaklaşımı esas alan filozoflardan ayrılır ve bilgi kaynağı olarak vahyi savunurlar. Çünkü Tanrı'nın birbirine zıt sıfatlara sahip olduğu bilgisini getiren kaynak vahiydir. Bu sebeple vahiy aklın metafizik alandaki hükümlerine karşıt hükümler verir ve Hakk'ı "câmiu'l-ezdâd" diye tanıtır (Fusûsü'l-hikem, s. 92).

Eş'arîler, ilâhî sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatlarla âlem arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamamıştır. İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatları onların gerekleriyle birlikte düşünüp Tanrı-âlem ilişkisini daha önce yaygın olmayan bazı kavramlarla ortaya koyar. Ona göre ilâhî sıfatlar ancak onların gerekleriyle birlikte düşünülmelidir. Tanrı'nın bilgisinden söz etmek o bilginin nesnesinden söz etmeyi gerektirir. İbnü'l-Arabî bu yöntemle ilim-mâlûm, irâde-murâd, kādir-makdûr, rahîm-merhûm, ilâh-me'lûh, râzık-merzûk gibi izâfet türleri geliştirip âlemdeki varlıkların ilâhî sıfatlarla ilişkisini bir izâfet ilişkisi olarak yorumlar (Fütûhât-ı Mekkiyye, I, 147; III, 48). İzâfetin bir yanı ilâhî isme veya sıfata işaret ederken diğer yanı mümkinin hakikatine işaret ederek "ayn-ı sâbit" (çoğulu a'yân-ı sâbite) adını alır. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi daha ileri taşıyıp sıfatları a'yân-ı sâbite ile zat arasındaki nisbetlere dönüştürür. Her hâlükârda mümkinlerin hakikatleri ilm-i ilâhîde sâbittir ve bu sübût varlıkla yokluk arasında bir kavram olarak birlikle çelişmez. Böylece İbnü'l-Arabî ve takipçileri a'yân-ı sâbite fikrine yönelik en önemli eleştiri noktasını teşkil eden Allah'ın

bilgisini hâdislere mahal yapma eleştirisinden kurtulmak istemişlerdir. Bu eleştiri aynı zamanda âlemin kıdemine dair eleştiriyle aynı bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü a‘yân-ı sâbite fikrini kabul etmek eşyanın ilm-i ilâhîdeki kadîm hakikatlerini kabul etmek demektir. İbnü’l-Arabî, kendisi sebebiyle kadîm olmakla başkası sebebiyle kadîm olmak arasında bir ayırım kabul ederek bu sorunu aşmayı hedefler. A‘yân-ı sâbite daha önce bazı İslâm düşünürlerince dile getirilen kavramlarla ilişkili olmakla birlikte esas itibariyle İbnü’l-Arabî ve takipçilerine mahsus bir kavramdır. A‘yân-ı sâbite Mu‘tezile kelâmcılarının ma‘dûm, İslâm filozoflarının mahiyet veya imkân kavramları ve Sünnî kelâmcılara ait ilâhî kelâmın yaratılmamışlığı fikriyle irtibatlandırılır (Ebü’l-Alâ Afîfî, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 260 vd.).

Mutlak varlık olan Hak ile a‘yân-ı sâbite arasındaki ilişki sûfîlerin birlik-çokluk

ilişkisini açıklamak üzere başvurdukları iki temel konudur. Buradan hareketle İbnü’l-Arabî’nin, vahdeti vücûd düşüncesini merkeze alan bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Vahdeti vücûd merkezli yaratılış teorisi diye isimlendirebileceğimiz bu anlayış filozofların sudûr teorisiyle benzerlikler taşır. Her şeyden önce sudûr teorisindeki akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem ve küçük âlem irtibatı, varlıklar arasındaki benzerlikler İbnü’l-Arabî’nin yaratılış teorisinde önemli ölçüde korunur. Bununla birlikte onun yaratılış teorisi nedensellik fikrine dayanan sudûr teorisini bütün sonuçlarıyla kabul etmez. Bu durumda kelâmcılara ait cevher ve araz fikrinin özünü teşkil ettiği, kādir-i mutlak anlayışına dayanan yoktan yaratma teorisinin bazı unsurlarını dikkate alan yeni bir anlayış geliştirir. Bu teori, sudûr fikrinin varlıkta süreklilik ve benzerlik ilkesini esas alan varlık anlayışını, kelâmcılara ait sürekli yenilenen arazlar görüşünün dayanağı olan kādir-i mutlak Tanrı inancına dayandırmak demektir. Bu sebeple vahdeti vücûdun yaratılış görüşü, sudûrun sistematik yapısını esas alıp bu düşüncenin en önemli kısmını teşkil eden nedensellik fikrini vesileciliğe çeviren bir anlayış kabul edilir.

Vahdeti vücûd anlayışını benimseyen sûfîlere göre sudûr teorisinin en önemli hatası teorinin özünü teşkil eden zorunlu nedensellik fikridir. Bu nedensellik, “Bir’den bir çıkar” ilkesinden hareketle önce akılların, sonra

âlemdeki diğer varlıkların zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirinden çıkmaları demektir. İbnü'l-Arabî böyle bir nedensellik anlayışını Tanrı'nın irade ve kudretini etkisiz kılacağını, bunun neticesinde insanı zorunlu olarak deizme götüreceğini hesaba katarak reddeder. Onun yerine "vesileci sudûr" diye isimlendirilebilecek bir yaratılış teorisi yerleştirerek Tanrı-âlem irtibatını açıklar. Eleştirinin dayandırıldığı en önemli kavram vahdeti vücûdun ana kavramlarından birini teşkil eden "vech-i hâs" kavramıdır (Sadreddin Konevî, Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar, s. 71; Demirli, İslâm Metafiziğinde, s. 203). Konevî tarafından ayrıntılı biçimde ele alınan vech-i hâs Tanrı ile âlem arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Konevî'nin sudûr eleştirisi esas itibariyle bu kavrama dayanırken İbnü'l-Arabî'nin değişik şekillerde adlandırdığı aynı kavram vahdeti vücûdun ana maksadını açıklar. Sudûr teorisindeki nedenselliğin kaynağı "bir"den silsile halinde varlıkların çıkmasıdır. Bu durum Tanrı ile âlem arasındaki bütün irtibatı dolaylı bir ilişkiye çevirmek demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Tanrı'dan varlıkların silsile halinde çıktığı kadar Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu kabul eder. Doğrudan ilişki Tanrı'nın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân verir. Özellikle dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar doğrudan ilişkiyle anlam kazanır. Bu durumda vech-i hâs ile ilgili olarak dile getirilen düşünceleri benimsemek deist bir varlık anlayışına karşı etkin ve fâil bir Tanrı anlayışını benimsemek demektir. İbnü'l-Arabî'de vech-i hâs ile irtibat başka terimlerle de ifade edilir. Meselâ varlık tecellisi, nefes-i rahmân, her şeydeki birlik tecellisi, hakîkat-i hakāik gibi kavramlar bu terimle yakın anlamda kullanılarak vahdeti vücûdun yaratılış görüşünü açıklar. Bu yaratılış teorisinin ikinci yönü nedenselliğin aşılmasıyla âlemdeki her şeyin araz sayılmasıdır. İbnü'l-Arabî kelâmcıların ve onlardan önce sofistlerin âlemdeki değişme ilkesini kabul ettiklerini, ancak bunun mantıkî neticelerini öngöremediklerini belirtirken vahdeti vücûdun bu yönüne dikkat çekmiştir. Kelâmcılar, "Arazlar iki anda bâki kalmaz" demiş, fakat âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir; âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşler, sofistler ise âlemde değişmenin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir (Fusûsü'l-hikem, s. 134). İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı süreklilik ilkesi ve âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı saymıştır. Bu durumda Tanrı karşısında âlem sürekliliği olmayan ve her an Tanrı tarafından var edilen arazlara dönüşür. İbnü'l-Arabî ve Konevî bu

düşünceyi açıklarken vahdeti vücûd ile eş anlamda kullandıkları bir terime ulaşırlar. O da "maiyyetü'l-Hak"tır (Hakk'ın eşya ile beraberliği). Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisi ve eşya ile beraberliği vahdeti vücûd anlayışının en önemli mantıksal sonucudur. Bu sayede İbnü'l-Arabî ve takipçileri, deist Tanrı anlayışını aşarak âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir.

Vahdeti vücûd düşüncesi sudûr teorisinin nedensellik zincirini vesileciliğe çevirdikten sonra yaratılışı varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla açıklar. Vücûd (varlık) sonsuz mertebelerde zuhur eder, zâhir olur, bu zuhur sûretlenme, kisveye bürünme, tecelli etme gibi terimlerle anlatılmıştır. Mertebeler sayılamayacak kadar çoktur. Bununla birlikte mertebeler tasnif edilmiş ve üçlü, beşli, yedili varlık mertebeleri fikri sûfîler tarafından işlenmiş, her mertebeyle ilgili farklı meseleler ele alınmıştır. Bazı sûfîlerin kırklı tasnifle zikrettiği mertebeler lâ taayyün mertebesi, taayyün-i evvel, taayyün-i sânî, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insan diye tasnif edilmiştir (Kılıç, s. 250).

Vahdeti vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkileri üzerinde önemle durulmuş, vahdeti vücûdun âyet ve hadislerden delilleri tesbit edilmiş, bu deliller yorumlanmıştır. Bu hususta en önemli katkı İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ile Fuṣûṣü'l-ḥikem başta olmak üzere hemen bütün eserlerinde vahdeti vücûda delil teşkil eden âyet ve hadisleri zikreder, daha doğru bir ifadeyle nasları vahdeti vücûd anlayışıyla yorumlar. Bu noktada kelâmcıların te'villerine muhalefet eder (Fütûhât-ı Mekkiyye, I, 268). Kelâmcılar naslardaki müteşâbih tabirleri aklî düşünceyle çelişik bularak te'vil etmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd anlayışına dayanan nas yorumculuğu te'vilciliğe karşı nassın müteşâbih alanını esas alır. Onun bu tavrı takipçilerinde devam etmiş, onlar da naslardan delil getirerek vahdeti vücûd anlayışını savunmaya ve açıklamaya çalışmışlar, çeşitli âyetler için müstakil tefsirler yazmışlardır. "Allah göklerin ve yerin nurudur" âyeti (en-Nûr 24/35) bu kapsamda yorumlanan âyetlerden biridir. Öte yandan hadisler üzerinde de durulmuş, "kurb-ı nevâfil" diye bilinen hadis (Müsned, VI, 256; Buhârî, "Riḳāḳ", 38) çokça yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra, "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" hadisi de (Müsned, II, 431; Buhârî, "Tevḥîd", 22) sıkça yorumlanan hadislerden biridir (İbnü'l-Arabî, Fusûsü'l-hikem, s. 76;

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Ariflerin Tevhidi, s. 98 vd.; Kılıç, s. 202).

Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî gibi sûfî şairlerin eserlerinde vahdeti vücûdun çeşitli konuları yer alır. Bu noktada vahdeti vücûdun insan görüşü, hakîkat-i Muhammediyye fikri, insanın âlemin gayesi olması, fenâ-bekā vb. hususlar vahdeti vücûd ile irtibatlı şekilde açıklanmıştır. Vahdeti vücûd çeşitli misallerle izaha çalışılmıştır. En çok verilen misaller arasında sayılardan "bir" ile diğer sayıların, elif harfiyle diğer harflerin ve çizgilerde nokta ve diğer şekillerin ilişkisi zikredilebilir. Elif bütün sayıların veya "bir" sayısı bütün sayıların ilkesi olduğu gibi mutlak varlık da bütün varlıkların ilkesidir. Her

şey mutlak varlığın tecellî ve görünümünden ibarettir. Sûfîlerin bilgi anlayışında önemli yer tutan ayna benzetmesini bu kapsamda zikretmek gerekir. Aynadaki sûretler İbnü'l-Arabî'nin sıkça tekrarladığı örneklerden biridir. Buz-su-hava yahut çekirdek-ağaç da verilen örnekler arasındadır.

Vahdeti vücûd anlayışı İslâm düşünce tarihinde çok eleştirilen bir konu olmuştur. Eleştirilerin önemli bir kısmı sûfîlerin dışındaki çevrelere aittir. Esas itibariyle vahdeti vücûda yönelik bu eleştirileri daha genel anlamıyla tasavvufa yönelik eleştirilerle birlikte ele almak mümkündür. Tasavvuf hal ilmi sayılarak alanı sınırlanmak istenmiş, bu sebeple sübjektif bir yönteme dayanan tasavvuftan kapsamlı teorilerin çıkması eleştirilmiş veya tartışılmıştır. Dâvûd-i Kayserî, tasavvufî bilgilerin bazı kişiler tarafından "şairane tahayyül" diye nitelendirildiğini söylerken bu yaklaşıma dikkat çekmiştir. Bununla birlikte vahdeti vücûd söz konusu olduğunda eleştiriler daha önemli hale gelmiştir. Bunların bir kısmı doğrudan vahdeti vücûd anlayışını, bir kısmı da bu düşünceyi ortaya koyan İbnü'l-Arabî'yi ve onun eserlerini hedef almıştır. Bu bağlamda vahdeti vücûda yönelik eleştiriler arasında Hakk'a varlık denilmesinden başlayarak bu düşüncenin kaynakları ve özellikle İslâm dışı kaynaklarla ilişkisi, vahdeti vücûddan ortaya çıkan bazı tâli düşüncelerin eleştirileri zikredilebilir. Eleştiriler içerisinde metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlısı Teftâzânî'nin eleştirileridir. Bunun sebebi Teftâzânî'nin vahdeti vücûd anlayışının dayanağını teşkil eden, "Varlık Hak'tır" önermesini hedef almasıdır. Teftâzânî'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelâmcılarla sûfîler arasında esas sorun Tanrı'ya varlık denmesinin anlamıdır. Vahdeti vücûd ve

onunla ilgili çeşitli düşünceleri eleştiren Ali el-Kārî, Ehl-i sünnet akîdesine aykırı bulduğu vahdeti vücûdu vücûdiyye, ittihâd gibi kavramlarla zikreder. Onun görüşlerine atıf yaptığı sûfîlerden biri vahdeti vücûda karşılık vahdeti şühûd nazariyesini geliştiren Alâüddevle-i Simnânî'dir. İbnü'l-Arabî'nin, "Onların aynı iken eşyayı var eden Allah münezzehtir" cümlesini eleştirirken Simnânî'nin böyle bir düşünceden tövbe etmek gerektiği hakkındaki görüşlerini zikreder (İbṭâlü'l-ḳavl, s. 36). Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk sûfîlerin bu tarz sözler söylediklerini belirten Ali el-Kārî vahdeti vücûdu daha önceki şatahat ifadeleriyle birlikte ele alır (a.g.e., s. 41). Ali el-Kārî'nin eserinin bir özelliği de birçok âlimin vahdeti vücûda yönelik eleştirilerini aktarmış olmasıdır. Bunun yanı sıra bilhassa vahdeti mutlaka fikrinin kendisine izâfe edildiği, Tanrı'dan başka varlık kabul etmeyen İbn Seb'în ve İbn Teymiyye'nin eleştirileri bu kapsamda zikredilebilir.

Teftâzânî'nin eleştirileri iki önemli eserle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bunların ilki Molla Fenârî'nin Miṣbâḥü'l-üns'ü, diğeri Abdülganî en-Nablusî'nin el-Vücûdü'l-ḥaḳ ve'l-ḫitâbü'ṣ-ṣıdḳ'ıdır. Nablusî'nin vahdeti vücûd savunması varlık kavramının anlamına odaklanır. Ona göre bilinmesi gereken ilk şey varlığın anlamıdır. Varlığın anlamını bilmek ise ancak tahkikle mümkündür. Buna karşılık insan varlıkla mevcudu birbirine karıştırır, dolayısıyla vahdeti vücûdu, "görünen şeylerin bir olması" şeklinde yorumlayabilir. Bunun yanı sıra vahdeti vücûd anlayışından ortaya çıkan dinî ve akîdevî bahisler eleştirilmiş, tecelliyle ilgili olarak Tanrı'nın mâkul veya mahsus sûretlerde tecelli etmesinden ortaya çıkan sonuçlar ele alınarak İbnü'l-Arabî suçlanmıştır. Bunların başında herkesin zorunlu şekilde Allah'a ibadet etmesi meselesi gelir. İbnü'l-Arabî, hiçbir insanın Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğini belirttikten sonra herkesin gerçekte O'ndan başkasına ibadet edemeyeceğini söylemiş, bu düşüncesini, "Rabbin kendisinden başkasına ibadet etmemenize hükmetti" âyetine (el-İsrâ 17/23) dayandırmıştır (Fütûhât-ı Mekkiyye, III, 168). Buradan İbnü'l-Arabî'nin pagan inançlarını bile sahih ibadet saydığı sonucunu çıkaranlar olmuştur. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini tasavvufun en önemli kavramlarından birini teşkil eden, vahdeti vücûdun gerektirdiği "ilâh-ı mu'tekad" (Suâd el-Hakîm, s. 361) kavramıyla temellendirir. Ona göre herkesin zorunlu bir şekilde ibadet ettiği Allah fıtraten sahip olunan Allah hakkındaki bilgidir. Bununla birlikte fıtrattan kaynaklanan bu inanç şeriatın bildirdiği ve tanıttığı ilâh

(ilâh-ı meşrû‘) anlayışına göre tashih edilmelidir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesinden dolayı eleştirilmiştir. Buna bağlı olarak dinlerin birliği, firavunun imanı, bilgi ve bilinen ilişkisi (ilim mâlûma tâbidir) hakkındaki fikirleri, yoktan yaratma fikrini reddetmesi sebebiyle âlemdeki kötülük sorunu (Gelenbevî, s. 109) gibi konular da tenkitlere konu edilmiştir. Bunun yanı sıra velâyet-nübüvvet bahisleri ve İbnü'l-Arabî'nin hatm-i velâyet hakkındaki görüşleri de bu kapsamda eleştirilmiştir. Bu eleştiriler içerisinde dikkate değer olanlardan biri de Tanrı ile insan ilişkisi hakkındaki görüşleridir. İbnü'l-Arabî insanla birlikte her şeyin sadece bir mazhar olduğunu, her şeyin Hakk'ın tecelli ettiği bir ayna mesabesinde bulunduğunu söyler. Bu düşünce önceki sûfîlerin fenâ-bekā görüşleriyle irtibatlıdır. Tasavvufî hayatta vahdeti vücûdun en önemli yansımasını fenâ-bekā düşüncesiyle vahdeti vücûdun ilişkisi teşkil etmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, "Her şey Hak'tır" veya, "Hak her şeyin aynıdır" dediği için eleştirilmiştir. Bu eleştirilere verilen cevaplarda en çok İbnü'l-Arabî'nin, "Rab rabdir, kul da kuldur" cümlesinin (Fütûhât-ı Mekkiyye, III, 314; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Gerçek Varlık, s. 22) tekrarlandığı görülür.

Öte yandan vahdeti vücûd tasavvufî çevrelerce de eleştirilmiştir. Bunlar, ilk dönemden itibaren tasavvufta yer alan sekr ve sahv ekolleri arasındaki tartışmaların ve görüş ayrılıklarının bir devamı sayılabilir. Bu itibarla hulûl, ittihâd ve vuslatın anlamı, fenâ ve bekā meselesi, şeriat-hakikat ilişkileri gibi konulara dair yaklaşım farklılıkları bu meselede de tekrarlanmıştır. Vahdeti vücûda yönelik en önemli eleştiri tevhid anlayışını "sâlikin varlıkta birliği, gördüklerinde yalnız Allah'ı görmesi" anlamındaki "vahdeti şühûd" ile ifade eden İmâm-ı Rabbânî'den gelmiştir. İmâm-ı Rabbânî öncesinde Alâüddevle-i Simnânî (Lâmiî, s. 537 vd.) ve "İlim mâlûma tâbidir" cümlesine yönelik olarak Abdülkerîm el-Cîlî çeşitli eleştiriler dile getirmiştir. Bazı sûfîler ise vahdeti vücûdu geçilmesi gereken bir hal şeklinde görmüştür.

Çağımızda üzerinde durulan hususlardan biri vahdeti vücûd ile panteizm arasındaki ilişkilerdir. İsmail Fenni Ertuğrul ve Ömer Ferit Kam gibi yazarlar panteizm ile vahdeti vücûd arasındaki farkları tesbite çalışırken panteizmin türleri üzerinde durmuşlardır. Diğer araştırmacılar da panteizmin farklı türleri bulunduğunu dikkate alarak dinî panteizmler ve felsefî panteizmler şeklinde bir tasnif yapma temayülünde olmuştur.

Bununla birlikte sorun İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de çeşitli bakımlardan ortaya çıkmıştır. Panteizm ile vahdeti vücûd arasındaki ilişkiler esas itibariyle felsefe kaynaklı mistisizm ile tasavvuf arasındaki ilişkilerin alt bölümünü teşkil eder. Bu ilişkiler, İbnü'l-Arabî tarafından akılcı riyâzet yöntemiyle vahye bağlı tasavvuf yöntemi arasındaki farklar ve akılcı riyâzetle ulaşılan Tanrı anlayışıyla vahye bağlı riyâzet yöntemiyle ulaşılan Tanrı anlayışı arasındaki fark sorununa dayanır. Bu durumda bilhassa felsefî panteizm ile vahdeti vücûd ilişkisi her ikisinin bağlı olduğu din veya inançtaki Tanrı anlayışı

arasındaki ilişkilerle belirlenir. İbnü'l-Arabî, Tanrı anlayışını iki gruba karşı geliştirmiştir. Birincisi onun Muattıla diye isimlendirdiği, deist anlayışa işaret eden Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin en önemli eleştirileri bu akıma yöneliktir. İkincisi kaynağı hayal gücü olan pagan inançlarıdır. Akıl Tanrı hakkında tenzihçi iken hayal gücü teşbihçidir. Biri tenzihçi bir anlayış geliştirip Tanrı-âlem irtibatını ortadan kaldırırken diğeri Tanrı'yı her şeye benzetir. Vahdeti vücûd ise vahyin her iki gücü sınırlamasıyla ortaya çıkan bir Tanrı tasavvurudur. Bu tasavvur tenzihle teşbih arasında bir Tanrı anlayışı demektir. Şu halde vahdeti vücûd bir yandan tenzihçiliğe karşı teşbihi savunurken öte yandan teşbihçiliğe karşı tenzihi savunur. Buna göre vahdeti vücûdun ulaştığı Tanrı anlayışı her durumda, "O'dur ve O değildir" şeklinde ifade edilen paradoksal bir anlayıştır. Panteizm ile vahdeti vücûd arasındaki en önemli ikinci fark bu hükümle ortaya çıkar. Vahdeti vücûda dair zengin bir literatür oluşmuştur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından yazılan pek çok risâle ve kitap bu kapsamda değerlendirilebilir. Öte yandan Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhlerinin mukaddimeleri ağırlıklı biçimde vahdeti vücûdu açıklamayı hedefler. İbnü'l-Arabî sonrasında nazarî tasavvuf vahdeti vücûd ana düşüncesi ekseninde teşekkül etmiştir denebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 431; VI, 256; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker), İstanbul 2004, I, 12; İbnü'l-Arabî, Fusûsü'l-hikem (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 76, 92, 134; a.mlf., Fütûhât-ı

Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006-2008, I, II, III, V, tür.yer.; Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9, 21, 22-23; a.mlf., Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 20 vd., 71; a.mlf., Vahdeti Vücûd ve Esasları (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002; Müeyyedüddin el-Cendî, Vuslat Yolu (trc. Hayreddin Yılmaz), İstanbul 1996; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 577; Abdülkerîm el-Cîlî, Varlık Mertebeleri (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ahmet Faruk Güney), İstanbul 2006; Molla Fenârî, Miṣbâḥu'l-üns (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., I, 150; Abdurrahman-ı Câmî, ed-Dürretü'l-fâḫire (nşr. N. L. Heer - A. Mûsevî Bihbehânî), Tahran 1980, s. 11; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 537-545; Ali el-Kārî, İbṭâlü'l-ḳavl bi-vaḥdeti'l-vücûd (nşr. Ahmed b. İbrâhim), Dimyat 2006, s. 36, 41; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Gerçek Varlık: Vahdeti Vücûd'un Müdafaası (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003, s. 22; a.mlf., Ariflerin Tevhidi (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003, s. 98 vd.; Gelenbevî, Risâle fî Vaḥdeti'l-vücûd (nşr. Rifat Okudan), Isparta 2007, s. 109; Ömer Ferit Kam, Vahdeti Vücûd, İstanbul 1331; Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdeti Vücûd, Ankara 1990; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, er-Red ʿalâ İbn Teymiyye min kelâmi'ş-şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Dımaşk 1413/ 1993; Muhammed İhsan Oğuz, İslam Tasavvufunda Vahdeti Vücûd, İstanbul 1995; T. Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s. 59-85; Ebü'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat (trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal), İstanbul 1996; a.mlf., İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 260 vd.; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1999, I, 5; Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdeti Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", a.e. içinde, I, 31, 47; Mahmud Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber, İstanbul 2009, s. 202, 250; Abdülbâis et-Tercümân, Naẓariyyetü vaḥdeti'l-vücûd beyne İbn ʿArabî ve'l-Cîlî, Beyrut 1422/2002; Suâd el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 361, 641-650; Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İstanbul 2005, s. 257-271; a.mlf., İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdeti Vücûd Geleneği, İstanbul 2009, s. 169-235; a.mlf., Fususu'l-Hikem Şerhi, İstanbul 2006; Nâcî Hüseyin Cevde, et-Taṣavvuf ʿinde felâsifeti'l-Maġrib: İbn Ḫaldûn

enmûẕecen, Beyrut 1427/2006; Rifat Okudan, Gelenbevî ve Vahdeti Vücûd, Isparta 2006; Muhammed b. Tayyib, Vaḥdetü’l-vücûd fi’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 2008.

Ekrem Demirli

VAHDETNÂME

(وحدتنامه)

Abdürrahim Karahisârî’nin (ö. 888/1483’ten sonra) tasavvufî-ahlâkî mesnevisi.

Abdürrahim Karahisârî nasihatnâme türündeki eserinin yazılış sebebini anlatırken bir gece çeşitli düşüncelere dalarak yıldızları seyrederken gönlünün ferahladığını, mânevî âlemde güzel insanların ruhlarına sorular sorduğunu, onların da kendisine hal diliyle cevap verdiklerini belirtir ve kalbine doğan incileri kaydederek eseri yazmaya başladığını, yazılmasında şeyhi Akşemseddin’in sohbetlerinin etkisinin bulunduğunu ifade eder. Ayrıca, “Bunda yazdığım nesâyih ekserî / Hak kelâmıdır değildir serserî” beytiyle (beyit nr. 4091) sözlerinin asıl kaynağının Kur’an olduğunu söyler.

Remel bahrinde “fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle ve oldukça sade bir dille kaleme alınan eser 4267 beyittir ve 110 konu başlığı içerir. XV. yüzyılda telif edilen mesnevilerin konu başlıkları genellikle Farsça iken Vahdetnâme’de Arapça’dır. Müellif, Şâban 865’te (Mayıs-Haziran 1461) tamamladığı eserini Vezîriâzam Mahmud Paşa’ya ithaf etmiştir. Tevhid, münâcât, na‘t ve dört halifenin methine dair şiirlerin ardından telif sebebini açıklayan müellif dört halifenin methi kısmında Hz. Peygamber’in amcaları Hamza ve Abbas’tan da söz eder; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Şâfiî, Mâlik, Züfer gibi imamların övgüsüne yer verir. Eserin bir kısmının ilham bir kısmının tercüme yoluyla yazıldığı belirtilse de Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı dışında kaynak zikredilmemiştir.

Vahdetnâme’de ele alınan başlıca konular şunlardır: Tevhidin mertebeleri; âlemin, Âdem’in ve insanın yaratılış hakikati, sıfatı ve zâtı; cevher ve araz, uzlet, halvet, arkadaşlık, sır saklama, dünyanın hali, ma‘rifet-i nefs, akıllı ve kâmil mümin, çalışma ve tembellik, gönül, melâmet, aşk, tarikat arkadaşlığı, çile, zamanın kötü halleri, Hallâc-ı Mansûr, nefis, ihlâs ve irfan, ilmin önemi, sâlikin seyri, vuslatının keyfiyeti; aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, yokluk gibi vadiler; kanaat, şeriat ve tarikat; susma, misafire ikram, edepli

olma, alçak gönüllülük, namahreme el uzatmama, adaletli olma, tövbe ve az yemek gibi güzel hasletler; oruç, zekât, namaz, hac gibi

ibadetler; buğz / haset, ucb / hodbinlik, buhl gibi kötü huylar. Konular işlenirken sık sık âyet ve hadislere yer verilir. Tasavvuf edebiyatında seyrüsülûk mertebeleri birer vadi olarak adlandırılmış, bunların sayısı yedi olarak gösterilmiştir. Vahdetnâme'de tasavvufî mertebeler "Allah'a ulaşmanın keyfiyeti ve menzillerin katedilmesi" başlığıyla doğruyu talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret ve fakr / gınâ adlarıyla yedi vadide ele alınmış, "Vadilerin tertibi ve bitirilişi" başlığı altında hakikate ulaşmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Bu tertip müellifin Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ın etkisinde kaldığını açıkça göstermektedir. Bazı çalışmalarda Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinden de etkilendiği ileri sürülmüştür.

Zaman zaman Lût, Dâvûd, İbrâhim, İsmâil, Ya'kūb, Yûsuf, Süleyman, Şît, Yûnus, Îsâ gibi peygamberlere; Bilâl-i Habeşî, Şeyh Lokmân, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Saîd, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Şiblî, Akşemseddin gibi din ve tasavvuf büyüklerine; klasik edebiyatın şahıs kadroları arasında yer alan Firavun, Aristo, İskender, Keyhusrev, Rüstem, Siyavuş, Keykubad, Feridun, Behram, Sultan Mahmud, Leylâ, Mecnûn gibi tarihî ve efsanevî şahsiyetlere de yer verilen eserin asıl amacı insanları ilâhî aşka yöneltmektir. Özellikle Hallâc-ı Mansûr'un idamının uzun uzun anlatılması esere farklı bir hüviyet kazandırmıştır. Şair ilâhî varlığı ve vahdeti anlatırken kozmik unsurlardan, hayvanlardan ve bitkilerden de yararlanır.

Samimi, canlı ve devrine göre gelişmiş bir anlatımın yer aldığı eserin diline Eski Anadolu Türkçesi özellikleri hâkimdir. Ancak kelimelerin sadece beşte biri Türkçe'dir. Atasözlerine ve özellikle deyimlere sıkça yer verilmiştir. Dinî ve tasavvufî terimlerin Arapça asılları tercih edilmiş, yer yer Farsça karşılıkları da kullanılmıştır. Bu dönemin metinlerinde sıkça geçen Tanrı kelimesine eserde hiç yer verilmemesi dikkat çekicidir. Çoğunlukla zengin ve tam kafiye kullanılmış, ses tekrarlarına ve rediflere de yer verilmiştir. Eserin hâtime kısmında müellif dua ve münâcâttan sonra vasiyet ve kitabın yazılış tarihiyle ilgili bilgilere yer verir. Mesnevinin sonunda müellif, "Düşmedi bu resme bir Türkî kitâb / Hak budur vallāhü a'lem bi's-savâb" beytiyle eseri Türkçe yazdığı için övünür.

Vahdetnâme'nin Türkiye'de ve Türkiye dışında bir kısmı eksik yirmiyi aşkın nüshası mevcuttur. En önemli nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 808), Süleymaniye (Düğümlü Baba, nr. 384; Yazma Bağışlar, nr. 834; Mihrişah Sultan, nr. 281), Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma (nr. 142, 206) kütüphaneleriyle Millî Kütüphane (Yz. A, nr. 2592), Berlin Königlichen Bibliothek (Türkische Handschriften, nr. 375, 376) ve Viyana Kaiserlichen und Königlichen Hofbibliothek'te (nr. N. F. 370) kayıtlıdır (ayrıca bk. Keskin, s. 46-51). Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 4086) Işknâme adını taşıyan, eski tarihli çok eksik bir nüshası vardır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde aynı adla, bazı kaynaklarda yanlışlıkla Abdürrahîm-i Rûmî'ye (ö. 850/1446 [?]) nisbet edilen başka eksik bir nüshası daha bulunmaktadır (TY, nr. 1359). Türk edebiyatında Karahisârî'nin Vahdetnâme'siyle ortak özellikler gösteren başka eserler de vardır. Bunlardan en önemlileri Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi (Vahdetnâme / Tasavvufnâme), İshak Hocası (Vahdetnâme-i Âlemengîz) ve Mustafa Aşkî'nin vahdetnâmeleridir. Eser üzerine Saim Kıstırak yüksek lisans (Abdürrahim Karihisari'nin Vahdetnâmesi [Tenkitli Metin-Sözlük], 1999, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Hacı Ömer Karpuz ve Ayşe Gülay Keskin doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 686; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾik, s. 232; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 246-247; Keşfü'z̤-z̤unûn, II, 2005; Mehmed Şâkir, Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr-i İslâmiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 5040, vr. 199a; Osmanlı Müellifleri, I, 114; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (haz. Orhan F. Köprülü), Ankara 1984, s. 340; Edip Ali Baki, Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisârî, Afyon 1953; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 289; İrfan Ünver Nasrattınoğlu, Afyonkarahisarlı Şairler Yazarlar Hattatlar, Ankara 1971, s. 10-13; Hacı Ömer Karpuz, Abdurrahim Karahisârî'nin Vahdetnâmesi (Gramer İncelemesi-Metin-İndeks) (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri (haz. Ali İhsan Yurd - Mustafa S. Kaçalin), İstanbul 1994, s. 33-35; Ayşe

Gülay Keskin, Abdurrahim Karahisârî'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetnâme Mesnevisinin Tenkitli Metni (doktora tezi, 2001), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail E. Erünsal, "Tasavvuf Edebiyatımızdan Örnekler: Abdurrahîm Karahisârî'nin Vahdetnâmesi", Diyanet Dergisi, sy. 114-115, Ankara 1971, s. 435-439.

A. Azmi Bilgin

VÂHİD

(bk. AHAD).

VAHÎD-i DESTGİRDÎ

(bk. DESTGİRDÎ, Vahîd).

VAHÎD-i MAHTÛMÎ

(وحيد مختومى)

(ö. 1145/1732-33)

Divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Mecelletü'n-nisâb'daki künyesinden babasının adının Mustafa olduğu anlaşılmaktadır. Öğrenimini Enderun'da tamamladıktan sonra sarayda çeşitli görevlerde bulundu. Hırka-i Saâdet Dairesi'nde on yıl kadar hizmet gördü. Kendisine çavuşluk verildi, gedikliler arasına katıldı, hazine ağalığı yaptı. Şairliği yanında hoşsohbet bir kişiydi. Biniciliği, kılıç kullanma, cirit atma, saz çalıp türkü ve tekerleme söylemedeki maharetiyle III. Ahmed'in dikkatini çekti. Padişahın silâhdarı olarak Mora seferinde onun yanında yer aldı. Fakat 1129'da (1717) azledilerek Rakka'ya sürüldü. Sicill-i Osmânî'de Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ile anlaşamaması, Âdâb-ı Zurefâ'da ise Mora seferinde hakkında çıkan ihanet dedikoduları yüzünden İstanbul'dan uzaklaştırıldığı kayıtlıdır. Üç yıl kaldığı Rakka'da iken izin alıp hacca gitti. İstanbul'a dönmek için türlü yollara başvurduysa da bir sonuç alamadı. Rumeli'ye geçerek Yenişehr-i Fenâr'daki (Larissa)

timarına yerleşti, ardından Rumeli şehirlerini dolaştı. I. Mahmud 1730'da tahta çıkınca affedilip İstanbul'a geldi ve burada vefat etti. Ölümüne, "Âh göçdî Mahtûmî" (1145) sözüyle tarih düşürülmüştür. Çoğunlukla kullandığı "Vahîd" mahlası yanında divanının şarkılar kısmındaki manzumelerle bazı eserlerinde "Mahtûmî"yi de kullanmıştır. Bu ikinci mahlas daha çok halk şiiri çevreleriyle ilgisini gösterir. Çünkü Şermî (ö. 1127/1715) gibi önemli halk şairlerinden bu tarzın inceliklerini öğrenmiştir. Kendi döneminde daha çok Mahtûmî Ağa olarak anılmasına rağmen edebiyatta Vahîd-i Mahtûmî diye tanınmıştır.

Eserleri. 1. Divan. 1129'da (1717) tertiplenen 445 manzumelik esere dönemin bazı şairleri takriz yazmıştır. Divanda on dokuz kaside, kırk dört

tarih manzumesi, iki terkibibend, üç müseddes, “Murabbaât ve Şarkiyyât ve Türkmaniyyât ve Gayrihî” başlığı altında otuz biri hece vezniyle toplam 101 manzume, 198 gazel, yirmi üç rubâî, on kıta, otuz bir nazım, on iki beyit ve bir lugaz yer almaktadır. Divanın özellikle şarkılar bölümündeki heceyle yazılmış manzumeleri onun aynı zamanda halk şairi olarak anılmasını sağlamıştır. Üzerinde Bahattin Kahraman’ın doktora çalışması yaptığı divanın (bk. bibl.) çoğu İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 772, 1753, 5490) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3505/1, 5175; Lala İsmâil, nr. 499; Hafîd Efendi, nr. 478/1; Yazma Bağışlar, nr. 3121) olmak üzere çeşitli kütüphanelerde kayıtlı on üç nüshası tesbit edilmiştir. 2. Lâlezâr. Günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan Yenişehr-i Fenâr için yazılmış bir şehrengizdir. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasında (Hafîd Efendi, nr. 478/3), “Yenişehir’de menfî iken istîfâ için Kaptan Mustafa Paşa’ya nevzemîn yapıp irsâl etmiştir” kaydı vardır. Tamamı 524 beyit olup özellikle Yenişehr-i Fenâr ve lâle isimleri bakımından kayda değer bir eserdir; ismini de buradan almıştır. Divanda yer alan manzumenin ayrıca İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 9860), Fâtih Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, Edeb ve Muhadara, nr. 975), Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege kütüphaneleri ile Ankara Millî Kütüphane (Yz. FB, nr. 533/2) ve Viyana Österreichische Nationalbibliothek’te (nr. 22/2, 10) nüshaları vardır. 3. Sergüzeşt-i Garîb-i Bağdâdî. Divan nüshalarının çoğunda bulunan bu manzume haris bir kişiliğe sahip Bağdatlı bir şahsın başına gelenlerin anlatıldığı 120 beyitlik bir mesnevidir. 4. Nâme-i Âşıkāne-i Manzûm. Yine divanında yer alan otuz dokuz beyitlik bu mesnevi sevgiliye yazılmış bir mektuptur. 5. Arz-ı Hâl-i Mahtûmî Berây-i Sultân Mahmûd Han. Şairin affedilmesi için I. Mahmud’a yazdığı seksen üç beyitlik mesnevi bir nevi hal tercümesi olup tam nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Lâleli, nr. 2012). 6. Târih (Mora Seferi). Şair bu tek mensur eserinde III. Ahmed’in 1126 (1714) yılında yaptığı Mora seferini anlatmaktadır. Her güne ait olayların ve sefer sırasında geçilen menzillerin kaydedildiği eser Sevim Üngün tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 88a; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 388a; Sicill-i Osmânî, IV, 352; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 58; M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 398; Vasfi Mahir Kocatürk, Divan Şiiri Antolojisi, Ankara 1963, s. 227; Bahattin Kahraman, Vahîd Mahtûmî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkitli Metni (doktora tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Canip Yöntem, "Hem Divan Hem Halk Şairi Vahîd Mahtûmî", TDED, III/3-4 (1949), s. 267-274; Sevim Üngün, "Vahîd Mahtûmî ve Mora Fetihnâmesi", TD, XV/20 (1965), s. 101-116; XVI/21 (1966), s. 63-76; XVII/22 (1967), s. 169-180; Mustafa İsen, "Edebiyat Tarihimizin İlginç Bir İsmi Vahîd Mahtûmî", Millî Folklor, II/14, Ankara 1992, s. 12.

Bahattin Kahraman

VAHÎD PAŞA KÜTÜPHANESİ

Reîsülküttâb Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın (ö. 1828) Kütahya'da kurduğu kütüphane.

Vahîd Paşa, 19 Zilkade 1226 (5 Aralık 1811) tarihli vakfiyesinde bir müddet sürgün olarak kaldığı Kütahya'da şehrin çok sayıdaki talebe ve hocasının kitap sıkıntısı çektiğini görünce burada bir kütüphane yaptırmaya karar verdiğini söyler. Kütüphanenin aslını teşkil eden 217 kitap, vakfiyede belirtildiğine göre önce Yıldırım Bayezid Camii mihrabının sol yanında maksûredeki dolap içine konmuş (VGMA, nr. 579, s. 706), bir yıl sonra Kütahya Ulucamii adıyla da bilinen aynı caminin son cemaat yerinin batı tarafındaki bir bölüm kütüphane haline getirilmiştir (Uzunçarşılı, s. 129). Kütüphane odasının inşaat masraflarını gösteren belgeden anlaşıldığına göre buraya 2040 kuruş harcanmış, odanın donatımı için sadece 383 kuruş sarfedilmiştir (BA, DBŞM, nr. 7965). Bu tarihten sonra da Vahîd Paşa, gerek memur olarak gerekse mâzulen bulunduğu yerlerden kütüphanesine birçok eser gönderip koleksiyonunu zenginleştirmiştir (VGMA, nr. 579, s. 621, 680, 684, 688, 695-699; BA, D. AMH, nr. 25 312; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2343; BA, EV. HMH, nr. 8264, 8289 ve 8322).

Vahîd Paşa, vakfiyesinde şehrin âlimlerinin görüşleri alınarak seçilecek iki hâfız-ı kütübün tatil günü cuma dışında kütüphanede bütün gün bizzat bulunmaları üzerinde ısrarla durmaktadır (VGMA, nr. 579, s. 702-703). Ayrıca bunların günlük 60'ar akçe olan ücretlerinin yanında vakfettiği değirmenin kârını da alacaklarını belirtmiştir (VGMA, nr. 579, s. 702). Buna karşılık hâfız-ı kütübler kaybolan kitapları tazmin edecek, ciltleri yıpranan kitapların tamir masrafları da vakfın artan gelirlerinden karşılanacaktır (VGMA, nr. 579, s. 703). Diğer birçok vakıf kütüphanesinde olduğu gibi kütüphaneyi temizlemek için bir ferrâş görevlendirilmiştir. Kitapların sayımı her yılın muharrem ayında şehir kadısının, müftü ve âlimlerin nezâretinde yapılacak, sayım sonrası kütüphanedeki kitapların yeni bir katalogu hazırlanarak vakfın mütevellisine gönderilecektir.

Kütüphane haftanın altı günü açık tutulacağı için dışarıya ödünç kitap

verilmemesi şart koşulmuş, özellikle şehrin ileri gelenleri ve idarecilerinin aracılığıyla hâfız-ı kütüblere baskı yapılarak bu kuralın ihlâl edilmemesi ısrarla istenmiştir. Ayrıca vakfın artan geliri Kütahya şehri ulemâsının ihtiyaç duyacakları kitapların satın alınmasına tahsis edilmiştir (VGMA, nr. 579, s. 703-704). Başbakanlık Arşivi'ndeki bir belgede Vahîd Paşa'nın, gelirini Kütahya'daki kütüphanesine vakfettiği değirmenin 1230 (1815) yılına ait muhasebesi bulunmaktadır. Vahîd Paşa'ya Kütahya'dan gönderilen bu muhasebe bilançosunda değirmenden gelen 320 kuruşluk gelirin nerelere harcandığı belirtilmiştir. Molla Bey diye tanınan İbrâhim Edhem Bey ve diğer hayır sahiplerinin bağışlarıyla Vahîd Paşa Kütüphanesi koleksiyonu zaman içinde zenginleştirilmiştir. Bugün Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi adıyla varlığını sürdüren kütüphanede 3085 yazma (420 Türkçe, 2473 Arapça, 192 Farsça) ve 4161 eski harfli matbu eser yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vahîd Paşa'nın Kütahya'daki Kütüphanesinin 1226 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, nr. 579, s. 700-712; Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 315, s. 137a-b; İbrahim Edhem Bey'in Vahîd Paşa Kütüphanesi'ne Vakfettiği Eserlerin Vakfiyesi, Kütahya Şer'iyye Sicilleri, nr. 33, s. 50-52; Kütüphaneye koyduğu kitapların listesi için bk. s. 27; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 21, 129; Hamza Güner, Kütahya Camileri, Kütahya 1964, s. 20-21; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi, Bir Deneme", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 317; H. Sibel Çetinkaya, Anadolu'daki Türk Kütüphaneleri (İstanbul Dışındaki), Anadolu Selçuklu Döneminden Cumhuriyet Dönemine Kadar (doktora tezi, 2006), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 375-382; Mustafa Yeşil, "Kilisli Vahîd Paşa Kütüphânesi", Ülkü, III/25, Ankara 1949, s. 17-18; Ali Aksakal, "Vahit Paşa ve Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphânesi", Vahit Paşa'nın Sesi, XV/15, Kütahya 1990, s. 11-12; Mehmet Taşkın, "Vahid Paşa ve Kütüphânesi", Yedi İklim, X/68, İstanbul 1995, s. 86-88; Mustafa Erdoğan - Atilla Batur, "Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan

Türkçe El Yazmaları-I: Divanlar”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/2, Kütahya 1999, s. 207-215.

İsmail E. Erünsal

VÂHİDÎ

(واحدی)

(ö. X./XVI. yüzyıl)

Anadolu'daki derviş zümrelerine dair Menâkıb-ı Hoca-i Cihân adlı eseriyle tanınan müellif

(bk. MENÂKIB-ı HOCA-i CİHÂN).

VÂHİDÎ

(الواحدي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 468/1076)

Müfessir ve Arap dili âlimi.

Nîşâbur'da doğdu. Araplar'ın Benî Kudâa kabilesine mensuptur. Mettûye ve Vâhid adındaki atalarına nisbetle Mettûyî ve Vâhidî nisbeleriyle anılmış, ancak Vâhidî diye şöhret kazanmıştır. Ticaretle uğraşan ailesi Rey ve Hemedan arasındaki Sâve'den Nîşâbur'a göç etmiştir. Vâhidî, önce Nîşâbur âlimlerinden Ebû Ömer Saîd b. Hibetullah el-Bistâmî'den hüsn-i hat öğrendi ve Kur'an'ı ezberledi. Daha sonra Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Hîrî, Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Mahmiş ez-Ziyâdî ve Hasan b. Muhammed el-Herevî'den hadis; Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Hîrî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Büstî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fârisî'den kıraat dersleri aldı. Sarf, nahiv, meânî, lugat, şiir ve edebiyatı Ebü'l-Hasan İmrân b. Mûsâ el-Mağribî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kuhendîzî ed-Darîr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Arûzî gibi hocalardan öğrendi. Tefsir ve kıraat ilmini üzerinde etkisi açıkça görülen hocası Ebû İshak es-Sa'lebî'den tahsil etti. Kaynaklarda ilmî seyahatlerde bulunduğu belirtiliyorsa da nerelere gittiği zikredilmemektedir. Bununla birlikte bazı eserlerindeki ifadelerden Cürcân, İsfahan ve Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır (et-Tefsîrü'l-basîṭ, neşredenin girişi, I, 67-68; Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, s. 65). Uzun yıllar medreselerde ders veren Vâhidî aralarında Ebü'l-Abbas Ömer b. Abdullah b. Ahmed el-Ergıyânî ve kardeşi Ebû Nasr Muhammed el-Ergıyânî, Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Muhammed el-Hevvârî, el-Kâmil müellifi Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî, Ebû Bekir Yahyâ b. Abdürrahîm el-Makberî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin de yer aldığı pek çok talebe yetiştirdi. Vâhidî, Cemâziyelâhir 468'de (Ocak-Şubat 1076) yetmiş yaşlarında iken (İbnü'l-İmâd, V, 292) Nîşâbur'da vefat etti.

Kaynaklarda allâme, muhaddis, tefsirde asrın imamı, fakih, Arap dilinde ve

nahivde üstat, şair gibi sıfatlarla nitelenen Vâhidî'nin yaşadığı dönemde üne kavuştuğu, Nizâmülmülk'ün ve kardeşinin kendisine saygı gösterdikleri kaydedilir. İtikadda Eş'arî, amelde Şâfiî mezhebine mensuptu. Eserlerinde Ehl-i sünnet akaidini savunmuş, Kaderiyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkalara karşı mücadele etmiştir. Tefsir ve Kur'an ilimleri alanındaki üstünlüğü yanında Arap dili ve edebiyatındaki birikimiyle de tanınmıştır. İbn Teymiyye onun, hocası Sa'lebî'den daha iyi Arapça bildiğini belirtmiş (Minhâcü's-sünne, VII, 91, 312), kendisinden bazı manzumeler nakledilmiştir (Yâkūt, XII, 260-262). Öte yandan eserlerinde fıkhî izahlara yer vermesi bu alandaki bilgisini, Kitâbü'l-Meġāzî adlı kitabı da siyer ve megāzî alanındaki birikimini göstermektedir. Ancak eserlerinde yer yer zayıf ve mevzû hadislerle İsrâiliyat'a rastlanması yüzünden eleştirilmiştir (İbn Teymiyye, bk. bibl.; ayrıca bk. et-Tefsîrü'l-basîṭ, neşredenin girişi, I, 98-100).

Eserleri. 1. el-Basîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾân. Döneminin en önemli tefsirlerinden biri olup 446 (1054) yılında tamamlanmıştır (et-Tefsîrü'l-basîṭ, XXIV, 476). Başta hadis olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile müfessirlerin görüşlerinin zikredildiği eserde lugavî ve nahvî izahlar yanında kıraatlere, fıkıh ve kelâm konularına, nüzûl sebeplerine yer verilmiştir. Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân'ı en önemli kaynaklarından biridir. Zayıf ve mevzû rivayetler yanında tefsirle ilgisi bulunmayan lugavî ve nahvî izahların uzatılması gibi sebeplerle eleştirilmiştir (a.g.e., II, 192; III, 13). Eser, bölümler halinde

Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de on beş doktora öğrencisine tahkik ettirilmiş ve yirmi beş cilt halinde yayımlanmıştır (Riyad 1430). Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Abdüllatîf et-Tebrîzî, Mecmaʿu'l-elṭâf fi'l-cemʿi beyne leṭâʾifi'l-Basîṭ ve'l-Keşşâf adlı çalışmasında Vâhidî'nin bu eseriyle Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ından derlemeler yapmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1597; el-Vecîz, neşredenin girişi, I, 32). 2. el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz. Tefsîrü'l-Celâleyn'in başlıca kaynaklarından biri olan muhtasar bir tefsirdir. Müellif önce el-Basîṭ'i yazmaya başlamış, ancak yazım işi uzayınca talep üzerine bu eserini kaleme almıştır. Muhammed b. Ömer en-Nevevî'nin et-Tefsîrü'l-münîr'inin kenarında basılan tefsirin (Kahire 1305/1887) ilmî neşirleri de yapılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkā, Kahire 1374/1955; nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, I-II, Dımaşk 1415/1995). 3.

el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (el-Vasîṭ beyne'l-maḳbûḍ ve'l-basîṭ). Orta hacimde dört ciltlik bir tefsir olup 461 (1069) yılında tamamlanmıştır. Bakara sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva eden birinci cüzünün neşrini Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîtî gerçekleştirmiştir (Kahire 1406). Eser üzerine önce Ezher Üniversitesi'nde bölümler halinde üç ayrı kişi tarafından doktora tezi hazırlanmış, daha sonra bunlara iki kişi daha katılmış ve eser el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd adıyla neşredilmiştir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IV, Beyrut 1415/1994). İsmâil b. Muhammed el-Hadramî, ʿUmdetü'l-ḳavî ve'ḍ-ḍaʿîf el-kâşif limâ vaḳaʿa fî Vasîṭi'l-Vâḥidî mine't-tebdîl ve't-taḥrîf adlı eserinde söz konusu tefsirde yer alan garip ve müphem lafızları açıklamış, gerekli tashihlerde bulunmuştur. Brockelmann ise bu eserin el-Vasîṭ'e reddiye mahiyetinde yazıldığı görüşündedir (Suppl., I, 731). Kaynaklarda Meʿâni't-tefsîr, Müsnedü't-tefsîr, Muḫtaṣarü't-tefsîr, el-Ḥâvî li-cemîʿi'l-meʿânî ve Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adıyla Vâhidî'ye beş tefsir daha nisbet edilmekteyse de bunların yukarıda adı geçen üç tefsirden farklı eserler mi yoksa bunların çeşitli bölümlerine verilmiş adlar mı olduğu konusu belli değildir (Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, s. 91-93; el-Vasîṭ, neşredenin girişi, I, 29; el-Vecîz, neşredenin girişi, I, 32-34; et-Tefsîrü'l-basîṭ, neşredenin girişi, I, 87-89). 4. Esbâbü'n-nüzûl. Bu konuda kaleme alınan en meşhur eserlerden biridir ve kendisinden sonra yazılan birçok kitaba kaynak teşkil etmiştir. Eser Ca'berî tarafından isnadları hazfedilerek kısaltılmıştır (Süyûtî, el-İtḳān, I, 92). İlk defa hâmişinde Hibetullah b. Selâme'nin en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ'uyla birlikte basılan eserin (Kahire 1315) birçok tahkikli neşri gerçekleştirilmiş (nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1389/1969; nşr. Mustafa Dîb el-Buğā, Dımaşk 1408/1988; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1410/1990; nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân, Beyrut 1411/ 1991, Demmâm 1412/1992; nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1411/1991; nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Riyad 1426/2005), Necati Tetik ve Necdet Çağıl tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Esbab-ı Nüzûl: Kur'ân-ı Kerîm'in İniş Sebepleri, Erzurum, ts.). 5. Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî. Mütenebbî'nin divanına yazılan şerhlerin en üstünü kabul edilen (İbn Hallikân, III, 303; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 809) ve ilk defa Abdülhüseyin Hüsâmeddin tarafından basılan (Bombay 1271/1854) eserin çeşitli ilmî neşirleri yapılmıştır (nşr. Friedrich Dieterici, Berlin 1861; nşr. Yâsîn el-Eyyûbî v.dğr., I-V, baskı yeri yok, 1999, [Dârü'r-râidi'l-Arabî]). 6. Kitâbü'l-Meġāzî (Ṭırâzü'l-meġāzî). 351 varaklık bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu

(Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 804) zikredilmiştir (el-Vecîz, neşredenin girişi, I, 35).

Afîf Muhammed Abdurrahman tarafından tahkik edilerek yayımlanan el-Vasîṭ fi'l-emsâl adlı eserin (Küveyt 1395/1975) Vâhidî'ye aidiyeti şüphelidir. Dâvûdî, kitaptaki bazı ifadelerden hareketle eserin müellifinin Vâhidî'den sonra yaşamış bir âlim olduğunu belirtmiş (a.g.e., neşredenin girişi, I, 37), et-Tefsîrü'l-basîṭ'in nâşirleri de aynı kanaati benimsemiştir (neşredenin girişi, I, 90-91). Mustafa Altundağ, Köprülü Kütüphanesi'nde mevcut (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1631/2, vr. 15a-36a), Vâhidî'ye nisbet edilen Feżâʾilü's-süver adlı eserin yüksek lisans tezi olarak tahkikini yapmıştır (aş. bk.). Bunların dışında kaynaklarda Vâhidî'ye nisbet edilen eserler şunlardır: Tefsîru esmâʾi'n-nebî, Nefyü't-taḥrîf ʿani'l-Ḳurʾâni'ş-şerîf, el-İġrâb fî ʿilmi'l-iʿrâb, Risâle fi'l-besmele (Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-besmele), et-Taḥbîr fî Şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, Kitâbü'd-Daʿâvât, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân, Risâle fî şerefi ʿilmi't-tefsîr (eserleri için bk. Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, s. 85-97; el-Vecîz, neşredenin girişi, I, 31-36; et-Tefsîrü'l-basîṭ, neşredenin girişi, I, 76-92).

Vâhidî üzerine akademik çalışmalar da yapılmıştır. Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî'nin el-Vâḥidî ve menhecühû fi't-tefsîr (bk. bibl.) ve Mehâ Abdurrahman Netû'nun el-Vâḥidî ve menhecühû fi'l-ʿaḳīde: Arż ve baḥs̱ (1428/2006, Ümmülkurâ Üniversitesi [Mekke]) adıyla doktora tezleriyle Mustafa Altundağ'ın Müfessir el-Vâhidî ve Fedâilü's-Süver Adlı Kitabı (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Rızâ Bilâl Receb'in et-Teẕevvuḳu'l-edebî ʿinde'l-Vâḥidî: es-Seyfiyyât nemûẕecen maʿa şerḥi'l-Vâḥidî li-Dîvâni'l-Mütenebbî (1996, el-Câmiatü'l-Lübnâniyye), Gıyâs Muhammed Bâbû'nun ez-Zevâhirü'n-naḥviyye fî şerḥi'l-Vâḥidî li-Dîvâni'l-Mütenebbî (2005, Câmiatü Tişrîn [Lazkiye]) ve Ahmed el-Fâlih'in Es̱eru ʿilmi esbâbi'n-nüzûl ʿinde'l-Vâḥidî fî tefsîrihi'l-Basîṭ min evveli'l-Fâtiḥa ilâ nihâyeti sûreti'l-Mâʾide (1429, Câmiatü'l-Melik Suûd) isimli yüksek lisans tezleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Esbâbü nüzûli'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi, s. 5-22; a.mlf., et-Tefsîrü'l-basîṭ (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr.), Riyad 1430, neşredenin girişi, I, 23-130; II, 192; III, 13; XXIV, 476; a.mlf., el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, I, 18-30; a.mlf., el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, I, 11-42; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire, ts. (Dârü'ş-şa'b), I, 67; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 257-270; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 163; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 223-225; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 303-304; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 12, 13, 34, 91, 177, 300, 311, 312, 355, 434; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 339-341; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 289-290; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 256-258; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 145; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 92; II, 1218; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 76, 245, 355, 809; II, 1460, 1597, 2002; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), V, 291-292; Brockelmann, GAL, I, 524; Suppl., I, 730-731; Cevde Muhammed Muhammed el-Mehdî, el-Vâḥidî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1978, tür.yer.

Abdurrahman Çetin

VÂHİDİYYE

(الواحديّة)

Kerrâmiyye’ye mensup olduğu belirtilen bir fırka

(bk. KERRÂMİYYE).

VÂHİME

(bk. VEHİM).

VAHİY

(الوحي)

Allah'ın dilediği emir, hüküm ve bilgileri peygamberine bildirmesi anlamında terim.

Sözlükte "hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek" anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "vḥy" md.). Vahiy kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yetmişi aşkın yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde de "vahy" şeklinde geçer ve bu âyetlerin çoğunda Allah'a, bunun dışında şeytana ve yardımcılarına nisbet edilir. Allah'a izâfe edilen vahyetme fiili peygamberler yanında Hz. Mûsâ'nın annesinde olduğu gibi insanlara, meleklere, arılara, yer küresine ve göklere yöneliktir. Şeytanlara atfedilen vahiy sözlük anlamındadır ve şeytanın kendi dostları olan insanlara ve cinlere, peygamberlerle müminlere düşmanlık etmeleri için gizlice telkinde bulunmasını ifade eder (el-En'âm 6/112, 121). Bazı âyetlerde (en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15) peygamberlere indirilen vahyin "ruh" diye anılmasının sebebi vahyin insanları, mecazi mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imansızlıktan kurtarıp onların gerçeği bulmasına yardım etmesi hikmetine bağlıdır. Özellikle Kur'an vahyine, insanın dünya hayatının kaynağını teşkil eden unsura benzetilerek mecazi anlamda ruh denilmiştir (eş-Şûrâ 42/52; Fahreddin er-Râzî, XXVII, 190). Vahiy meleği Cebrâil için "er-rûhu'l-emîn" isminin kullanılmasını mânevî hayatla ilgili vahiy getirmesiyle açıklamak mümkündür. Hz. Îsâ'nın ruh şeklinde nitelendirilmesi de aynı sebeple izah edilebilir (a.g.e., XIX, 210-220).

Kur'an'da Allah'ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtaları vahyetme, perde arkasından hitap etme ve elçi gönderip sözlerini bildirme şeklinde üçe ayrılır (eş-Şûrâ 42/51). 1. Vahiy yoluyla konuşma, bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesiyle gerçekleşir. Bu tür vahiyde peygamber ilâhî kelâmı uyanıkken ruhî bir tecrübe yaşayarak alır. Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve sâlih kullarına sâdık

rüya göstermesini de kapsar (Elmalılı, V, 4255; Mustafa Abdürrâzık, s. 54). 2. Perde arkasından konuşmanın bazı nesnelerde veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşeceği düşünülmüştür. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının (el-Kasas 28/30) bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir. 3. Elçi gönderip tebliğde bulunma yoluyla konuşmada ise Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini bildirir. Bu tür vahiy aynı zamanda Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabı sayılır (Elmalılı, V, 4255-4256).

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre Allah Teâlâ'nın peygamberlere vahyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Âdem'in ardından Nûh'a ve sonraki peygamberlere, nihayet Hz. Muhammed'e vahyetmiş ve onu bütün insanlara son peygamber olarak göndermiştir (en-Nisâ 4/163; el-Ahzâb 33/40). Kur'an'da geçmiş peygamberlere indirilen vahiy konusunda herhangi bir açıklama yer almazken Hz. Muhammed'e gelen vahye dair bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre Allah katında "korunmuş bir kitap"tan vahyedilen Kur'an'ın aslı levh-i mahfûzdadır (ez-Zuhruf 43/4; el-Vâkıa 56/77-78; el-Burûc 85/22). Kur'an Kadir gecesinde nâzil olmuştur (ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1-3). Allah katında değerli, itibarlı, güçlü, saygın ve güvenilir bir elçi olan Cebrâil'in tebliğ ettiği kelâmdır (et-Tekvîr 81/19-23). Önceki peygamberlerden farklı şekilde Cebrâil, Kur'an âyetlerini Resûlullah'a bir defada değil zihnine ve kalbine yerleşmesi için parça parça apaçık bir şekilde okuyup tebliğ etmiştir (el-Furkān 25/32). Bunun yanında âyetler Cebrâil tarafından Resûl-i Ekrem'e okunduğu sırada o, gelen vahyi tamamen kavrayıp bir daha unutmamak için acele ile tekrara başlamış, bunun üzerine Cebrâil'in okuması bitmeden kendisinin okumaya başlamaması hususunda uyarılmış (el-Kıyâme 75/ 16-19) ve Kur'an'ın Allah tarafından onun hâfızasına yerleştirileceği bildirilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu özel durumu vahiy ürünü diğer ilâhî metinlerin hiçbirine nasip olmamıştır. Ayrıca ramazan aylarında Cebrâil o zamana kadar inen âyetleri Resûlullah'a okur, o da bunları Cebrâil'e tekrarlardı (bk. ARZA). Bütün insanlara, geçmiş peygamberlere indirilen vahiyleri doğrulayan son vahye inanıp bağlanmaları emredilmiştir (el-Bakara 2/136-137; Âl-i İmrân 3/ 84-85). Kur'an'da peygamberlerin Allah'tan vahiy aldığına dair delillere de temas edilmiştir. Çeşitli dönemlerde yaşayan peygamberlere indirilen vahiylerin birbirini doğrulaması (Âl-i İmrân 3/81; el-En'âm 6/92; Fâtır 35/31), bunların insanlarca bilinmesi imkânsız gayba dair bilgiler vermesi

(Âl-i İmrân 3/44), bireylerin ve toplumların hidayet yolunda ilerlemesini sağlaması, âyetlerin benzerlerinin insanlarca ortaya konulamaması (Hûd 11/13-14; el-İsrâ 17/89-90; el-Kasas 28/49-50), peygamberlerin yalnızca Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen mûcizeler göstermesi (el-İsrâ 17/101-102; en-Neml 27/12), vahyi inkâr edenlerin helâk edilmesinin ardından onlardan bazı işaretlerin kalması (el-Ankebût 29/14-15, 33-35; el-Kamer 54/12-15) bu deliller arasında zikredilir. Açık delillere rağmen vahyin Allah tarafından gönderildiğini inkâr edenler ve onu alaya alanlar kâfir olarak nitelendirilmiş ve cehenneme atılacakları bildirilmiştir (en-Nisâ 4/140; el-Müddessir 74/24-26).

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler dışında bazı insanlara da vahiy gönderildiği belirtilir. Bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın annesidir (el-Kasas 28/7). Müfessirlerin çoğunluğu Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'nın annesine indirildiği vahye ilham anlamı vermekle birlikte bu vahyin Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'e olduğu gibi Cebrâil vasıtasıyla gönderilebileceğini düşünenler de vardır. Çünkü Allah'ın melek aracılığıyla kelâmını tebliğ ettiği insanın mutlaka peygamber olması şart değildir (Âlûsî, XVI, 187; Mustafa Abdürrâzık, s. 50). Cenâb-ı Hak Hz. Îsâ'nın havârilerine de vahiy indirmiş ve onlardan kendisine ve peygamberine iman etmelerini vahyetmiş, onlar da iman ettiklerini söylemiştir (el-Mâide 5/111). Havârilere gelen bu vahyi, Cenâb-ı Hakk'ın kalplerine murat ettiği mânaları koyması şeklinde yorumlayan ve bunu ilhamla özdeşleştiren âlimler de vardır. Kādî Beyzâvî ise bu tür vahyi Allah'ın Hz. Îsâ vasıtasıyla onlara iman etmeyi emretmesi şeklinde yorumlar (Fahreddin er-Râzî, XX, 70; Beyzâvî, I, 365; Mustafa Abdürrâzık, s. 51). Kur'an'da meleklere vahyedilmesinden de söz edilir. Nitekim bir âyette Cenâb-ı Hakk'ın meleklere müminlere savaşma azmi telkin etmelerini vahyettiği belirtilir (el-Enfâl 8/12). Bu vahiy levh-i mahfûzdaki yazıların meleklerce okunması tarzında da yorumlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vḥy" md.). Arıya, yer küresine ve göklere olan vahiylere ise "ilham ve emir" anlamı verilmiştir (en-Nahl 16/68; Fussılet 41/11-12; ez-Zilzâl 99/1-5; Fahreddin er-Râzî, XX, 69-70; Âlûsî, XIV, 181). Hadis kitaplarında vahiy konusuyla ilgili çok sayıda rivayet yer almıştır. A. J. Wensinck'in el-Muʿcem'inde bu rivayetler beş sütunluk bir hacmi aşar (VII, 162-165). Hadislerde, vahye dair Kur'an'daki beyanlara paralel açıklamaların yanı sıra özellikle Resûlullah'ın Kur'an dışı vahiyleri de yer almaktadır. Bu arada siyer

kitaplarında Hz. Peygamber'e vahyin nüzûlü sırasında kendisinde bazı özel hallerin görüldüğü gibi meselelere temas edilir.

İslâm âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Zira Allah'tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler iddialarını kanıtlamak için sadece O'nun yaratmasıyla gerçekleşebilen mûcizeler göstermiştir. Bunun yanında aklî deliller de ileri sürülmüştür. Vahiy ürünü bilgilerin insan ve evren için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, düzenli ve temiz bir yaşayışı amaçlayan hidayet verici nitelikler taşıması, vahiyden yoksun olan toplumların insanları bunalımdan kurtaracak bir sistem ortaya koymaktan âciz kalması bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir. Farklı kabiliyetlere sahip insanlar arasından bir topluluğun diğerlerinin idrak edemediği gayb âlemiyle irtibat kurması aklen mümkündür, bu durum tarihin şahitliğiyle de sabittir (Fahreddin er-Râzî, XIX, 221; Muhammed Abduh, s. 163-168; Reşîd Rızâ, VII, 612-613; XII, 208-209). Âlimlerin çoğunluğu vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilham mânasında olduğunu kabul eder. Ancak velîlere de vahiy geldiğini savunan âlimler de vardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vḥy" md.; Fahreddin er-Râzî, XX, 70; Elmalılı, V, 4259).

Vahiy türleri naslardan hareketle şöyle sıralanmıştır: 1. Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy, 2. Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsâ'nın yanı sıra mi'racda Hz. Muhammed'e de bu tür vahiy gelmiştir. 3. Allah'ın peygamberlerin kalbine ilkā ettiği vahiy. Kutsî hadisler bu tür vahiylerdendir. Resûlullah'ın kalbine sözsüz telkin edilen mânalar ise diğer hadisleri teşkil eder (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 44). 4. Cebrâil'in aslî sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ ettiği vahiy. Hz. Muhammed'e Hira dağında ve mi'rac esnasında me'vâ cenneti yanındaki sidretü'l-müntehâda iken gelen vahiy bu türdendir. 5. Cebrâil'in kendisi görünmeden Resûl-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy. Bu tür vahiy Resûlullah'a çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla gelmiştir. 6. Cebrâil'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Cebrâil ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahiy tebliğ etmiştir. Bu tür vahiylere açık (zâhir/celî) vahiy denir. Ayrıca

âlimlerin yaptığı ictihadlar da ilham mânasında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli (bâtın/hafî) vahiy denilmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, I, 58-60; Âlûsî, XVII, 184; Elmalılı, V, 4256-4260).

Vahyin peygamberler tarafından insanlara tebliğ edilmesinin gerekliliği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılar özellikle Resûl-i Ekrem'e tebliğ edilen vahyin bütün insanları kapsadığını, belli bir kişiye veya zümreye tahsis edilen vahyin bulunmadığını kabul eder. Ancak aşırı Şiîler, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında Resûlullah aracılığıyla özel vahyin geldiğini iddia etmiş, daha sonra Sûfiyye'ye mensup bazı âlimler de Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'den biri açıklanması, diğeri gizlenmesi gereken iki tür vahiy öğrenildiğini ileri sürmüştür. Ancak Ebû Hüreyre'den nakledilen, "Eğer Peygamber'den öğrendiğim bazı bilgileri açıklasaydım boynum vurulurdu" şeklindeki rivayetin bu görüşe ilişkin delil kabul edilmesi isabetsiz bulunmuştur. Çünkü Ebû Hüreyre'nin açıklayamayacağını söylediği bilgiler, dinde fitne ve fesadın ortaya çıkacağı daha sonraki dönemlerde gerçekleşecek zalimane uygulamalara işaret etmektedir, bunların ise Sûfiyye'nin savunduğu ilm-i bâtınla bir ilgisi yoktur (Reşîd Rızâ, VI, 470-472).

Vahyin Niteliği. Âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. 1. Vahiy Allah'a ait kelâmdır, ilâhî zâtta mevcut mânaların lafza dökülmüş şeklidir ve Cebrâil vasıtasıyla peygamberlere indirilmiştir. Peygamberin ruhuyla irtibat kurup ona Allah'tan aldığı lafızları öğreten Cebrâil vahyi doğrudan Allah'tan alabileceği gibi levh-i mahfûzdan da alabilir. Asıl ilâhî kelâm Allah'ın zâtındaki mânalardır, harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelâm denilmiştir (Ebû Hanîfe, s. 71). Bazı filozoflarca öne sürülen iddianın aksine vahiy peygamberlerin ruhunda bulunan beşerî bilgiler değildir. Zira peygamberler, zihin harici bir varlığı olduğunu gördükleri Cebrâil'in iradeleri dışında kendileriyle irtibat kurduğunu ve bu şekilde zaruri bilgilere sahip kılındıklarını söylemişlerdir. Cebrâil vahyin öznesi değil sadece ileticisidir. Onun ilâhî vahyi peygamberin kalbine bırakmasının mahiyetini bilmek mümkün değilse de bu durum yazının bir yüzeye yazılmasına benzetilebilir. Peygamberler vahyi beşer üstü bir nitelikle değil beşerî yapılarıyla algılar. İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Mâtürîdî, VIII, 140-143; XVI, 151-152; İbn-i Fûrek, s. 64-67; Şehristânî, s. 454-455). Peygamberlerin melek konumuna çıkarılmak

suretiyle Cebrâil'den vahiy aldığını söyleyen İbn Haldûn ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi âlimler de vardır (Mustafa Abdürrâzık, s. 64-65).

2. Vahiy, soyut bir cevher olan insandaki nefs-i nâtıkanın faal akılla mânevî ilişki (ittisâl) kurmasıdır. Bu ilişkinin ardından bir aynadaki görüntülerin diğer aynaya yansıması gibi peygamberin ruhuna olayların sûretleri yansır. Peygamberler faal akılla irtibat kurarak akıl yürütmekle üretilemeyen bilgilere ulaşırlar. Ruhlarında maddeyi etkileme gücü bulunduğundan mûcize gösterebilir, melekleri görebilir, sözlerini duyabilir ve bunları lafızlara dökerler. Ancak peygamberlerin meleği görmeleri ve sesini duymaları tamamen psikolojik olup duyularla ilişkili değildir. Vahiy, peygamberlerin muhayyile gücüyle ortaya koydukları sembolik temsillerden meydana gelir. İbn Sînâ bu fikirdedir (a.g.e., s. 72-73). Molla Sadrâ da peygamberlerin, meleği zihinsel formda ve tasavvurî şekilde görmek suretiyle ondan bilgi aldıklarını söyler (Fazlur Rahman, The Philosophy, s. 186). İbn Haldûn, peygamberlerin neredeyse meleklerle aynı tür varlık haline gelmesini sağlayan ruhî bir kabiliyete sahip olduklarını ve bu sayede onlarla irtibat kurduklarını belirterek vahyi "melekten alınmış bilgi" şeklinde açıklar ve bazı yönlerden İbn Sînâ'nın görüşüne yaklaşır (Mukaddime, III, 980-983). Modern dönemde Muhammed Abduh ile Reşîd Rızâ da İbn Haldûn'a yakın görüşleri benimsemiş (Tefsîrü'l-Menâr, II, 14) Fazlurrahman ise İslâm filozofları ile kelâmcıların vahiy telakkisini uzlaştırmayı amaçlayan bir anlayışı kabul etmiştir. Ona göre Cebrâil'le ilişkilendirilen ruh peygamberin zihninde (kalbinde) gelişen ve faal konuma yükselen bir melekedir. Bu ruh fiziksel değil zihinseldir, ondan işittiği sesler de yalnızca mânalardan ibaret olup bunları lafza döken peygamberlerdir. Vahyin peygamberin iç dünyasında belirmesi kendi isteği dışında gerçekleşir. Meleğin, vahiyleri peygamberin bilinç altına koyup oradan bilinç üstüne çıkarması mümkündür (Arpaguş, s. 164-179).

3. İnsan, bedenin baskısından kurtularak nefsini günah kirlerinden temizleyip rabbine yönelince ruhunda Allah'ın hükümranlığına ilişkin bir nur ortaya çıkar. Bu mârifet nuru cevher haline gelip kutsal ruh vasfını kazanır. Bu nur sayesinde kişide evrenin sırları tecelli eder ve Allah'tan ona bilgiler gelir. Nurun etkisi arttıkça insan meleği görür ve ondan ilâhî sözler alır. Velîler meleği görmeden, peygamberler onu görerek bilgi alırlar. Vahiy

peygamberlere yazılı metinler halinde de gelebilir. Nitekim Hz. Mûsâ'ya yazılı kitap (elvâh) indirilmiş,

velîlerden Ahmed b. Hanbel'e, öğrencilerinden Bakī‘ b. Mahled'e, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin bazı öğrencilerine yazılı vahiy gelmiştir. Fakat velîlere gelen vahiy ilham kaynaklı bir vahiy olup dinî hükme dayanak teşkil etmez. Sûfiyye'ye bağlı âlimler bu görüştedir (Şa‘rânî, II, 83-84; Sâlih Uzeyme, s. 426-429; Mustafa Abdürrâzık, s. 74-76). Burada Sûfiyye mensuplarıyla İslâm filozoflarının vahiy anlayışları arasında benzerliğin bulunduğu görülmektedir. Şu farkla ki İslâm filozoflarına göre yüce âlem soyut akıllar ve nefislerden oluşmakta ve dokuzuncu feleğin aklı Cebrâil'e tekabül etmektedir; insandaki ruh onunla ilişki kurabilecek kabiliyette olup vahiy bu ilişkinin ürünüdür. Sûfiyye mensuplarına göre ise vahiy yüce âlemden insan ruhuna akan bilgilerdir.

Literatürde yer alan tartışmalı konulardan biri de Kur'an dışındaki vahiy meselesidir (vahy-i gayr-i metlüv). Başta Sünnîler olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahiy gelmiştir. İmam Mâtürîdî, Resûlullah'a tebliğ edilen vahyi üç gruba ayırır. 1. Kur'an vahyi. Resûl-i Ekrem'e gelen vahiyden öncelikle bu vahiy anlaşılır. 2. Beyan vahyi. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir şekilde tebliğ edilip Kur'an'daki helâl ve haramları açıklayan vahiydir. 3. İlham ve ifham vahyi. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden âyetin (en-Nisâ 4/ 105) işaret ettiği vahiydir. Resûlullah'ın dinî konularda yaptığı açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhamlardan meydana gelir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, XIII, 251-252; krş. Reşîd Rızâ, V, 279). Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin geldiğini gösteren delillerden biri de Kur'an'ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretildiğini açıklayan âyetlerdir (meselâ bk. en-Nisâ 4/113). Sünnete sımsıkı sarılmayı emreden hadisler de bu konudaki delillerden sayılır. Buna göre hikmet sünnete tekabül eder. Ayrıca bazı ibadetlerin ayrıntıları da sünnetle sabittir (Müsned, I, 51; III, 59; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; Müslim, "Mesâcid", 166; Şâfiî, s. 153-154). Meselâ Kur'an'da kıblenin Mescidi Harâm'a çevrildiği bildirilmekteyse de (el-Bakara 2/144, 149) bundan önceki kıblenin Mescidi Aksâ olduğuna dair açıklama yer almaz. Resûl-i Ekrem'e Kur'an dışında vahiy indirilmesi,

onun dünyevî konularda vahiyden bağımsız şekilde ictihad yapmadığı ve beşerî söz söylemediği anlamına gelmez. Resûlullah'ın dünya hayatını ilgilendiren hususlarda ictihad yaptığı, savaşa katılmak istemeyen münafıklara izin vermesinin isabetli görülmediğini beyan eden âyetlerden de anlaşılmaktadır (et-Tevbe 9/43; Fahreddin er-Râzî, IV, 651).

Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin gelmediğini ileri süren âlimler bazı hadislere ve Hz. Ali ile İbn Abbas'a atfedilen görüşlere dayanır. Buna göre Resûl-i Ekrem ashabına kendisinden sonra, ona bağlı kaldıkları sürece asla sapıklığa düşmeyecekleri bir emaneti, Allah'ın kitabını bıraktığını belirtmiş, Hz. Ali ve İbn Abbas da ellerinde Kur'an'dan başka bir vahiy ürününün bulunmadığını söylemiştir. Bunun yanında kaynaklarda Resûlullah'ın gaybı bilmediğine ilişkin pek çok rivayet mevcuttur. Çağdaş hadisçilerden Mehmed Said Hatiboğlu bu görüştedir (bk. bibl.). Ancak bunun isabetli bir görüş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'in bütün müslümanlar için güzel bir örnek teşkil ettiği bildirilmiş (el-Ahzâb 33/21), ona itaat Allah'ın rızasına ve bağışlamasına kavuşmanın şartı olarak zikredilmiş (Âl-i İmrân 3/31-32), ayrıca kendisine Kur'an'ı açıklayıp öğretme görevi verilmiştir (en-Nahl 16/44, 64). Resûlullah güzel örnek olma, hidayete erdirme (eş-Şûrâ 42/52) ve ilâhî vahyi beyan etme görevlerini yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde yerine getirmiştir.

Sonuç olarak vahyin mahiyetinin kavranması ve gerçekleşme şeklinin bilinmesi insan için mümkün değildir. Ancak Resûl-i Ekrem'in sâdık rüyaları vahye benzetmesinden hareketle onu bir tür ruhî-mânevî idrak şeklinde kabul etmek mümkündür. Nitekim Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürler, insanlara ulvî âlemdeki vâkıaların teyit ettiği sâdık rüyalar aracılığıyla bazı bilgilerin geldiğini ve bunların ulvî âlemin varlığına açık kanıtlar teşkil ettiğini söyler. İnsanların elinde bulunan kutsal metinler de vahiy olgusunun somut delilleridir. Dinî açıdan vahyin imkânı ise açıktır ve dinî bilgilere göre vahiy meleği Cebrâil, Allah'ın yarattığı ruhanî bir varlıktır. Bundan dolayı adı Rûhulkudüs ve Rûhulemîn'dir. İnsandaki ruh da kendisine Cebrâil vasıtasıyla üflenmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da "Allah'ın ruhu" diye nitelendirilen Cebrâil'in (Meryem 19/17) Allah'ın emriyle insana üflenen ruhla ilişki kurması mümkündür. Önceki ilâhî kitaplar tahrife uğrayıp asıl şekillerini kaybederken Kur'ân-ı Kerîm aslî şekliyle kalmıştır.

Çünkü Kur’an, Hz. Peygamber daha hayatta iken yazılı metin haline getirilmiş, ezberlenip okunmuş ve aynı yöntemlerle günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan Kur’an, önceki ilâhî kitapların esasları yanında insanlığın yeni ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve hükümler de içerdiğinden eski kutsal kitaplara olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır.

Vahiy konusu tefsir ve kelâm kitaplarında incelenmiş, ayrıca bu alanda müstakil eserler de yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: M. Reşîd Rızâ, el-Vaḥyü’l-Muḥammedî (Kahire 1932); Arthur J. Arberry, Revelation and Reason in Islam (New York 1957); Abdülazîz es-Seâlibî, er-Risâletü’l-Muḥammediyye min nüzûli’l-vaḥy ilâ vefâtihî (Beyrut 1997); Ahmed Abdülvehhâb, el-Vaḥy ve’l-melâʾike fi’l-Yehûdiyye ve’l-Mesîḥiyye ve’l-İslâm (Kahire 1979); Ahmed Abdurrahman Îsâ, Küttâbü’l-Vaḥy (Riyad 1400/1980); Raûf Şiblî, el-Vaḥy fi’l-İslâm (Doha 1982); Hasan Ziyâeddin Itır, Vaḥyullah: Ḥaḳāʾiḳuh ve ḫaṣâʾiṣuh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne (Mekke 1404/1984); Abdullah Abdülhay Ebû Bekir, el-Vaḥy fi’l-İslâm ve ibṭâlü’ş-şübühât ḥavleh (Mekke 1406/1986); Muhammed Seyyid Ahmed el-Müseyyir, er-Resûl ve’l-vaḥy (Dımaşk 1407/1987); Safvân Adnân Dâvûdî, Zeyd b. S̱âbit kâtibülvaḥy ve câmiʿu’l-Ḳurʾân (Dımaşk 1990); Ahmed el-Meşrikī, el-Vaḥy ve’n-nübüvve fi’l-edyâni’s-semâviyye (Tunus 1993); Abdülhamîd İbrâhim Sarhan, el-Vaḥy ve’l-Ḳurʾân (Kahire 1993); Abdullah Cevâdî Âmülî, el-Vaḥy ve’n-nübüvve fi’l-Ḳurʾân (Beyrut 1994); W. Montgomery Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi (trc. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982); Vehbi Toprak, Kur’an-ı Kerim’de Vahiy (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Toksarı, Delil Olma Yönünden Sünnet: Sünnet-Vahiy İlişkisi (Kayseri 1994); Muhsin Demirci, Kur’an Vahyinin Hz. Peygamber Devrinde Tesbiti (İstanbul 1994); Zülkarneyn Avcı, Kur’an’da ve Kitab-ı Mukaddes’te Vahiy (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi (İstanbul 2000); Abdülgaffar Aslan, Kur’an’da Vahiy (Ankara 2000); Reşad İlyasov, Kur’an-ı Kerim’e Göre Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy (İstanbul 2002); Ahmet Yolcu, Hz. Peygamber’in Vahye Dayanmayan Davranışları (yüksek lisans tezi, 2005, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Zeliha Bengisu Özarslan, Beşeri İdrak ve Vahyin Buluşma Noktası (yüksek lisans tezi, 2006, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Aydın Işık, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize

(Ankara 2006); Erkan Çakır, Vahye İtirazlar (doktora tezi, 2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hülya Alper, İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi (İstanbul 2009); Ömer Kara, Vahiy Vakıa İlişkisi (İstanbul 2009); Mustafa Genç, Sünnet-Vahiy İlişkisi (İstanbul 2009).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1523; Müsned, I, 51; III, 59; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s. 71; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 153-154; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 159-166; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Halil İbrahim Kaçar), VIII, 140-143; XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), s. 11-12; XIII (nşr. Murteza Bedir), s. 251-252; XVI (nşr. Abdullah Başak), İstanbul 2006-2010, s. 151-152; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 59-67; Gazzâlî, el-Münḳız̠ mine'ḍ-ḍalâl (nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 138-139; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 454-455; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 651; XVIII, 99; XIX, 210-221; XX, 69-70; XXVII,187-190; XXVIII, 282-287; Beyzâvî, Envârü'l-tenzîl, İstanbul 1314, I, 365; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1960, III, 980-983; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 48, 58-60; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 83-84; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIV, 181; XVI, 187; XVII, 184; XIX, 121; XX, 45; XXV, 54-62; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1421/2001, s. 162-168; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 133, 220-221; II,14, 139; V, 279; VI, 67-71, 470-472; VII, 612-613; XII, 208-209; Elmalılı, Hak Dini, III, 1881-1882; V, 3264, 4255-4261; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 11-13, 42-65; Fazlur Rahman, Prophecy in Islām: Philosophy and Orthodoxy, London 1958, s. 38, 98-99; a.mlf., The Philosophy of Mullā Ṣadrā, Albany 1975, s. 186; Mustafa Abdürrâzık, ed-Dîn ve'l-vaḥy ve'l-İslâm, Kahire 1977, s. 45-80; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Uṣûlü't-tefsîr ve ḳavâʿidüh, Beyrut 1406/1986, s. 37-38; Sâlih Uzeyme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 426-429; Mehmed Said

Hatiboğlu, Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy, Ankara 2009, s. 24-66; Hatice Kelpetin Arpaguş, Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan, İstanbul 2010, s. 164-179; A. J. Wensinck - [A. Rippin], "Vaḥy", EI² (İng.), XI, 53-56.

Yusuf Şevki Yavuz

Diğer Dinlerde.

Genel anlamda Tanrı'nın insanlarla bağlantıya geçmesini ifade eden vahiy, Tanrı veya ilâhlık kavramlarına sahip hemen her dinde başlangıç noktasını ve temel doktrinlerin kaynağını oluşturmaktadır. Kabile dinlerinde vahiy, kabilelerin veya bireylerin ruhlar âlemiyle irtibat kurması esasına dayanmaktadır. Bu şekliyle vahyin konusu tabiat üstü güç ve bu gücün kullanılmasını sağlayan bilgidir. Bu mânada Şamanizm'in ve kehanet uygulamalarının vahyin ilk örnekleri arasında yer aldığı kabul edilmektedir. Peygamber geleneğine dayanan Sâmî monoteist dinler başta olmak üzere teist inanç sistemlerinde vahiy Tanrı'nın insanlarla şifahî veya ilhamî iletişimi biçiminde algılanmış, bu anlayışın sonucu olarak kutsal kitapların da vahyin lafzan veya mânevî anlamda birer kaydı olduklarına inanılmıştır. Vahiy kavramı Sâmî monoteist dinlerin yanı sıra Hinduizm ve Zerdüştîlik'te öne çıkmıştır. Hint geleneğinde meditasyon, ahlâkî davranış ve nefsi kontrol yoluyla mutlak varlığın bilgisine ulaşılabileceğine inanılmakla birlikte Hindu inanç sistemlerinde vahiy kavramı da yer almakta ve bazı Hindu ekollerinde (Advayta Vedanta) vahye dayanan kutsal metnin yardımı olmadan hakikatin bilgisine gerçek anlamda ulaşılamayacağı kabul edilmektedir. Sanskritçe'de vahiy karşılığında kullanılan "şruti" (duyulan/duyularak algılanan şey) kelimesi eskiden yaşamış azizlere aktarılan gerçekleri belirtmektedir. Şruti kapsamına giren kutsal kitaplar (Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar) yorumlanabilir ancak asla sorgulanamaz. Vedalar'da birçok azizden bahsedilmekte ve bunların aldığı vahyin kaynağı olarak pek çok tanrı gösterilmektedir. Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Upanişadlar'da vahyin kaynağının Brahman olduğu belirtilmektedir. Vedalar bazı Hindu grupları için zamansız ezelî vahye, diğer bazıları için tanrı kaynaklı vahye karşılık gelmektedir. Peygamber inancına sahip Zerdüştîlik'te Sâmî monoteist vahiy anlayışına yakın bir vahiyden bahsetmek mümkündür. Zerdüşt inancına göre bu dinin kurucu

peygamberi olan Zerdüşt, hakikat bilgisine ulaşmak arzusuyla uzlete çekildiği sırada bir melek kendisine görünerek onu mi‘raca çıkarmış, burada tanrı Ahura Mazda ile görüşüp ondan yaratılışın hakikatini ve yeni dinin hükümlerini içeren bilgiler almıştır. Gelenekte Zerdüşt'ün ilham ve müşahede yoluyla iki şekilde vahiy aldığı belirtilmektedir. Zerdüştîler'in kutsal kitabı Avesta'nın "Vesna" bölümünde Zerdüşt'ün düşüncesinin, sözlerinin ve yaptığı işlerin baştan başa ilham eseri olduğu kaydedilmektedir (Hacaloğlu, s. 132).

Yahudilik. Bu dinde vahiy gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendisini insanlara açması / göstermesi veya bildirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta (Eski Ahid) Tanrı'nın kendisini izhar etmesinin muhtelif şekillerinden (vasıtasız konuşma, teofani, müşahede, rüya vb.) bahsedilmektedir. Tanrı, Hz. Mûsâ ile Sînâ'da sadece Mûsâ'ya ait bir vahiy şekli olarak yüz yüze (aracısız) konuşmuştur (Çıkış, 33/11; Sayılar, 12/6-8; Tesniye, 34/10). Buna karşılık vahiy çoğu zaman Tanrı'nın "teofani" (insana görünmesi) şeklinde gerçekleşmiştir. Tanah'ta iki çeşit teofaniden bahsedilmektedir. İlkinde Hz. Mûsâ ve Hârûn ile İsrâiloğulları'ndan seçilmiş yetmiş yaşlı kimse Tanrı'yı "insan formu"nda görmüştür (Çıkış, 24/9-11); Hz. Ya‘kūb'un, İbrâhim'in ve İşaya'nın gördüğü teofanileri de bu gruba dahil etmek mümkündür (Tekvîn, 18/1-15; 32/25-30; İşaya, 6/1-3). İkincisinde ilâhî tecellî, İsrâiloğulları'nın çölde dolaştıkları sürece devam ettiği üzere ateş veya bulut sütunu şeklinde gerçekleşmiştir (Çıkış, 13/21-22; Tesniye, 31/15; Nehemya, 9/12-13). Vahyin bir diğer biçimi müşahede ya da vizyondur (Sayılar, 12/6). Müşahede sırasında genellikle vahyin muhtevasının anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde değişik nesneler de görülmüştür (Yeremya, 1/11-13). Meselâ peygamber Amos müşahedesinde bir sepet yaz meyvesi görmüş ve "yaz" (kayits) kelimesiyle "son" (kets) kelimesi arasında bağlantı kurmuş; bu şekilde kendisine İsrâil'in sonunun geldiği bildirilmiştir (Amos, 8/1-3). Teofani ya da müşahede sırasında, görünen şeylerin anlamını açıklayan sözler de vahyedilmiştir (I. Samuel, 3/1-21; İşaya, 6/8-13; Yeremya, 1/14-19; Hezekiel, 2/1-10; Amos, 8/2-14). Vahyin bir başka şekli rüyadır (Tekvîn, 20/3-7; 28/10-17; 31/10-16, 24; 37/5-10; I. Krallar, 3/5-15; Daniel, 7/1-28). Tanah'ta rüyalarında Tanrı ile konuştuğu ya da ilâhî mesaj aldığı ifade edilen kişiler (Ya‘kūb, Laban, Abimelek, Yûsuf, Süleyman, Daniel vb.) çoğu zaman peygamber diye nitelendirilmeseler de gördükleri rüya ve bu rüyayla ilgili Tanrı'dan

aldıkları açıklamalar vahiy kapsamında görülmüştür (Rowley, s. 31; Kaufmann, s. 93-94).

Tanrı'nın meleği, ruhu ve eli de vahye aracılık eden unsurlardan kabul edilmiştir. Tanrı insanlarla her zaman doğrudan konuşmamış, O'nun yerine Tanrı'nın meleği ilâhî mesajı iletmiş (Tekvîn, 31/11; Çıkış, 3/2; Hâkimler, 6/11; 13/21; II. Krallar, 1/3; I. Tarihler, 21/18) ya da Tanrı'nın ruhu peygamberlerin içine dolmuş veya eli bu kişilerin üzerine gelmiş, bu yolla kendilerine ilâhî mesaj ulaştırılmıştır (Sayılar, 11/25-26; I. Samuel, 10/10; 19/20; II. Samuel, 23/2; II. Krallar, 3/15; II. Tarihler, 18/23; 24/20; İşaya, 8/11; Yeremya, 1/9; Hezekiel, 1/3; 2/2; 3/22-24; 8/1-3; 37/1; Daniel, 5/5, 22-24). Erken döneme ait pasajlarda bizzat Tanrı'nın insanlara görünüp onlarla konuştuğu ifade edilirken özellikle

sürgün sonrası dönemde Tanrı'nın vahyini meleği vasıtasıyla insanlara tebliğ ettiğinden bahsedilmiştir. "Tanrı'nın adamı" ya da "Tanrı'nın kuvveti" anlamına gelen Cebrâil'in de vahye aracılık ettiği belirtilmiştir (Daniel, 8/16-26; 9/21-27). Tanah'ta ayrıca, Tanrı'nın iradesinin hangi yönde olduğunu tesbit etmek üzere Urim ve Tumim denilen bir kehanet usulüne başvurulduğu kaydedilmektedir. Başkohenlerin kuşandığı özel bir göğüslüğün içine konan, taş, tahta veya kemikten yapılmış iki yassı nesneyi ifade eden Urim ve Tumim, Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu rüya ve peygamberlik gibi meşrû vasıtalardan kabul edilmiştir (Çıkış, 28/ 30; Levililer, 8/8; Tesniye, 33/8; I. Samuel, 14/37-42; 28/6; ayrıca bk. Levililer, 16/8; I. Samuel, 23/9-12; 30/7-8). Başkohene danışılan konu basitçe "evet" veya "hayır" ya da "suçlu" veya "suçsuz" şeklinde cevaplandırılacak bir konuysa Urim olumsuz, Tumim ise olumlu anlama yorulurdu. Bu yöntem başkohenler tarafından Bâbil sürgününe kadar kullanılmıştır (Ezra, 2/63; Nehemya, 7/65). Yine Tanah'ta evrenin yaratılmasının ve tabiat olaylarının vahiy niteliği taşıdığı belirtilmiş, bunlar Tanrı'dan gelen birer mesaj olarak kabul edilmiştir. Buna göre bütün mahlûkat Tanrı kelâmının bir tezahürüdür (Mezmurlar, 19/1-5; tabiat olayları, bulutun hareketi, yaprağın üzerine düşen çiğ) ve Tanrı'nın varlığını, ihtişamını, gücünü, hikmetini açıklamaktadır (Sayılar, 9/15-23; Hâkimler, 6/ 36-40; II. Samuel, 5/24; Eyub, 38-39; İşaya, 41/18-20).

Tarihî olaylar da ilâhî tezahür kapsamında görülmüş, Tanrı'nın tarihe

müdahalesi, kendisini ve iradesini kullarına açıklamak için kullandığı özel bir tarz şeklinde değerlendirilmiştir. Bunun ilk ve en önemli örneği İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışıdır. Tanrı çıkış hadisesiyle kendini İsrâil'e her şeye gücü yeten, kurtarıcı bir Tanrı olarak tanıtmıştır (Çıkış, 14/30-31). Öte yandan İsrâiloğulları'nın karşılaştığı bütün musibetler Tanrı ile yaptıkları ahdi ihlâl etmelerinin cezası ve Tanrı'nın öfkesinin tecellisi şeklinde yorumlanmıştır (Tesniye, 28/15; II. Samuel, 21/1; Amos, 4/6-11). Bununla birlikte yahudi anlayışında tarihî müdahalelerin vahiy şeklinde değer kazanması daha ziyade İsrâiloğulları'na tanınmış bir imtiyaz olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla sadece İsrâiloğulları'nın kutsal tarihi içinde korunmaya lâyık görülen olaylar vahiy özelliği taşımaktadır (Latourelle, s. 348; DBS, X, 596). Ancak tarih vasıtasıyla gelen bir vahiyden söz edebilmek için tarihî hadisenin yorumlanması gerekmektedir. Süleyman Mâbedi'nin yıkılması veya İsrâiloğulları'nın Bâbil'e sürülmesi, İsrâil tarihi içinde önemli yere sahip hadiseler olmakla birlikte İsrâiloğulları'nın ahde sadakatsizlikleri sebebiyle Yahve'nin kendilerine verdiği cezalar şeklinde yorumlanmadıkça bu olaylar vahiy değeri taşımamaktadır. Aslında Tanah'taki ifadelerden hareketle tarih vasıtasıyla ortaya çıkan vahyin sadece İsrâiloğulları'na değil bütün insanlara Tanrı'yı tanıttığını söylemek mümkündür (Çıkış, 7/5, 17; 14/4; Hezekiel, 12/14-16; 21/5; 25/11, 17; 28/22-27; 29/6, 9, 16, 21; 36/23). Öte yandan ne kadar etkileyici olursa olsun herhangi bir vâkıa, Tanrı'nın fiilinin ve planının yeterince açıklanabilmesi için kelâma ihtiyaç duymaktadır; bu kelâm peygamberler tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla İsrâiloğulları tarihinde Tanrı'nın fiilleriyle kelâmı daima yan yana zikredilmiştir.

Gerek Tanah'ta gerekse Talmud'da peygamberler vahyin ve Tanrı kelâmının öncelikli muhatapları kabul edilse de (Yeremya, 18/18) peygamberlerin dışında İbrânî ataları ve İsrâiloğulları'nın kralları da (Nûh, İshak, Ya'kūb, Saul, Dâvûd, Süleyman vb.) Tanrı'dan vahiy almıştır (Tekvîn, 6/13-21; 7/1-5; 9/1-17; 12/1-3; 17/1-21; 26/2-5; 31/ 3; 35/ 9-15; Yeşu, 1/1-9; 4/1-3; I. Samuel, 23/2, 4; I. Krallar, 6/11-13; II. Tarihler, 1/7-12). Tanah'ta vahiy aldığı kabul edilen diğer bir grup ise din adamı sınıfını teşkil eden kohenlerdir (Levililer, 10/3-15). Bunların dışında müşahede veya rüya yoluyla vahiy alan kişiler de vardır (Tekvîn, 16/7-12; 20/3-7; 25/22-23; 31/24; Çıkış, 24/9-11; Sayılar, 12/5-9). Ayrıca Balam gibi İsrâil kavmi dışındaki bazı kişilerin de ilâhî hitaba muhatap kılındığı ifade

edilmiştir (Sayılar, 22/9-12, 31-35; 23/4-5). Talmud'da diğer uluslara gönderilen, yahudi olmayan peygamberlerin sayısı yediyle sınırlandırılmıştır (Balam ve babası, Eyub ve dört arkadaşı; bk. Baba Bathra 15b).

Değişik vahiy şekilleri arasında hiyerarşik bir ayırımın yapıldığı Talmud'da Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya vahyi konusu üzerinde durulmuştur. Buna göre yahudi olmayanlara gelen vahiy en alt tabakada yer almakta, İsrâiloğulları'na gelen vahiyler içinde Hz. Mûsâ'nın Sînâ dağında aldığı vahiy hem içerik hem geliş biçimi açısından diğer vahiylerden üstün kabul edilmektedir. Zira diğer bütün vahiyler bir mekânda tecellî şeklinde veya rüya ya da bir melek aracılığıyla gerçekleşirken Mûsâ istediği zaman Tanrı ile yüz yüze görüşme ayrıcalığına sahip kılınmıştır. İsrâiloğulları arasında peygamberlik yapan yedisi kadın (Sâre, Meryem, Debora, Hanna, Abigeyl, Hulda ve Ester) bütün diğer peygamberler, Mûsâ'nın getirdiği vahye bağlı kalmak ve onunla çelişmemek durumunda olmuşlardır. Bu peygamberler Mûsâ'nın Tevrat'ına bir şey eklememiş veya ondan bir şey çıkarmamıştır (Megillah, 14a). Rabbânî gelenekte ayrıca Mûsâ'ya vahyedilen Tevrat dünya yaratılmadan önce var olan hikmetle özdeşleştirilmiş ve dünyanın Tevrat'la yaratıldığı kabul edilmiştir. Bu sebeple Mûsâ'nın Sînâ'da aldığı vahiy bütün peygamberlerin aldığı/alacağı vahiyleri içermektedir. Mûsâ Tevrat'ı alırken tıpkı bir kâtip gibi çalışmış, Tanrı ona yazdırmış, o da yazmıştır. Dolayısıyla Tevrat'ın gökten indirildiği yönündeki inanç aynı zamanda onda bulunan her cümle, her hece ve her harfin Tanrı kelâmı olduğunu açıklamaktadır (Encyclopedia Judaica, XVII, 255-256).

Öte yandan yahudi düşüncesinde vahyin mahiyeti, gerçekleşme süreci ve özellikle vahiy-akıl ilişkisi üzerinde durulmuştur. İskenderiyeli yahudi filozofu Filon Tevrat'taki ifadeleri üç gruba ayırmıştır: Tanrı'nın Mûsâ'nın duyabileceği bir sesle gönderdiği vahiyler, Mûsâ'nın soruları neticesinde gerçekleşen vahiyler ve ilâhî bir ilhamla gelen cümleler. Filon, alegori yöntemini kullanarak Tevrat'ta akılla çelişir gibi görünen cümleleri yorumlamaya ve Tevrat'taki anlatımların akılla çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre özellikle Tanrı ile ilgili antropomorfik ifadelerin yer aldığı Tevrat cümleleri literal mânasıyla anlaşılmamalı, bunlar bâtınî tarzda yorumlanmalıdır. Ortaçağ yahudi âlimlerinden Yehuda Halevi ise vahyin akıldan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yahuda'ya göre peygamber

filozoftan üstündür, zira peygamber bilgisini doğrudan Tanrı'dan alırken filozofun bilgisi daima şüphelidir. Modern dönemde varoluşçu çizgiyi takip eden bazı yahudi düşünürleri, gerek ahlâkî gerekse ibadetle ilgili dinî kuralların Tanrı'dan insana aktarılması şeklindeki bir vahiy anlayışını reddetmiştir. Meselâ Martin Buber vahyi, Tanrı ile insan arasında karşılıklı iletişime dayalı bir ilişki biçiminde algılamıştır. Ona göre vahiy birtakım fikirlerin ve tâlimatların iletilmesi değil Tanrı ile karşılaşmadır.

Hıristiyanlık. Hıristiyan teolojisinde vahiy Îsâ Mesîh'ten önceki vahiyler ve Îsâ Mesîh'te gerçekleşen vahiy olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi de ilk insanlara gelen vahiy, İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'a gelen vahiy ve Mûsâ'ya gelen vahiy şeklinde üçe

ayrılmıştır (Yıldırım, s. 82). Mûsâ'ya gelen vahyin ayrıcalığına işaret edilse de Îsâ'nın vahiy sürecindeki konumu daha önemli ve üstün görülmüştür (İbrânîler, 1/1-14). İnciller'de Îsâ Mesîh, peygamberler zincirinin bir halkası olarak görülmekle birlikte (Luka, 7/12-16) Îsâ kendini efendinin oğluna, peygamberleri ise hizmetkârlara benzeterek onlardan daha üstün bir konuma sahip bulunduğunu ileri sürmüştür (Markos, 12/1-11).

Hıristiyan anlayışına göre Tanrı'nın hitap ettiği kişiler (İbrâhim, İshak, Ya'kūb ve Mûsâ) sadece vahiy anında Tanrı ile iletişim kurmuş, vahiy esnasında bu peygamberlerin iradeleri ortadan kalkmıştır. Diğer bir ifadeyle Îsâ Mesîh'ten öncekilere gelen vahiyde vahiy vahyi alan kişinin maddî varlığından farklıdır. Buna göre peygamberlerin vahye bağlı sözleri Tanrı kelâmı, vahye dayanmayan sözleri ise kendi sözleridir. Îsâ Mesîh'e gelen vahiyde ise vahiy ile vahyi alan kişinin maddî varlığı birbirinden ayrı değildir. Belirli zamanlarda gelen ilk tür vahiyden farklı olarak ikincisinde vahiy görevi Îsâ'nın hayatının her anını kapsamakta, onun bütün yaşamı vahiy durumuna gelmektedir (Kuzgun, s. 128-129). Bu sebeple İsrâil peygamberleri vahyi insanlara ulaştırırken, "Tanrı şöyle buyuruyor/söylüyor" şeklinde ifadeler kullanmış, Îsâ Mesîh ise konuşmalarında herhangi bir ilâhî referansa başvurmayıp, "Ben size diyorum"; "Îsâ onlara dedi" şeklinde kendi adına ve kendi yetkisiyle konuşmuştur (Matta, 5/2, 26-28, 32, 34, 38, 44; 7/28-29; 8/10-11; Markos, 16/15; Luka, 7/14; 10/ 2). Bununla birlikte İnciller'de Îsâ ve havârilerin dışındaki bazı kişilere de vahiy geldiğinden söz edilmiştir. Tanrı'nın meleği

Zekeriyyâ'ya görünüp onunla konuşmuş, Meryem'in nişanlısı Yûsuf'a rüyada ilâhî mesajlar ulaştırmış (Matta, 1/20; 2/13, 19-20; Luka, 1/11-22; diğer örnekler için bk. Matta, 28/1-7; Markos, 16/1-7; Luka, 1/67; 2/25-27; Yuhanna, 20/11-13), aynı şekilde Cebrâil, Meryem'e Îsâ adında bir çocuğu olacağını müjdelemiştir (Luka, 1/26-38). İnciller'deki ifadelere göre vahiy sadece Yahyâ, Meryem, Zekeriyyâ gibi hıristiyan teolojisi içinde önemli yere sahip kişilere gelmemiş, meselâ bir grup çoban da vahye muhatap kılınmıştır (Luka, 2/8-14). Fakat bütün bu vahiy tecrübelerinde vahyin içeriği Îsâ Mesîh'le ilgili olmuştur.

Yeni Ahid'de vahyin değişik şekillerinden söz edilmiştir. Bunların başında müşahede (vizyon) gelmektedir. Bilhassa Resullerin İşleri'nde Pavlus'un müşahedeleri çoğunluktadır (9/1-9; 22/6-16; 26/12-18). Yeni Ahid'de anlatılan müşahedelerde görülen şey daima ilâhî bir varlık değildir; meselâ Pavlus bir müşahedesinde kendisinden Makedonya'ya gelmesini isteyen bir adam görmüş ve bunu Tanrı'nın kendisinden Makedonya'ya gitmesini istediği şeklinde yorumlamıştır (Resullerin İşleri, 16/ 9-10). Müşahede sadece peygamberlere ve havârilere has bir durum olmayıp Kornelyus adında bir yüzbaşının müşahedesinde Tanrı'yla konuştuğu, Hananya adlı dindar bir kişinin de müşahedesinde Pavlus'a iletilmek üzere Tanrı'dan mesaj aldığı ifade edilmiştir (Resullerin İşleri, 9/10-16; 10/1-7). Vahyin bir diğer vasıtası kutsal ruhtur. Kutsal ruh Pavlus'u yolculuklarıyla ilgili olarak yönlendirmiş (Resullerin İşleri, 16/6-8), yeni dinin cemaati (kilise) içinde peygamber ve muallim diye adlandırılan kişilerle konuşmuş (Resullerin İşleri, 13/1-3), havârileri ve cemaatin önde gelenlerini insan üstü güçlerle teçhiz etmiş (Resullerin İşleri, 4/31; 19/6; II. Korintliler, 3/4-6; I. Selânikliler, 1/5), vaazlarının başarıya ulaşması için ilham edilmiş sözlerle, mûcizelerle, fizikî veya ruhî yerlerini değiştirmek ve gelecekle ilgili haberleri bildirmek suretiyle onları desteklemiştir (Resullerin İşleri, 2/4, 11; 8/39; 9/17; 11/ 27-30; 21/4; Romalılar, 15/19; Vahiy, 1/10; 21/10).

Yeni Ahid'de meleklerin de vahye aracılık ettiği belirtilmektedir. İnsanlar rüyada (Matta, 1/20; 2/13, 19), uyanıkken (Matta, 28/3; Markos, 16/5; Luka, 1/11-23; Yuhanna, 20/12-13; Resullerin İşleri, 8/26; 12/6-11; 27/23-24) ya da müşahede halinde (Resullerin İşleri, 10/3) melekleri görüp onlarla konuşmuş, bazan da melekler onlara insan kılığında görünmüştür (Markos, 16/5; Luka, 24/4; Resullerin İşleri, 1/10; 10/ 30; Vahiy, 15/6). Yeni Ahid'de

sadece iki meleğe isim verilmiştir. Bunlar Zekeriyyâ ve Meryem'e Tanrı'dan haber getiren Cebrâil (Luka, 1/19, 26) ile başmelek diye sunulan Mîkâil'dir (Yehuda, 9; Vahiy, 12/7). Ayrıca Tanah'taki Urim ve Tumim'e benzer şekilde Yeni Ahid'de de kuraya başvurularak Tanrı'nın iradesinin belirlenmeye çalışıldığına işaret edilmiştir (Resullerin İşleri, 1/21-26). Yeni Ahid yazarları da kâinatın yaratılmasını ve tabiat olaylarını Tanrı'nın gücünü, hikmetini ve iradesini açıklayan / vahyeden işaretler olarak değerlendirmişlerdir (Romalılar, 1/18-21). Hıristiyan teolojisinde vurgulandığı üzere insanın kendisinin ve âlemin sonradan yaratıldığını düşünüp bir yaratıcının varlığı fikrine ulaşması mümkündür. Tanrı kendisi hakkında bilinebilecek her şeyi bildirmiştir; çünkü yaratılışından beri dünya Tanrı'nın mükemmelliklerinin okunduğu bir kitap gibidir (Latourelle, s. 335-336). Şu halde yaratılmış olan âlem üzerinde düşünerek elde edilen Tanrı bilgisi mutlak anlamda bir vahiydir; zira âlem Tanrı'nın insanı saygıya çağıran bir tezahürüdür. Ancak Tanrı, ilâhî tezahürün bu ilk şeklini açıklamak, teyit etmek ve tamamlamak için kesin ve özel bir kelâmı da insana göndermiştir. Fakat Yeni Ahid'de vahyin vasıtaları şeklinde görülen müşahede, melekler, kura, yaratma ve tabiat hadiseleri Yeni Ahid'in bütünlüğü içinde silik ve önemsiz kalmaktadır. Hıristiyan kutsal kitabının vahiyle ilgili olarak Îsâ Mesîh, havâriler ve kutsal ruh üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tanrı kelâmı (Yuhanna, 1/1), Tanrı'nın oğlu (Matta, 4/3; 26/63; 27/40; Markos, 1/1; Luka, 1/35; 8/28) ve hatta bizzat Tanrı (Yuhanna, 1/1) diye nitelendirilen Îsâ en son ve en mükemmel vahiydir. Hıristiyan teolojisinde havâriler kimi zaman peygamber olarak, kimi zaman da peygamberden daha üstün görülmüştür (Matta, 13/17; Luka, 10/23-24). Havâriler, Îsâ Mesîh'te görüp duydukları şeyleri kutsal ruhun gözetimi ve rehberliğiyle sonraki nesillere hatasız nakletmişlerdir.

Pavlus'un Mektupları'nda ayrıca uhrevî bir vahiyden söz edilmektedir. Buna göre vahiy iki aşamada tamamlanmaktadır. Birinci aşamada vahiy, saklı olan gizemin tarihsel Mesîh vasıtasıyla açıklanmasını ve Tanrı'nın adaletinin ortaya çıkmasını içermektedir (Romalılar'a Mektup, 3/21-25; 16/25-27). Bu vahyi seçilmiş insanlar iman aracılığıyla almış, Pavlus diğer havârilerle birlikte bu vahyi açıklama görevini üstlenmiştir. Bununla birlikte Pavlus vahyin ikinci aşamasını, yani uhrevî vahyi daha çok önemsemektedir; çünkü Îsâ Mesîh'in vahyi, ancak tam bir kurtuluşu sağlamak için tekrar ortaya çıktığında tamamlanacaktır (Korintoslular'a

Birinci Mektup, 1/ 7-8; Selânikliler'e İkinci Mektup, 1/6-8; Titus'a Mektup, 2/13; İbrânîler'e Mektup, 9/ 28). Îsâ Mesîh vasıtasıyla tarihte verilmiş olan vahiy ile gelecekte verilecek vahiy arasında bir devamlılık vardır. Uhrevî vahiy ile herkes vahye muhatap kılınacaktır; zira bu vahiy vahyin son aşaması, en güzel ve mükemmel şeklidir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 13/12).

Bunların yanında hıristiyan inancında Eski Ahid vahyinin bir silsile halinde ve parça parça gerçekleştiği, Yeni Ahid vahyinde oğulun sözünün bir bütün halinde geldiği vurgulanmıştır. Eski Ahid'de vaad, emir, tehdit, teofani, söz, rüya ve

müşahedeyi içeren vahiy Yeni Ahid'de oğulun şahsında birliğe kavuşmuştur. Yine vahyi alan kişiler bakımından Eski Ahid'de Tanrı seçilmiş kişilerle yani İsrâiloğulları'yla konuşmuş, vahiy İsrâiloğulları'na ait bir özellik olmuştur. Yeni Ahid'de ise vahiy belli bir gruba ait değildir ve Tanrı, Mesîh'in İncil'i vasıtasıyla bütün insanlarla konuşmuştur. Eski Ahid'de peygamberlerin yanı sıra Tanrı'nın insanları yönlendirmek için kullandığı kişiler de vahiy alırken Yeni Ahid'de Mesîh vahyin yegâne vasıtası olarak gösterilmiştir (Yuhanna, 1/18). Eski Ahid meleklerin aracılığıyla vahyedilmiş sözlerdir; buna karşılık Yeni Ahid Tanrı tarafından bildirilmiş bir kurtuluştur. Mesîh bir "söz"den daha fazlasını, kendisinin açıkladığı kurtuluşu insanlara sunmuştur; dolayısıyla Yeni Ahid'deki vahiy Mesîh'in bildirdiği kurtuluş kelâmıdır (Latourelle, s. 69). Eski Ahid'in vahyi dağ, ateş, karanlık, fırtına gibi kozmik öğelere bağlı iken yeni vahiy gökten ve göksel bir aracı ile yani Îsâ Mesîh'le insana ulaşmıştır (İbrânîler'e Mektup, 12/18-29). Buna göre Yeni Ahid'le gerçekleşen yeni vahyin üstünlüğünü savunmak yeterli değildir; aynı zamanda Eski Ahid'in yararsızlığı ve geçersizliği de açıklanmalıdır (İbrânîler'e Mektup, 7/18-28; 8/ 13; 10/1-4). Eski vahyin içeriği harflerle ilgilidir ve insanı helâke sürüklemiştir; yeni vahiy ise ruhla ilgilidir ve insana yaşam vermiştir (Korintoslular'a İkinci Mektup, 3/6). Bu sebeple çoğu dinden farklı olarak Hıristiyanlık'taki vahiy anlayışı şifahî bir iletişimi değil Îsâ Mesîh'te ortaya çıkan tarihsel bir realiteyi ifade etmektedir. Hıristiyan inancına göre Îsâ, Tanrı'dan aldığı mesajları insanlara ileten bir elçi değil bizzat yaşayan bir vahiydir. Hıristiyanlık'ta ayrıca Îsâ Mesîh'in herhangi bir kutsal kitap yazmadığına / yazdırmadığına inanılmaktadır. Hıristiyanlar mevcut

İnciller'in Îsâ Mesîh'in hayatını içerdiğini ve kutsal ruhun ilhamı sayesinde hatasız bir şekilde yazıldığını kabul etmektedir. Buna göre hıristiyan kutsal kitabı koleksiyonu hem vahyi hem kutsal ruhun ilhamını içermektedir ve Hıristiyanlık'taki kutsal kitap anlayışını "kutsal kitap=vahiy+ilham" formülüyle ifade etmek mümkündür. Bu mânada ilham hıristiyan inancında vahiy ile paralellik arzeden, hatta vahyi tamamlayan bir unsurdur. İlham etmek ifadesi Kitâb-ı Mukaddes'te sadece bir defa geçmekte ve kutsal metinlerin Tanrı'nın ruhunun rehberliğiyle yazıldığını belirtmektedir (Timoteos'a İkinci Mektup, 3/16). Hıristiyan inancına göre kutsal yazılar kutsal ruh tarafından ilham edilmiştir ve söz konusu kitapların asıl yazarı Tanrı'dır; insanlar ise Tanrı'nın yazma işinde kullandığı vasıtalardır (DİA, I, 506).

Hıristiyan teolojisi, XIX. yüzyıla kadar Kitâb-ı Mukaddes'in ilâhî karakteri üzerinde durup insan ürünü olma yönünü en az seviyeye indiren bir yaklaşımı benimsemiştir. Literal ilham anlayışı diye adlandırılan bu düşünceye göre Kitâb-ı Mukaddes'teki bütün sözler Tanrı tarafından yazdırılmış ve yazar kayıt yapan bir makine olmaktan ileri gitmemiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te hiçbir hata ve çelişkinin yer almayacağını kabul eden bu dogmanın günümüzde de savunucuları vardır (Charlier, s. 208). Literal ilham düşüncesinin XIX. yüzyılda sarsılmasının ardından hıristiyan teolojisi Kitâb-ı Mukaddes'in beşerî yönü üzerinde durmaya başlamıştır. Bu anlayışa göre Kitâb-ı Mukaddes hem ilâhî hem beşerîdir; ilâhî olmasına rağmen beşerî, beşerîliği aracılığıyla ilâhîdir. Bu iki unsur ne birbiriyle karışmakta ne de birbirinden ayrılmaktadır. Tanrı, Kitâb-ı Mukaddes'in yegâne yazarı değildir; Kitâb-ı Mukaddes'in şekli ve yapısı yazarların eseridir; çünkü kutsal ruh yazarlara hazır sözleri ve ifade kalıplarını nakletmemiştir. İlhamın muhataba bir şey dikte etmek şeklinde anlaşılması, yazarların da aldıkları bilgileri otomatik biçimde yazdıklarının düşünülmesi yanlıştır. İlhamın gerçekleşmesi mûcizevî bir yolla olmamış; Tanrı yazarın etkinliğine herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Kutsal metin yazarları diğer yazarlar gibi yazılarında kendi etkilerini bırakmışlar, hatta genelde ilham aldıklarının bile farkına varmamışlardır. Bu sebeple ilham insanın normal etkinliğini ortadan kaldıran ilâhî bir fiil değil kutsal ruhun insan düşüncesi ve iradesi üzerinde doğrudan etkisidir. Ruhun bu etkisi yazara bütün yapacaklarını bildirmekte ve onun eksikliklerini gidermektedir. Ruhun ilhamı yazarın yaptığı işi gölgede bırakmadan onu yöneten aşkın

prensiptir. Böylece yazar kendi özgür iradesiyle Tanrı'nın isteklerine yanlışsız olarak uymaktadır. İlham vesilesiyle Tanrı yazarın yaptığı işin sorumluluğunu üzerine almakta ve metnin gerçek yazarı olmaktadır. Yazarın sorumluluğu da iptal edilmiş değildir; sadece yaptığı iş ilâhî bir alana çekilmiş ve yeni bir önem kazanmıştır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'te ezelî ve ebedî hakikat beşerî ifadelerle açıklanmış ve zorunlu şekilde dilin eksiklikleriyle sınırlandırılmıştır. Buna göre vahiy, Tanrı'nın başkalarının bilmesine imkân olmayan şeyleri seçilmiş insanlara bildirmesi sürecidir. İlham ise vahyi alan kişilerin görüp duydukları şeyleri gerek sözlü gerekse yazılı biçimde başkalarına aktarırken Tanrı tarafından korunmaları anlamına gelmektedir. Bu sebeple ilhamın vahyin diğer insanlara ve nesillere nakledilmesiyle ilgili bulunduğu söylenebilir; çünkü peygamberlerin vaazları şifahî vahiy olduğu gibi ilham edilmiş kutsal metinler de birer yazılı vahiydir. Hıristiyan teolojisinde vahiy ile ilham arasındaki diğer bir fark da vahyin oğul, ilhamın ise kutsal ruhla ilişkilendirilmesidir. Ancak hem ilhamın hem de vahyin konusu Tanrı'nın seçilmiş sorumlu insanlara kendisini açıklayıp onlarla konuşmasıdır.

Literal ilham düşüncesini benimseyen geleneksel hıristiyan teolojisinde kutsal kitaplar Tanrı'nın ilhamıyla yazıldığından hıristiyan vahiy anlayışıyla diğer dinlerin vahiy anlayışı arasında ortak bir zemin bulmak mümkündür. Modern felsefede "önerme merkezli vahiy anlayışı" diye adlandırılan bu modele göre kutsal metinler ilâhî vahyin veya ilâhî ilhamın ürünü olduğundan kutsal metinlerde yanlış, çelişki veya tahrifat bulunmaz. Çelişkili ve yanlış gibi görünen ifadeler ise değişik şekillerde yorumlanarak çözülmeye çalışılır. Buna karşılık hem Tevrat hem de İnciller'e yönelik modern bilimsel eleştirilerin bulguları önerme merkezli vahiy anlayışının temel kabullerini derinden sarsmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkit çalışmalarında ortaya çıkarılan metin içi çelişki ve farklılıklar, Tevrat ve İnciller'in harfi harfine Tanrı'dan gelen veya Tanrı'nın yazdırdığı metinler olmadığını göstermiştir. Ayrıca önerme merkezli vahiy anlayışında insan Tanrı ile bir metin aracılığıyla karşılaşmaktadır. Modern Batı teolojisi bu dolaylı karşılaşmayı "ben-o karşılaşması" diye adlandırmakta, soğuk ve uzak bir iletişim şekli olması sebebiyle de bunu eleştiri konusu yapmaktadır. Modern Batı teolojisinde "ben-o karşılaşması" yerine "ben-sen karşılaşması" ekseninde yeni bir vahiy anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışa göre kutsal metinler vahyin ve vahyin sonuçlarının bir kaydıdır.

Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan her şey vahiy değildir. Kutsal yazılar vahiy tecrübesini veya belirli insanların Tanrı anlayışını yansıtmaktadır; dolayısıyla bunlar sadece vahyin harfiyen kaydı değil vahye verilen değişik cevaplardan doğan kişisel, sosyal ve ulusal deneyimlerin kaydıdır (Lewis, s. 613-614). Kurtuluş tarihi veya kişi merkezli vahiy anlayışı olarak da adlandırılabilecek olan bu düşünceye göre vahiy Tanrı'nın bazı gerçekleri bildirmesinden ziyade insanlık tarihi içinde gerçekleşen ilâhî

eylemleri içermektedir. Vahiy, ilâhî sözler koleksiyonu değil Tanrı'nın tarih içinde yaptığı fiillerdir. Kurtuluş tarihi insanlık tarihinin belirli bir dilimidir; İsrâiloğulları'nın bir millet halinde ortaya çıkmasıyla başlamış, Tanrı'nın insan formunda bizzat kendini Îsâ Mesîh şeklinde insanlığa göstermesiyle, yani hıristiyan toplumunun doğuşu ile sona ermiştir. Kurtuluş tarihi doktrinine göre Kitâb-ı Mukaddes, Tanrı'nın kendini açıklamak için kullandığı tarihî olayların kaydedildiği bir kitaptır. Bu kitap kutsal ruhun kelime kelime dikte etmesiyle yazılmamış, yüzyıllarca süren bir dönem içinde değişik yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Kurtuluş tarihi düşüncesini savunan teologlar ilâhî olarak vahyedilen hiçbir teolojik ifadenin bulunmadığını iddia etmektedir. Dinî doktrinler vahyedilmemiştir; bunlar, kutsal metinlerde zikredilen ve vahiy niteliği taşıyan olayların dinî önemini anlayan insanlar tarafından meydana getirilmiştir (Hick, VII, 452-453). Bu yeni yaklaşımın temsilcileri arasında vahyi tarihî bir olay şeklinde gören William Temple ve H. Richard Niebuhr, vahyin Tanrı ile doğrudan karşılaşma tecrübesi olduğunu savunan Karl Barth, Rudolf Bultmann ve Emile Brunner, vahyi yeni bir şuur ve farkındalık hali diye açıklayan Paul Tillich yer almaktadır. Kısa bir karşılaştırma yapmak gerekirse önerme merkezli geleneksel vahiy anlayışında vahiy Tanrı ve insanın kurtuluşuyla ilgili ilâhî sözleri içerirken modern vahiy anlayışında vahyin içeriğini Tanrı'nın eylemleri ve Îsâ Mesîh'te insan olarak kendini göstermesi teşkil etmektedir. Geleneksel anlayışta inanandan beklenen kutsal metinlerde açıklanan ilâhî mesaj ve buyruklara uygun davranmak, bunların Tanrı sözü olduğuna inanmaktır. Modern anlayışta ise inanan kişiden bizzat karşılaştığı ilâhî gerçekliğe güven duyması beklenmektedir (Kılıç, s. 147-155).

BİBLİYOGRAFYA

D. C. Charlier, The Christian Approach to the Bible, London 1958; H. H. Rowley, The Faith of Israel, London 1961; Y. Kaufmann, The Religion of Israel (trc. M. Greenberg), London 1961; G. O'Collins, Theology and Revelation, London 1968; R. Latourelle, Theology of Revelation, London 1968; N. Smart, "Revelation", A Dictionary of Comparative Religion (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 538; S. G. F. Brandon, "Revelation", A Dictionary of Comparative Religion (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 538; E. Lewis, "Revelation", Harper's Bible Dictionary (ed. M. S. Miller - J. L. Miller), New York 1973, s. 613-614; A. Kaplan, Handbook of Jewish Thought, Jerusalem 1979; R. P. McBrien - G. Chapman, Catholicism, London 1981; H. Haag, "Révélation", DBS, X, 586-599; Suat Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, Ankara 1988; K. Ward, Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions, Oxford 1994; R. Fernhout, Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority, Atlanta 1994; Haluk Hacaloğlu, Zerdüşt: Ahura Mazda, İstanbul 1995; Şaban Kuzgun, Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri, Ankara 1996; Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, İstanbul 2001, s. 71-112; Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, İstanbul 2002; K. K. Klostermaier, A Survey of Hinduism, New York 2007, s. 45-58; Muhammet Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, Bursa 2002, s. 193-218; a.mlf., "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", a.e., XII/2 (2003), s. 171-201; a.mlf., "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", a.e., XIX/1 (2010), s. 183-213; C. F. D. Moule, "Revelation", IDB, IV, 54-58; N. Schiffers, "Revelation", Encyclopedia of Theology, New York 1986, s. 1453-1460; J. Deninger, "Revelation", ER, XII, 356-362; G. Gnoli, "Zarathushtra", a.e., XV, 556-559; Hikmet Tanyu, "Ahd-i Cedîd", DİA, I, 501-507; J. Hick, "Revelation", The Encyclopedia of Philosophy (ed. D. M. Borchert), Detroit 2006, VII, 451-454; E. Lipinski, "Revelation", Encyclopedia Judaica, Detroit 2007, XVII, 253-254; J. J. Ross, "Revelation", a.e., XVII, 254-257; W. S. Wurzburger, "Revelation", a.e., XVII, 257-258.

Muhammet Tarakçı

VAHİY KÂTİBİ

(كاتب الوحي)

Hz. Peygamber’in kendisine nâzil olan âyetleri yazdırdığı sahâbîler için kullanılan terkip.

Kur’ân-ı Kerîm, Resûl-i Ekrem’e yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre içinde parça parça indirilmiştir. Sözlü olarak vahyedilmesine rağmen Kur’an’da ondan “kitâb” diye söz edilmesi Kur’an’ın hem levh-i mahfûzda yazılı olması hem dünyada yazıya geçirilmesiyle ilgilidir. Nitekim onun başta gelen isimlerinden biri Kur’an, diğeri kitâbdır; her iki kelimenin kökünde “toplamak” anlamı bulunur; ilkinde Kur’an’ın harf ve kelimelerinin sesli, diğerinde yazılı biçimde bir araya getirilmesi söz konusudur (Abdurrahman Ömer M. İsbindârî, s. 42-43). Resûlullah, nübüvvet hayatı boyunca nâzil olan âyetleri bir yandan tebliğ ederek ve namazda okuyarak onların ezberlenmesini sağlamış, diğer yandan bu âyetleri yazıyla tesbit ettirmiştir. Onun gözetiminde âyetleri yazıya geçiren sahâbîlere “vahiy kâtibi” (kâtibü’l-vahy) denilmiştir. Tamamı bir nüsha haline getirilmemiş ve sûreleri bugünkü tertibe göre sıralanmamış olsa da Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından yazıya geçirilmesinin sağlandığı hususunda müslümanlar arasında ihtilâf yoktur (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, X, 15). Kur’an’ın Resûl-i Ekrem döneminde bir kitap haline gelmemesi, onun vefatından kısa bir zaman öncesine kadar vahyin devam etmesi ve nesih ihtimali gibi sebeplere dayandırılmaktadır.

Kur’an’da, vahyedilen âyetlerin Resûlullah’ın emriyle yazıldığına dair açık bilgi yoksa da bazı işaretler bulunmaktadır. Bunlardan biri, müşriklerin Hz. Muhammed’in okuduğu Kur’an’ın başkalarına yazdırdığı eskilere ait masallardan ibaret bulunduğu şeklindeki iddialarını reddeden âyettir (el-Furkān 25/5). Abese sûresinde zikredilen (80/11-16) “saygın ve erdemli elçilerin ellerindeki değerli sahîfeler” ifadesinde geçen yazıcıların melekler, sahîfelerin de levh-i mahfûz olduğu şeklinde yaygın bir kanaat varsa da bu ikisini kâtipler ve Kur’an âyetleri diye yorumlayan müfessirler de mevcuttur (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XV, 68; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 54;

Ebüssuûd, V, 833). İbn Hacer, Beyyine sûresinin 2. âyetinin Kur’an’ın sahîfelerde yazıldığına delil teşkil ettiği görüşündedir (Fetḥu’l-bârî, X, 16). “Kitap” ve “sahîfe” mânasına gelen lafızların yer aldığı diğer bazı âyetlerin yorumunda da (meselâ et-Tûr 52/2-3; el-Vâkıa 56/77-79) benzer görüşlere rastlanmaktadır.

Hadis literatüründe Kur’an’ın yazıyla tesbitine ışık tutan çok sayıda rivayet yer almaktadır. Vahyin Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirildiğine dair en önemli delil, onun vefatından kısa bir süre sonra Halife Ebû Bekir zamanında Kur’an’ın bir araya getirilmesi çalışmalarına başlandığında âyetlerin tamamının farklı sahâbîler nezdinde çeşitli malzemeye yazılmış olarak bulunmasıdır (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3; İbn Ebû Dâvûd, s. 6-10). Resûl-i Ekrem, âyetlerin nüzûlü esnasında vahiy kâtiplerinden birini çağırır ve bunları yazdırırdı. Özellikle Medine döneminde Resûlullah’ın yakın komşularından Zeyd b. Sâbit, yeni nâzil olan âyetleri yazmak üzere çağrılan ve yazı malzemesini de yanına alması tâlimatı verilen isimlerin başında gelir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 4; İbn Ebû Dâvûd, s. 3). Öte yandan Resûlullah’ın, “Benim sözlerimi yazmayın, Kur’an’dan başka benim sözlerimden bir şey yazan varsa onu imha etsin” şeklindeki emri (Müslim, “Zühd”, 72) vahyin resmî kâtiplerin yanı sıra diğer sahâbîler tarafından da yazıya geçirildiğini göstermektedir. Nitekim kendileri yazamayacak durumda olan sahâbîlerin, ellerindeki sayfalarla Hz. Peygamber’in yanına gelip kâtip aradıkları ve istinsah işinin ücret karşılığı değil Allah rızası için yapıldığı nakledilmektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ,

VI, 16). Şahsî nüshaların istinsah ve tashihinin de Resûl-i Ekrem’in gözetiminde sürdürüldüğüne işaret eden bu rivayetten hareketle Kur’an istinsahı için özel bir mekânın tahsis edilmiş olabileceği düşünülmüştür (M. Mustafa el-Aʿzamî, Küttâbü’n-nebî, s. 23). Resûlullah’ın düşman bölgelerine Kur’an’la gidilmesini yasaklaması da (Buhârî, “Cihâd”, 129) ashap arasında âyetlerin yazılı şekilde bulunduğunu göstermektedir.

Mekke döneminde nâzil olan âyetlerin Mekke’de yazıya geçirildiğine dair İbn Abbas’tan bir rivayet nakledilmekle birlikte (İbn Şihâb ez-Zührî, s. 32; İbnü’d-Düreys, s. 33) bunun ne zaman başladığı ve nasıl yürütüldüğü hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. İlk inen âyetlerin genelde kısa olması

sebebiyle güçlü bir hâfızaya sahip Arap toplumunda hemen ezberlendiği ve o günün şartları sebebiyle vahiylerin düzenli biçimde yazıya aktarılması işine sonradan başlandığı düşünülebilir. Bununla birlikte bazı rivayetler yazım işinin Mekke döneminde de yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu rivayetlerin başında nübüvvetin beşinci yılında Ömer b. Hattâb'ın müslüman oluşundan söz eden rivayet gelmektedir. Nitekim Ömer'in kız kardeşinin evinde Tâhâ ve Tekvîr sûrelerinin ilk âyetlerini yazılı şekilde gördüğü ve okuduğu bu rivayetten anlaşılmaktadır (İbn İshak, s. 161-162; İbn Hişâm, I, 367-370). Mekke döneminde vahyedilen âyetlerin yazıya geçirildiğine dair başka bir delil de Hz. Peygamber'in geçmiş on yıl boyunca nâzil olan âyetleri Akabe biatları sırasında Medineli Râfi' b. Mâlik el-Ensârî'ye teslim ettiğini, onun da bunları Medine'deki insanlara okuduğunu beyan eden rivayettir (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 499; inen âyetlerin Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldığına delil gösterilen bazı âyet ve hadisler için ayrıca bk. KUR'AN).

Resûlullah'ın yeni gelen âyetleri vahiy kâtiplerine ne şekilde yazdırdığı konusunda da bazı rivayetler vardır. Zeyd b. Sâbit'ten nakledildiğine göre Resûl-i Ekrem âyetleri yazdırdıktan sonra kâtiplerin yazdıklarını okumalarını ister, bir hata varsa onu tashih ettirirdi (Sûlî, s. 165). Cihaddan söz eden Nisâ sûresinin 95. âyetinin yazıya geçirilmesi sırasında İbn Ümmü Mektûm âmâ oluşu sebebiyle cihada katılamayacağını hatırlatıp kendi durumunu sormuş ve aynı âyet "özür sahipleri müstesna" ilâvesiyle tekrar nâzil olunca bu şekliyle yazılmıştır (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 4). Hz. Peygamber vahiy kâtiplerine sadece yeni inen âyeti yazdırmakla kalmaz, "Bu âyeti şu şu hususların zikredildiği sûrenin içine koyun" demek suretiyle (Müsned, I, 69; Ebû Dâvûd, "Salât", 125; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 10) o âyetin yazılacağı yeri de bildirirdi. Kendisine bu sıralamayı Cebrâil'in öğrettiği nakledilmektedir (Müsned, IV, 218). Bir sûreye ait âyetler değişik zamanlarda inebileceğinden Übey b. Kâ'b, nâzil olan âyetleri doğru yerlerine koyabilmek için Resûlullah'ın tâlimatını beklediğini söylemektedir (Bâkıllânî, I, 291). Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in yanında deri / kâğıt parçalarına yazılmış Kur'an'ı düzenlerken onun Şam'ı övücü sözler söylediği yolundaki rivayeti de (Müsned, V, 185; Tirmizî, "Menâḳıb", 74) deri parçalarına yazılmış âyetlerin ilgili sûrelere göre tertip edildiği şeklinde yorumlanmıştır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân, I, 197). Bu rivayetten anlaşıldığına göre mushafa dair daha önceki

yazılı malzeme zaman zaman gözden geçirilmiş, bir sûreye ait olup kısıtlı imkânlarla dağınık şekilde yazılan âyetler yeni yazı malzemeleri tedarik edildikçe derlenip bir araya getirilerek düzenlemeye tâbi tutulmuştur.

Vahiy kâtiplerinin yazdığı âyetlerin nerede muhafaza edildiği hususu tartışmalıdır. Bazı âlimler, Muhâsibî'nin Fehmü's-sünen adlı eserindeki bir ifadeden hareketle bunların Resûl-i Ekrem'in evinde saklandığını kabul ederken (Zerkeşî, I, 332; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 239) sahâbîlerin âyetleri daha rahat kopya edebilmesi için onların vahiy kâtiplerinin yanında kaldığı görüşünü tercih edenler de vardır (Muhammed Hamîdullah, II, 700-701). Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın cemedilmesiyle ilgili rivayetlerde yazılı âyetlerin Resûlullah'ın evinde topluca bulunduğu bilgisine rastlanmamakta, farklı sahâbîlerin elinde dağınık şekilde bulunan âyetlerin bir araya getirildiğinden söz edilmektedir. Buna göre âyetlerin vahiy kâtipleri nezdinde muhafaza edildiği görüşü daha mâkul görünmektedir.

Kur'an'ın indiği ortamda yazı yazabilenlerin sayısının sınırlı ve yazının henüz gelişmemiş olmasından dolayı (a.g.e., II, 758-761) yazı malzemeleri de sınırlıydı. Çinliler'in bulduğu kâğıt İslâm dünyasına çok sonra (134/751) girdiğinden o dönemde yazı malzemesi olarak "kırtâs" adıyla anılan Mısır kaynaklı papirüsler, tabaklanmış deri (edîm), deri / kâğıt parçaları (rikā'), ceylan derisinden mâmul parşömen (rakk), ipek ve kumaş kullanılıyordu. Nisbeten pahalı olan ve az bulunan bu malzemelerin dışında hurma dalları, düz satıhlı taşlar, kürek ve kaburga kemikleriyle tahta ve seramik parçaları da vahyin yazıya geçirilmesi aşamasında kullanılmıştır. Öte yandan vahiy kâtipleri Kur'an'ın indiği dönemdeki imlâyı kullanmıştır. Ancak bu imlâ, hem Resûl-i Ekrem döneminde hem Ebû Bekir ve Osman zamanında Kur'an'ın toplanması çalışmaları sırasında gelişmeye devam etmiştir (Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf, neşredenin girişi, I, 21-23).

Vahiy kâtiplerinin sayısı hakkında farklı rivayetler nakledilmiş, ilk kaynaklardan itibaren bu sayı giderek artmıştır. Bu konudaki farklılığın en önemli sebebi vahiy kâtipleriyle mektup, ahidnâme, ganimet kayıtları vb. hususlarda kâtiplik yapanların ayırt edilememesidir. İlgili rivayetlerden kâtipler arasında iş bölümünün olduğu ve vahiy yazımında sadece belirli isimlerin görev aldığı anlaşılmaktadır. Bir ayırım yapmadan Hz.

Peygamber'in kâtiplerini Cehşiyârî on dört (el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 12-14), Bâkıllânî kırk üç (el-İntiṣâr, I, 413-417) olarak kaydetmiştir. M. Mustafa el-A'zamî ise bir kısmı tartışmalı altmış beş isim saymaktadır (Küttâbü'n-nebî, s. 35-148). Bazı çalışmalarda bu rakamlar vahiy kâtiplerinin sayısı diye gösterilmektedir; meselâ Zencânî vahiy kâtiplerinin sayısını kırk üç diye verir (Târîḫu'l-Ḳurʾân, s. 42). Bununla birlikte kâtiplerin hangi alanda görev yaptıklarını belirleyen kayıtlar da vardır. Bilindiği kadarıyla bu konuda fikir beyan eden ilk müellif sayılan Belâzürî üçü vahiy kâtibi on isim sayarken Taberî dördü vahiy kâtibi sekiz, İbn Abdürabbih beşi vahiy kâtibi on dört kişi zikretmektedir. Bu müelliflerin eserlerinde vahiy kâtipliği yaptıkları belirtilen ortak isimler şunlardır: Hz. Ali, Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh (Belâzürî, I, 622; Taberî, Târîḫ, VI, 179; İbn Abdürabbih, IV, 161). İlgili rivayetler incelendiğinde başka vahiy kâtiplerinin varlığı da ortaya çıkmakla birlikte burada adı geçenlerin diğerlerine göre daha düzenli biçimde kâtiplik yaptıkları sonucuna varılır. Bunların dışında vahiy kâtipliği yaptığı ileri sürülenler içinde Muâviye b. Ebû Süfyân, Hâlid b. Saîd b. Âs, Ebân b. Saîd, Alâ b. Hadramî, Hanzale b. Rebî' de yer almaktadır (Kudâî, s. 141). Adı geçen vahiy kâtipleri arasında Zeyd b. Sâbit başta gelmektedir (İbn Abdülber, I, 68). Mekke döneminde ilk vahiy kâtibinin bir dönem irtidad edip Mekke'nin fethinde tekrar İslâm'a giren Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh olduğu yolunda görüşler bulunmakla birlikte (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, X, 27) ilk müslümanlardan Hâlid b. Saîd b. Âs'ın

kızının besmeleyi ilk defa babasının yazdığına dair ifadesinden hareketle bu zatın Mekke'deki ilk vahiy kâtibi olabileceği belirtilmektedir (M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, s. 77). Diğer taraftan Medine'deki ilk vahiy kâtipliğini Übey b. Kâ'b'ın yaptığı ve onun yokluğunda Zeyd b. Sâbit'in bu görevi yerine getirdiği ifade edilmektedir (İbn Abdülber, I, 68). Bununla birlikte Taberî'nin, vahyi Hz. Ali ile Hz. Osman'ın, bu ikisinin bulunmaması halinde Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'in yazdığını söylemesi (Târîḫ, VI, 179) son iki ismin ensarın ilk vahiy kâtipleri olduğunu göstermektedir. Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in vahiy kâtipliği sırasında vahiy lafızlarını değiştirerek kaydettiği ve Resûlullah'ın da bunu onayladığı yolundaki bazı rivayetler, gerek Hz. Peygamber'in Kur'an'ı muhafaza etme konusundaki titizliği gerekse rivayet tekniği açısından doğru kabul edilmemiştir (M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, s. 113-116).

Vahiy kâtipleri konusu hadis ve siyer kitaplarının yanı sıra sahâbe tabakatlarında, İslâm ve Kur'an tarihi kaynaklarında ele alınmıştır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in kâtiplerine ve özellikle vahiy kâtiplerine dair müstakil eserler de yazılmıştır. İbn Şebbe'nin kaynaklarda adı geçen Kitâbü'l-Küttâb'ı, İbn Hudeyde diye bilinen Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin el-Mişbâḥu'l-muḍî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî'si (I-II, Beyrut 1405/1985), A'zamî'nin Küttâbü'n-nebî'si (bk. bibl.) ve Ahmed Abdurrahman Îsâ'nın Küttâbü'l-vaḥy'i (Riyad 1400/1980) bunlar arasında sayılabilir. Elçin Memmedzâde, Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 69; IV, 218; V, 185; İbn Şihâb ez-Zührî, Tenzîlü'l-Ḳurʾân, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 32; İbn İshak, es-Sîre, s. 161-162; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 367-370; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Vehbî Süleyman Gāvecî), Beyrut 1411/1991, s. 152; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 1997, I, 622-623; İbnü'd-Düreys, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Gazve Büdeyr), Dımaşk 1408/1988, s. 33; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 179; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, X, 241-242; XV, 68; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 3, 6-10; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, IV, 161-163; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 12-14; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 165; Bâkıllânî, el-İntiṣâr li'l-Ḳurʾân (nşr. M. İsâm el-Kuzâh), Amman-Beyrut 2001, I, 291, 413-417; Kudâî, el-İnbâʾ bi-enbâʾi'l-enbiyâʾ ve tevârîḫi'l-ḫulefâʾ ve vilâyeti'l-ümerâʾ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Sayda-Beyrut 1418/1998, s. 141; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, VI, 16; a.mlf., Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, I, 197; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 65-70; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXXI, 54; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 326-337; İbn Hacer,

el-İṣâbe, I, 499; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1416/1996, X, 12-27; Ebüssuûd, Tefsîrü Ebi’s-Suʿûd, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), I, 27; V, 833; Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns (nşr. Fr. Schwally), Leipzig 1909-19, I, 44-48; II, 1-5; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, I, 239-248; Ebû Abdullah ez-Zencânî, Târîẖu’l-Ḳurʾân, Beyrut 1969, s. 42; Abdurrahman Ömer M. İsbindârî, Kitâbetü’l-Ḳurʾâni’l-kerîm fi’l-ʿahdi’l-Mekkî, Isesco 1423/ 2002 (www.isesco.org.ma/arabe/publications/ Quran/Menu.php), s. 42-43, 71-72; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, II, 697-707, 758-767; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Beyrut 1424/ 2003, tür.yer.; a.mlf., The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation, Leicester 2003, s. 67-86; Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası (inceleme ve neşir Tayyar Altıkulaç), İstanbul 1428/2007, neşredenin girişi, I, 19-23.

Mehmet Suat Mertoğlu

VAHŞET

(الوحشة)

Allah ile üns halinde bulunan sâlikin O’ndan başka her şeyden sıkılıp yalnızlığı tercih etmesi anlamında tasavvuf terimi

(bk. ÜNS).

VAHŞÎ

(bk. GARÎB).

VAHŞÎ-i BÂFKĪ

(وحشی بافقی)

Mevlânâ Şemsüddîn (Kemâlüddîn) Muhammed Vahşî-i Bâfkī (ö. 991/1583)

İranlı şair.

939 (1532-33) yılında Yezd ile Kirman arasındaki Bâfk kasabasında doğdu. Bundan dolayı Yezdî ve Kirmânî nisbeleriyle de anılır. Şiirlerinde kullandığı “Vahşî” mahlasına dair kaynaklarda açık bilgi yoktur. Gençlik yıllarını doğduğu yerde geçirdi. Bu süre içinde “Murâdî-i Bâfkī” mahlasıyla şiir yazan ve âlim bir zat olduğu anlaşılan ağabeyi ile yine dönemin şairlerinden Şerefeddin Alî-i Bâfkī’den edebiyatta ve çeşitli ilimlerde ders alarak eğitimini tamamladı. Önce Yezd’e, ardından Kâşân’a gidip medreselerde hocalık ve yöneticilik yaptı. Bir müddet sonra Yezd’e döndü ve ölümüne kadar burada yaşadı. Klasik nazım şekilleriyle kaleme aldığı lirik şiirlerinin yanı sıra Safevî Sultanı Şah I. Tahmasb ve özellikle Yezd, Kirman ve Kâşân şehirlerinin yerel yöneticileri için methiyeler yazdı. Bunlar arasında kendisini himaye eden Yezd Valisi Gıyâseddin Mîr-i Mîrân başta olmak üzere Şah Ni‘metullāh-ı Velî soyundan gelen Halîlullah ile Kirman’ı yöneten aileye mensup beylerden Bektaş Big Efşâr ve İ‘timâdüddevle Abdullah Han anılabilir. Yezd şehrinde vefat eden Vahşî’nin içkiye düşkünlüğü yüzünden öldüğü, hatta sevgilisi tarafından öldürüldüğüne dair bazı kaynaklarda yer alan bilgiler tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

Vahşî, itibar kazanmak ümidiyle Hint saraylarına yönelen pek çok çağdaşının aksine İran dışına çıkmayıp yaşadığı bölgenin yöneticilerini methetmekle yetinmiş ve sade bir hayatı tercih etmiştir. Yezd Valisi Gıyâseddîn Mîr-i Mîrân’a yakınlığı dolayısıyla Muvahhidüddîn-i Fehmî, Muhteşem-i Kâşânî, Gazanfer-i Kâşânî ve Tâbiî-i Hânsârî gibi şairlerle arasında bir husumetin doğduğu ve birbirlerini çok ağır biçimde hicvettikleri bilinmektedir. Klasik nazım şekillerinin hemen hepsinde eser veren Vahşî, Baba Figānî, Muhteşem-i Kâşânî ve Örfî-i Şîrâzî gibi ünlü

şairlerle birlikte Irak ve Hint üslûpları arasında bir geçiş dönemi sayılan, Mektebi Vukūʿ adı verilen üslûbun öncülerinden sayılmaktadır. Özellikle gazel, terciibend ve terkibibend türünde çok başarılı kabul edilmiş, kendisinden sonraki şairleri etkilemiştir. Terciibend türünün en güzel örneklerinden biri sayılan “Sâkînâme”si ile “Şerh-i Perîşânî” adlı terkibibendi yaşadığı dönemde büyük şöhret kazanmıştır. Vahşî’nin “vâsûht” (sevgiliden şikâyet) diye adlandırılan tarzda yazdığı şiirler kendine has üslûbunun önemli birer örneğini oluşturmaktadır.

Eserleri. 1. Dîvân. Yaklaşık 9000 beyit ihtiva eden divanda kırk bir kaside, 397 gazel, altmış altı rubâî, kırk dört kıta, 595 beyitten oluşan birkaç parça dağınık mesnevi, on bir terkibibend ve bir terciibend bulunmaktadır. Divanda ayrıca, Nizâmî’nin Maḫzenü’l-esrâr ve Ḫüsrev ü Şîrîn mesnevilerini örnek alarak yazdığı 592 beyitlik Ḫuld-i Berîn ile 966’da (1558-59) tamamladığı 1569 beyitlik Nâẓır u Manẓûr ve dramatik Fars edebiyatının şaheserlerinden sayılan 1070 beyitlik

Ferhâd ü Şîrîn adlı mesnevisi de yer almaktadır. Vahşî’nin divanı Dîvân-ı Külliyyât (Külliyât-ı Dîvân) adıyla birçok defa basılmış ve ilmî neşirleri yapılmıştır (meselâ bk. Tahran 1247, 1307, 1312; Îrec Efşâr’ın mukaddimesiyle, Tahran 1335 hş.; nşr. Zebîhullah Safâ, Tahran 1339 hş.; M. Dervîş’in notları ve Saîd-i Nefîsî’nin mukaddimesiyle, Tahran 1342, 1356, 1369, 1378, 1388; nşr. Ferdîn Habîbî, Tahran 1379 hş.; nşr. Muhammed Rızâ Efşârî, Tahran 1389 hş.). Hüseyn-i Nehaî tarafından yayımlanan Dîvân-ı Vaḥşî-i Bâfḳī (Tahran 1338, 1339, 1343, 1366, 1380, 1384 hş.) gerek baş tarafındaki inceleme kısmı gerekse metnin sağlamlığı bakımından en iyi neşir kabul edilmektedir. Vahşî’nin şiirlerinden muhtelif seçmeler yayımlanmıştır (Güzîde-i Eşʿâr-ı Vaḥşî-i Bâfḳī, haz. Muhammed Ali Tâciyân, Kum 1377 hş.; haz. Hüseyin Meserret, Tahran 1378 hş.; haz. Bâbek Nîk Taleb, Tahran 1379 hş.; Ber Güzîde-i Eşʿâr-ı Vaḥşî-i Bâfḳī, haz. Ahmed Rencber, 1354 hş., 1362 hş.). 2. Ḫuld-i Berîn (Hâce Abdullah-ı Herevî’nin Münâcâtnâme’si, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Evṣâfü’l-eşrâf’ı, Baba Tâhir-i Uryân ve Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın Rubâʿiyyât’ları ile birlikte, nşr. Muhammed Hüseyin Kâşânî, Tahran 1301, 1302, 1303; Kalküta 1261; Bombay 1286, 1312; nşr. Mirza Muhammed Ali Şîrâzî, Bombay 1313, diğer bazı tanınmış şairlerin rubâîleriyle birlikte; nşr. Hüseyin Kûhî, Tahran 1307, 1334, şairin Ferhâd ü Şîrîn’i ve bazı musammatları ile birlikte; nşr.

M. Dervîş, Tahran 1339). 3. Ferhâd ü Şîrîn. Şairin vefatı sebebiyle yarım kalan mesneviye önce Kaçar dönemi şairlerinden Visâl-i Şîrâzî 1251 beyit eklemiş, onun ölümünden sonra Sâbir-i Şîrâzî tarafından ilâve edilen 304 beyitle tamamlanmıştır (Tahran 1263, 1303; Hindistan 1265, Visâl-i Şîrâzî'nin aynı adlı eseriyle; nşr. Hüseyin Kûhî, Tahran 1306, 1334, 1343; nşr. Rızâ Celâlî-i Nâînî, Tahran 1315; nşr. Hüseyin İkbâl, Tahran 1316; nşr. Rızâ Eşrefzâde, Nişân Tîşe-i Ferhâd: Naḳd u Metn-i Kâmil-i Ferhâd ü Şîrîn, Tahran 1376). Cemşîd-i Mi'mârî, Vahşî-i Bâfkī'nin bu mesnevisiyle Nizâmî-i Gencevî ve Ârif-i Erdebîlî'nin aynı adlı eserlerini karşılaştırdığı bir çalışma yapmıştır (Şîraz 1388 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), I, 157-159; Abdünnebî Fahrüzzamânî-i Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1340 hş., s. 181-197; M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrʾâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1317 hş., s. 472; M. Müfîd Müstevfî-i Bâfkī, Câmiʿ-i Müfîdî, Tahran 1340 hş., III, 423-426; Sâdıkī-i Kitâbdâr, Teẕkire-i Mecmaʿu'l-ḫavâṣ (nşr. ve trc. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz 1327 hş., s. 141-144; Münzevî, Fihrist, III, 1898, 2597-2598; IV, 2800, 3023-3027, 3260; Hânbâbâ, Fihrist, I, 578, 601; II, 1912, 2387-2388, 2511, 2513; III, 3689-3690; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 760-777; Zeynelâbidîn Mü'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1339 hş., s. 31, 34, 40; Rypka, HIL, s. 297-298; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Mektebi Vuḳūʿ der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 544-562; Ahmed Rencber, Ber Güzîde-i Eşʿâr-ı Vaḥşî-i Bâfḳī, Tahran 1354 hş.; Üveys Sâlik-i Sadîkī, "Eşʿâr-i Çâp Neşode-i Vaḥşî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XVIII, Tahran 1350 hş., s. 105-116; Hüseyin Meserret, "Vaḥşî Ân Destânserâ-yı Maʿnevî", Âşinâ, IV/ 20, Tahran 1373 hş., s. 28-32; M. Nazif Şahinoğlu, "Vahşî Bâfkî", İA, XIII, 145-148; P. E. Losensky, "Waḥshī Bāfḳī", EI² (İng.), XI, 53.

Derya Örs

VAHŞÎ b. HARB

(وحشي بن حرب)

Ebû Desme (Ebû Harb) Vahşî b. Harb el-Habeşî (ö. 23/644'ten sonra)

Uhud'da Hz. Hamza'yı şehid eden ve daha sonra müslüman olan Habeşli köle, sahâbî.

Aslen Habeşistanlı ve Kureyş eşrafından Cübeyr b. Mut'im'in kölesidir. Hâris b. Âmir'in, Tuayme b. Adî veya kardeşi Mut'im'in kölesi olduğu da rivayet edilir. Vahşî'nin Mekke'ye nasıl geldiği bilinmemektedir. Cübeyr b. Mut'im Uhud Savaşı hazırlıkları sırasında Vahşî'ye, Bedir'de amcası Tuayme'yi öldüren Hamza'yı öldürdüğü takdirde kendisini hürriyetine kavuşturacağını vaad etmişti. Bedir'de katledilen Hâris b. Âmir'in kızı da Vahşî'nin âzat edilmesi için Hz. Muhammed, Ali veya Hamza'dan birini öldürmesini istiyordu (Vâkıdî, I, 285; İbn Asâkir, LXII, 402). Hamza'nın organlarından yapacağı gerdanlıkla Mekke'ye döneceğini söyleyen Ebû Süfyân'ın karısı Hind bint Utbe ise Bedir'de babasını, kardeşini ve amcasını öldüren Hamza'yı ortadan kaldıracak kişiye bütün takılarıyla birlikte on altın vereceğini bildirdi.

Vahşî, Uhud Savaşı için müşrik ordusuyla birlikte Mekke'den yola çıktı. Kureyş ordusundaki kölelerden Vahşî ile Suâb dışındakiler geri hizmette görevlendirilmişti (Vâkıdî, I, 230). Uhud'da çatışmalar başladıktan sonra Vahşî bazan bir kayanın, bazan bir ağacın arkasına saklanarak, bazan da açıktan açığa Hamza'yı gözetliyordu. Hz. Hamza'nın bir kayanın arkasında Sibâ' b. Abdüluzzâ ile çarpışıp onu öldürdükten sonra kendisinin bulunduğu yere yaklaştığını görünce mızrağını fırlatarak onu şehid etti; ardından yanına giderek ciğerini söktü ve Hind'e götürdü. Bunun üzerine Hind bütün takılarını Vahşî'ye verdi, bunların yerine Hamza'nın ve diğer şehidlerin organlarını gerdanlık ve halhal olarak taktı. Bu savaşta tam galibiyet elde edemeyen müşrikler Hamza'nın öldürülmesiyle bir ölçüde intikam duygularını tatmin etmişti. Vahşî Cübeyr b. Mut'im tarafından âzat edildi; Hind de takılarının yanında onu on altınla ödüllendirdi. Vahşî daha

sonra müslüman olunca hürriyetine kavuşabilmek için Hamza'yı öldürmekten başka çaresinin bulunmadığını ve Uhud'a sadece bunun için katıldığını söylemiştir (İbn Hişâm, III, 35; İbn Kesîr, IV, 19).

Uhud'daki galibiyet haberini Mekke'ye ilk ulaştıran kişi olduğu kaydedilen Vahşî, Hacûn'da bir tepeye çıkarak Mekke müşriklerine savaş hakkında bilgi verdi (Vâkıdî, I, 332). Ardından Mekke'de yaşamaya devam etti. Hendek Gazvesi'ne de katıldı ve bu savaşta harbesiyle Tufeyl b. Nu'mân el-Ensârî'yi şehid etti (a.g.e., II, 473). Mekke'nin fethinden sonra Tâif'e kaçtı. Zira kendisi, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara karşı düşmanlıklarıyla tanınan on kadar kişiyle birlikte umumi affın dışında bırakılmıştı. Vahşî, Tâifliler'in Medine'ye heyet göndermeye karar vermesinin ardından Dımaşk'a, Yemen'e veya başka bir yere gitmeyi düşündü. Bu arada kendisine Hz. Muhammed'in İslâm'a girenleri affettiği bildirilince Medine'ye gitmeye karar verdi. Sakīf heyetiyle birlikte yahut yalnız olarak Medine'ye giden Vahşî, Mescidi Nebevî'de Resûl-i Ekrem'in huzurunda müslüman oldu. Kaynaklarda Resûlullah ile Vahşî arasında geçen konuşmayla ilgili bazı ayrıntılar yer alır. Buna göre Vahşî, Resûlullah'ın huzuruna çıktığında veya onun kendisine haber gönderip İslâm'a girmesini istediğinde Vahşî günahkâr olduğunu söyleyerek tereddütlerini ifade edince Resûl-i Ekrem, "Kim tövbe edip iyi davranışlarda bulunursa şüphesiz o kişi tövbesi kabul edilmiş olarak Allah'a döner" âyetini okumuştur (el-Furkān 25/71). Bunun üzerine Vahşî, "Ey Allah'ın resulü! Ben neredeyse küfre denk bir günah işledim. Allah bunu da hasenata çevirir mi?" diye sormuş, Resûlullah da, "Allah kendisine ortak koşulması dışında bütün günahları dilediği kimse için bağışlar" âyetiyle (en-Nisâ 4/116) cevap vermiştir. Bununla da tatmin olmayan Vahşî, "Burada Allah'ın dilediğini affedeceği bildiriliyor, beni bağışlamayı

diler mi dilemez mi bilmiyorum" deyince, Hz. Peygamber, "Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin, çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O çok bağışlayan, çok esirgeyendir" âyetini okuyarak (ez-Zümer 39/53) Vahşî'nin bütün endişelerini gidermiş, bunun ardından Vahşî İslâm'a girmiştir (İbn Asâkir, LXII, 413). Bu sırada Vahşî'den amcasını nasıl şehid ettiğini anlatmasını isteyen Resûlullah onu dinlerken büyük bir teessüre kapıldı. Bununla birlikte Vahşî'yi cezalandırmadı. Sadece amcasının katledilişini

hatırlamak istemediğinden gözüne görünmemesini istedi.

Bu görüşmeden sonra Vahşî Medine'den ayrıldı. 12 (633) yılında Hâlid b. Velîd kumandasında Yemâme Savaşı'na katıldı ve peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb'ı harbesiyle öldürdü. Vahşî'nin mızrağıyla onu yere düşürdüğü, ardından Abdullah b. Zeyd b. Âsım ile Ebû Dücâne'nin kılıçla başını kestikleri de rivayet edilir. Müseylime'yi öldürmesine çok sevinen Vahşî'nin, "Hamza'yı öldürmekle insanların en hayırlısının kanına girdim, Müseylime'yi öldürmekle de insanların en kötüsünü ortadan kaldırdım" dediği nakledilir. Ardından Hâlid b. Velîd ile Yermük Savaşı'na iştirak etti ve Dımaşk'ın fethinde bulundu. Bir süre Dımaşk'ta yaşadı, Humus'un fethine katıldı ve buraya yerleşti. Hz. Ömer zamanında içki içen Vahşî'ye had cezası uygulandığı ve bunda ısrar edince divandan çıkarıldığı rivayet edilmektedir (İbn Hişâm, III, 36). Ölümüne kadar Humus'ta yaşayan, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde birer hadisi yer alan Vahşî'den Ubeydullah b. Adî, Ca'fer b. Amr ed-Damrî ve oğlu Harb rivayette bulunmuştur. Hemen bütün kaynaklarda Vahşî'nin Hz. Osman devrinde (644-656) vefat ettiği kaydedilir. İbn Sa'd (ö. 230/845) Humus'ta ilk parlak elbiseyi Vahşî'nin giydiğini ve soyunun kendi zamanına kadar devam ettiğini belirtir (eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 293).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 400, 501; Buhârî, "Meġāzî", 23; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 230, 285-287, 300, 332; II, 473, 862-863; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, III, 33-36; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, III, 6; VII, 293; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXII, 400-422; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 307-309; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, IV, 18-22; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 139-141.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

VAHYÎ

(وحیی)

(ö. 1130/1718)

Divan şairi ve Halvetî şeyhi.

İstanbul'da doğdu. Adı Mehmed'dir. Kaynaklarda doğum tarihi bulunmamakla birlikte Ayvansarâyî'nin, "Altmış yaşında defnolunmıştur (1130)" sözünden (Vefeyât, vr. 6b) 1070'te (1660) doğduğu anlaşılmaktadır. Divanın British Museum'da bulunan nüshasının (Add., nr. 7934) unvan sayfasında bu tarih Ramazan 1070 (Mayıs 1660) olarak kayıtlıdır. Babası Balat Tekkesi şeyhliği yapan Seyyid Hasan Nûri Efendi, dedesi Eyüp türbedarı diye bilinen Sünbüliyye Âsitânesi şeyhi Seyyid Mehmed Eyyûbî Efendi'dir. Vahyî, babasının ölümü üzerine Muharrem 1100'de (Kasım 1688) Balat'taki Ferruh Kethüdâ Tekkesi şeyhliğine getirildi. Şevval 1125'te (Kasım 1713) Zâkirzâde Şeyh Abdülvehhâb Efendi'nin yerine Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Camii'ne vâiz olarak tayin edildi. Zilkade 1127'de (Kasım 1715) Arapzâde Hasan Efendi'nin yerine Eyüp Sultan Camii'ne nakledildi ve Zilhicce 1128'de (Kasım-Aralık 1716) Sultan Selim Camii vâizliğine getirildi. 21 Şâban 1130'da (20 Temmuz 1718) vefat eden Vahyî'nin cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılındıktan sonra Eğrikapı dışında babasının yanına defnedildi (Ayvansarâyî, vr. 6b). Ayvansarâyî onun bestelenmiş ilâhilerinin bulunduğunu söyleyip "Gönül olsun nevâlinle mutayyeb / Bizi lutfunla mesrûr eyle yâ rab" matlaını örnek verir (a.g.e., vr. 6b). Mehmed Süreyyâ'nın müfessir, muhaddis, şair ve ilâhici diye söz ettiği Vahyî (Sicill-i Osmânî, IV, 607) daha ziyade şeyhliğiyle tanınır. Sâlim tasavvuf eğitimini babasından aldığını kaydeder. Mehmed Tâhir onu "nâzımlığı ile meşhur vecd ve hal sahibi bir zat" olarak tanıtır (Osmanlı Müellifleri, III, 428). Mehmed Nazmi Efendi'nin kızı ile evlenen Vahyî'nin iki çocuğu olmuş, bunlardan Feyzullah Efendi kendisinden sonra dergâhın şeyhliğini yapmış ve babasının ölümünden iki yıl sonra şiirlerini toplamıştır (Rieu, s. 203).

Vahyî orta derecede bir şairdir. Arapça ve Farsça tamlamaların yoğun bulunduğu dili süslü ve külfetlidir. Zaman zaman yalın söyleyişler görülse de dönemin bir üslûp özelliği olarak duyulmamış Arapça ve Farsça kelimeler kullanmıştır. Buna rağmen divanında Eski Türkiye Türkçesi'nin dil özelliklerine rastlamak mümkündür. Klasik şiir tarzından sebk-i Hindî'ye geçişin meydana geldiği bir dönemde yaşayan şair şiirlerinde bu arada kalmışlığın izlerini yansıtmaktadır. Vahyî'nin, divanında belli unsurlar dışında tasavvufa ait konulara yer vermediği dikkati çekmektedir. Muhteva bakımından zengin sayılan eser döneminin edebî ve tarihî özelliklerini aydınlatacak bazı bilgiler de içermektedir.

Vahyî'nin tek eseri divanıdır. İki nüshası bulunan divanda (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 492, 102 varak; British Museum, Add., nr. 7934, 162 varak) klasik nazım türlerinin hemen hepsinden örnekler mevcuttur. Oğlu Feyzullah Efendi'nin bildirdiğine göre Vahyî divanını yirmi yaşında tedvin etmiş, daha sonra bazı şiirlerini divandan çıkarmıştır (Dîvân-ı Vahyî, British Museum, Add., nr. 7934, vr. 161b). Divandaki kasidelerin büyük bölümü na't şeklinde olup bunlardan bazıları Müstakimzâde'nin Mecmûatü'l-ilâhiyyât'ında da yer almaktadır. III. Ahmed'in damadı Sadrazam Ali Paşa dışında hiçbir devlet büyüğü için kaside yazmayan şairin bu tutumunu tasavvufî kimliğinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Vahyî'nin divanında devrine ışık tutan üç manzume mevcuttur: Musammat şeklinde bir duânâme, mesnevi nazım türünde bir muhabbetnâme ve sevgilinin bütün organlarını tavsif eden, gazel nazım biçimiyle kaleme alınmış iki bahr-i tavîl. Divanda ayrıca 264 gazel, otuz üç tarih manzumesi, otuz üç lugaz, elli sekiz muamma (ikisi müveşşah tarzında), on üç mukatta' (biri Arapça, ikisi Farsça), on musammat, beş matâli' yer alır.

Vahyî'nin divanında ayrıca mensur iki mektup bulunmaktadır. "Zübde-i Hânendegân Küçük Müezzin Çelebi'ye" başlığını taşıyan ilk mektubun (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 98b; British Museum, Add., nr. 7934, vr. 158b) en belirgin özelliği içerisinde sûzinak, uşşak, dügâh, segâh, devr-i kebîr, evsat gibi mûsiki terimlerinin zikredilmesidir. Vahyî'nin kuş adlarını ve kuşbaz terimlerini kullanarak yazdığı ikinci mektubunda mizahî bir üslûp hâkimdir ve, "Dârü's-selâm-ı Bağdâd-ı Şeref-âbâd Vâlisi Devletlü Celâletlü Hasan Paşa Hazretlerine Firistâde Kılınan Du'ânâmeye Vaz'

Olunan Kāimedür” başlığını taşır (British Museum, Add., nr. 7934, vr. 152a; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 492, vr. 99b). Mektupta Martoloszâde Efendi, Kebûterî Çelebi, Bülbülcüzâde Efendi, Karga Zarif, Kuş Atası Nâibî Çelebi, Kerkenes Çorbacı gibi kişi adları geçmektedir. Divan üzerine Hakan Taş doktora, Murat Sukan yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, s. 328; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr (haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 520; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 432; Sâlim, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1655, s. 703-704; Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 6b; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 138a; a.mlf., Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 435a; Rieu, Catalogue, s. 202-203; Osmanlı Müellifleri, III, 428; Sicill-i Osmânî, IV, 606-607; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 315; Günay Kut - Turgut Kut, “İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme”, Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 213-236; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1160; Hakan Taş, Vahyî Divanı ve İncelenmesi (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Murat Sukan, Seyyid Mehmed Vahyî Dîvânı’nın Bilimsel Yayın ile Eserin Şekil ve Muhteva Bakımından İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 2005), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şinasi Akbatu, “İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi”, İslâm Medeniyeti, IV/4, İstanbul 1980, s. 51-96; V/1 (1981), s. 81-103; V/2 (1981), s. 97-121; Orhan Şaik Gökyay, “Sohbetname”, TT, III/2 (1985), s. 56-64.

Hakan Taş

VAÎD

(bk. VA‘D ve VAÎD).

VAÎDİYYE

(الوعيديّة)

Büyük günah işleyen müminlerin âhirette şefaatten yararlanamayıp ebediyen cehennemde kalacaklarını ileri süren Mu‘tezile ve Hâricîler’e verilen ad

(bk. VA‘D ve VAÎD).

VÂİL b. HUCR

(وائل بن حجر)

Ebû Hüneyde Vâil b. Hucr b. Sa‘d el-Kindî el-Hadramî (ö. 51/671 [?])

Sahâbî.

Yemen’de Hadramut civarında hüküm süren bir melikin oğludur. İslâmiyet’i kabul etmeden önce Kindeliler’in de ibadet ettiği kırmızı akikten yapılmış bir puta tapardı. Rivayete göre bir gün bu putun yanında uyurken korkunç bir gürültüyle uyanmış ve şaşkınlıkla putun önünde secdeye kapanmıştır. O sırada duyduğu bir ses puta tapmanın kendisine fayda vermeyeceğini, Medine’ye gidip Hz. Muhammed’e tâbi olması gerektiğini söyledikten sonra put yere devrilip parçalanmıştır (İbn Hadîde, II, 305-307). Bu hadise üzerine Vâil, Hicaz’ın çeşitli bölgelerinden heyetlerin Resûl-i Ekrem’e gelip bağlılıklarını bildirdikleri 9 (630) yılında hicret etmek ve müslüman olmak niyetiyle memleketindeki bütün varlığını bırakarak Medine’ye gitti. Onun geleceğini üç gün önceden ashabına haber veren ve gelişine çok sevinen Resûlullah müslümanları mescidde toplayıp bir hutbe irat etti; melik oğullarının sonuncusu olarak andığı Vâil’i kendilerine tanıtıp soyuna bereket vermesi için Allah’a dua etti. Vâil, Medine’de kaldığı sürede kendisine Harre bölgesinde bir yer tahsis edildi ve Muâviye b. Ebû Süfyân ona mihmandarlık yaptı. Kalacağı yere giderken yaya yürüdüğünden kızgın kumda ayakları yanan Muâviye’nin onun terkisine binmek istemesi üzerine aralarında geçen konuşma meşhurdur ve isteğini reddederken söyledikleri yıllar sonra Halife Muâviye tarafından kendisine hatırlatılacaktır (Taberânî, XXII, 13, 46-49). Vâil memleketine döneceği zaman Hz. Peygamber kendisine üç mektup verdi. Bunlardan biri San‘a Valisi Muhâcir b. Ebû Ümeyye’ye, ikincisi daha alt kademedeki yerel yöneticilere hitaben yazılmıştı. Buna göre Vâil memleketindeki yerel yöneticilerin başına tayin ediliyor, daha önce ona ait olan araziler öşürlerini ödemek şartıyla kendisinde kalıyordu. Üçüncü mektup Vâil’in bölgesindeki zekâtların toplanma usulleri ve şartları hakkındadır (a.g.e., XXII, 47-48; Hamîdullah, s. 246-251).

Hz. Ömer döneminde Kûfe'ye yerleşen Vâil'in Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusunda Hadramutlular'ın sancaktarlığını yaptığı zikredilmekteyse de (İbnü'l-Esîr, IV, 306) bu olaylar sırasında hiçbir tarafa katılmadığına dair rivayetler de vardır (Taberânî, XXII, 48-49). Vâil daha sonra Kûfe'ye gelen Muâviye b. Ebû Süfyân'a biat etmesine rağmen Muâviye'nin Kûfe valiliği önerisini, Hz. Peygamber'den Hadramut bölgesi için aldığı yetkinin dışında hiçbir halifeden görev kabul etmediği gerekçesiyle reddetti (a.g.e., XXII, 49), ayrıca onun ihsan ve yardımlarını da kabul etmedi. Kûfe'deki yöneticileri gerektiğinde ikaz eden Vâil, 51 (671) yılında burada Hucr b. Adî önderliğinde çıkan olaylar sırasında onun aleyhinde şahitlik eden grup arasında yer aldı; ardından Vali Ziyâd b. Ebîh tarafından Hucr'u Şam'daki Muâviye'nin yanına götürmekle görevlendirildi (Taberî, V, 269-272).

Vâil'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, İbn Hibbân 17 Zilhicce 44 (11 Mart 665) (eṯ-Ṯiḳāt, III, 425) ve Muâviye'nin hilâfetinin son yılı (60/680) gibi iki farklı tarih vermektedir (Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr, s. 45). Ancak onun katıldığı bazı hadiselere bakılarak bu tarihlerden ikincisinin muhtemel olduğu ve en erken 51'de (671) vefat ettiği söylenebilir.

Vâil'in nesli Kûfe'de yaşamakla birlikte torunlarından Haldûn diye tanınan Hâlid b. Osman Endülüs'e yerleşmiş, Benî Haldûn sülâlesi ve meşhur tarihçi İbn Haldûn onun soyundan gelmiştir (İbn Haldûn, s. 1-3). Rivayetleri Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında Kütüb-i Sitte'de ve diğer kaynaklarda zikredilen Vâil'den hadis nakledenler arasında oğulları Alkame ve Abdülcebbâr (Buhârî ve Tirmizî'ye göre Abdülcebbâr'ın Vâil'den semâı yoktur, bk. Tirmizî, "Ḥudûd", 22; bu görüşe bir itiraz için bk. Mizzî, IX, 83), hanımı Ümmü Yahyâ, Hucr b. Anbes, Küleyb b. Şihâb el-Cermî, Vâil b. Alkame ve Ebû Cerîr (veya Ebû Hureyz) bulunmaktadır. Ondan aktarılan hadislerde özellikle Hz. Peygamber'in namaz kılışına dair ayrıntıların yanında cinayet, zina ve arazi gasbıyla ilgili bazı davalara ve içkinin tedavi amaçlı kullanılmasının hükmüne dair bilgiler yer almaktadır (a.g.e., IX, 82-93).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 349-351; VI, 26; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 269-272; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 424-425; a.mlf., Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 45; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXII, 13, 46-49; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1995, IV, 123; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, IV, 305-306; Mizzî, Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1397/1977, IX, 82-93; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 41-60, s. 128-129, 147, 193-194; İbn Hadîde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî (nşr. M. Azîmüddin), Beyrut 1405/ 1985, II, 302-315; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi’bn Ḫaldûn (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 1-3; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VI, 466-467; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1422/2001, s. 246-251.

Halit Özkan

VÂİZ

(bk. VAAZ).

VÂİZ el-MERVEZÎ

(bk. ABBÂDÎ, Ebû Mansûr).

VAJDA, Georges

(1908-1981)

Yahudi asıllı Fransız şarkiyatçısı.

Georges (György) Arié Yehouda Vajda 18 Kasım 1908 tarihinde Budapeşte'de doğdu. Burada Ignaz Goldziher'in yöneticiliğini yaptığı hahamlık (rabbinik) okulunda eğitim gördü ve hayatı boyunca bu eğitimin amaçlarına sadık kaldı. Goldziher ve Bernard Heler gibi ünlü hocalardan ders aldı. İbrânîce yanında Arapça öğrendi. Yirmi yaşında iken yerleştiği Paris'te rabbânî eğitimine devam etti; Yahudilik, yahudi mistisizmi, felsefe, tarih ve İslâm dini üzerine araştırmalara başladı. Rabbi ve tarihçi Maurice Liber'in rehberliğinde kendini geliştirdi. Ecole Pratique des Hautes Etudes'te Louis Massignon'un İslâm medeniyeti derslerini takip etti. 1931'de ilk makalesi "La version des septantes dans la littérature musulmane"ı Revue des études juives'de neşretti. 1933 yılında yayın hayatında önemli rol oynayan, Fransa'da yahudi araştırmaları için bir kaynak niteliğindeki Revue des études juives'in redaksiyon heyetine girdi. 1936'da Paris'teki Séminaire Israélite de France'ta ders vermeye başladı ve bu görevini 1960 yılına kadar sürdürdü. 1937'de Ecole Pratique des Hautes Etudes'te Section des Sciences Religieuses'e okutman ve 1954'te de hoca olarak tayin edildi. 1940'ta Fransa'nın Centre National de la Recherche Scientifique'e bağlı Institut de Recherche et d'Histoire des textes'te Arapça ve İbrânîce Araştırmaları bölüm başkanı oldu. II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın Fransa'yı işgal etmesiyle birlikte pek çok yahudi sığınmacı gibi küçük bir Fransız kasabası olan Le Chambon sur Lignon'da gizlendi. Savaşın bitmesinin ardından 1946'da Faslı âlim Juda ben Nissim Ibn Malka'nın felsefesi üzerine hazırladığı Le système théologique et philosophique de Juda ben Nissim Ibn Malka adlı teziyle doktorasını verdi. 1954'te Revue des Etudes Juives'in başkanlığına getirildi ve 1980 yılına

kadar bu görevini sürdürdü (Revue des études juives 1961 yılında Historia Judaica ile birleşmiştir). 1970'te Sorbonne Üniversitesi'nde profesörlüğe yükseltildi. 1979'da emekliye ayrıldı ve 7 Ekim 1981'de Paris'te öldü.

Georges Vajda'nın bilim hayatında Yahudiliğin önemli bir yeri vardır. Bu çerçevede başta yahudi düşüncesi, mistisizmi, felsefesi ve tarihi olmak üzere pek çok konuda araştırmalar yapmıştır. Kuzey Afrika, Avrupa ve Ortadoğu'daki bazı yahudi düşünürleri üzerinde çalışmış, İslâm dini, İslâm tarihi ve İslâm düşüncesi (kelâm, tasavvuf ve felsefe) hakkında pek çok eser kaleme almış, Bibliothèque Nationale'deki Arapça ve İbrânîce el yazmalarını incelemiş, kayıtlarını kitap haline getirmiştir. Oldukça geniş bir ilmî yelpazede araştırmalar yapan Vajda bir yandan Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve Silefî hakkında makaleler yazarken diğer yandan Sünnîlik ve Şiîlik üzerinde durmuş, Abbâsî dönemindeki zındıklardan İsmâilîliğe, Şiîlik'teki rü'yetullah meselesinden Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'ine ve Mu'tezile'ye kadar pek çok meseleye temas etmiştir. Vajda'nın Yahudilik'le ilgili çalışmalarında yahudi kelâmı, yahudi mistisizmi (kabala) ve Karâîliğin ayrı bir yeri vardır. Kabala ile ilgili çalışmalarında bu konuyu akademik alana taşımasıyla ün kazanan yahudi filozofu ve tarihçi Gershom Scholem'un etkileri görülmektedir. Vajda kabalanın dışında Salmon b. Yeruhim, Yefet b. Ali ve Ya'kūb el-Kirkisânî gibi Karâîliğin önde gelen kişilerini incelemiş, yahudi felsefesinin kökenleri ve öncülerini ele almıştır. Yeni Eflâtunculuğun Yahudiliğe etkileri de Vajda için önemli bir araştırma konusudur. Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî (Saadia Gaon), Bahya Ibn Pakuda, Dunash ben Tamim, Joseph b. Shalom Ashkenazi, Israel ben Joseph, Yûsuf el-Basîr (Joseph ben Abraham), Samuel ibn Tibbon gibi kişiler Vajda'nın üzerinde durduğu yahudi âlimlerdir. Pek çok makalesinde yahudilerle müslümanlar arasında dinî, ilmî, felsefî ve tarihî mukayeselerde bulunmuş, etkileşimlerden söz etmiş ve aldığı eğitim paralelinde hükümler vermiştir. Nitekim Kur'an ve hadis yanında İslâm kaynaklarında, yine İslâm tarihinde antisemitik unsurların bulunduğu tezini sıkça tekrarlamıştır. Vajda'nın yayın hayatında Revue des études juives'in büyük önemi vardır. Bu yayınla birlikte Journal asiatique'te ve Hollanda'da çıkan İslâm Ansiklopedisi'nde Vajda'nın yazıları görülmektedir.

George Vajda'nın hayatı ve eserleri pek çok çalışmaya konu teşkil etmiştir.

Gerard Nahon ve Charles Touati’nin editörlüğünü yaptığı Hommage à Georges Vajda, études d’histoire et de pensée juives’de (Louvain 1980), Vajda’nın Yahudilik ve yahudi düşüncesi hakkında yaptığı çalışmaların kapsamlı bir derlemesi sunulmuş, G. E. Weil, Mélanges Georges Vajda. Etudes de pensée, de philosophie et de littérature juives et arabes başlıklı kitabında (Hildesheim 1982) Vajda’nın eserleri, fikirleri ve felsefesi hakkında bilgi vermiştir.

Eserleri. J. Sublet, Vajda’nın kronolojik bibliyografyasında (Arabica, XXIX/3 [1982], s. 315-329) onun 283 çalışmasına yer vermektedir ki başlıcaları şunlardır: Introduction à la pensée juive du moyen âge (Paris 1947; Vajda’nın II. Dünya Savaşı esnasında gizlendiği dönemlerde kaleme alınmıştır); La théologie ascetique de Bahya Ibn Paquda (Paris 1947; eserin 1950 yılında ilâvelerle birlikte İspanyolca tercümesi yayımlanmıştır); Repertoire des catalogues et inventaires des manuscrits arabes (Paris 1949, Madeleine Durantet ile birlikte); Jüdische Philosophie (Bern 1950); Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale (Paris 1953); Judah ben Nisim ibn Malka, philosophe juif marocain (Paris 1954; doktora çalışmasının kitap haline getirilmiş şeklidir); Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (Paris 1956); L’amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge (Paris 1957); Album de paléographie arabe (Paris 1958); Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annotateur d’Al Ghazali (Paris 1960); Le dictionnaire des autorités (Mu‘ğam aš-Šuyūḫ) de ‘Abd al-Mu’min ad-Dimyātī (Paris 1962; Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin Muʿcemü’ş-şüyûḫ adlı eserinin neşridir); Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen âge (Paris -la Haye 1962); Du prologue de Qirqisani à son commentaire sur la Genèse (Berlin 1968); Le commentaire d’Ezra de Gerone sur le cantique des cantiques (Paris 1969); Deux commentaires karaïtes sur l’écclesiaste (Leiden 1971);

La transmission du savoir en Islam: vii-xviiie siècles (Vajda’nın İslâmî konularla alâkalı makalelerinin Nicole Cottart tarafından neşridir; London 1983); Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l’époque classique (Vajda’nın Ortaçağ İslâm dünyasına ait kelâm ve felsefeyle ilgili makalelerinin D. Gimaret, M. Hayoun ve J. Joliuet tarafından yapılmış neşridir; London 1986); “La version des Septante dans la litterature

musulmane” (Revue des études juives, 91 [Paris 1931], s. 65-70); “Les zindiqs en pays d’Islam au début de la période abbaside” (RSO, XVIII [1937], s. 173-229, Ecole Pratique des Hautes Etudes’deki bitirme tezidir); “Juifs et musulmans selon le hadit” (JA [1937], s. 57-127); “Jeune musulman et jeune juif” (Hebrew Union College Annual, XII-XIII, Cincinnati [1938], s. 367-385). Müellifin bunların dışında Encyclopédie de l’Islam’da on yedi maddesi yayımlanmış, ayrıca çeşitli dergilerde makaleler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Fenton, Bibliographie de l’oeuvre de Georges Vajda, Louvain 1991; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 500-502; J. Sublet, “Bibliographie de Georges Vajda (1908-1981)”, Arabica, XXIX/3, Leiden 1982, s. 315-329; A. Caquot, “Georges Vajda”, JA, CCLXX (1982), s. 225-228; A. Altmann, “Georges Vajda (1908-1981)”, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, L, New York 1983, s. XIX-XXIII; S. Schwarzfuchs - Y. Lambert, “Publications de M. George Vajda”, Da’at, sy. 10, Ramat Gan 1983, s. 53-66; Ch. Touati, “Vajda, Georges”, EJd., XVI, 52.

Aydın Topaloğlu

VAK‘A-i HAYRİYYE

(وقعهء خيريّه)

Yeniçeri Ocağı’nın ilgasını ifade eden tabir.

II. Mahmud devrinin en önemli icraatından olan Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması (17 Haziran 1826) Osmanlı tarihinin önde gelen duraklarından birini teşkil eder ve kaynaklarda genelde “hayırlı olay” tanımlamasıyla anılır. II. Mahmud’un, devletin idarî sisteminin Avrupa devletleri gibi merkeziyetçi bir düzeye getirilmesini ve bütün devlet kurumlarının zamanın şartlarına uygun biçimde yeniden inşasını hayatta kalmanın bir zarureti diye görmesi her şeyden önce yeni bir askerî yapılanmayı da beraberinde getirmekte, bütün bunların karşısında en önemli engel olarak duran Yeniçeri Ocağı’nın ilgasını kaçınılmaz kılmaktaydı.

9 Ocak 1792’de Rusya ile yapılan Yaş Antlaşması’yla açılan barış dönemine askerî zafiyetin ne derece ciddi boyutlara ulaştığının idraki içinde girilmiş, böylece III. Selim devrine alem olan yenilenme ve yeniden yapılanma dönemi (nizâm-ı cedîd) başlamıştır. Ordunun Rus harbi henüz bitmeden savaşamayacağını resmen bildirmesiyle (11 Ağustos 1792) açığa çıkan askerî perişanlık, diğer kurumlar yanında özellikle Yeniçeri Ocağı’nın yeni bir düzene kavuşturulmasının önceliğini gözler önüne serdi. III. Selim’in ve IV. Mustafa’nın ölümüne sebebiyet veren yenilenme bir dizi darbe (Kabakçı Mustafa, 1807) ve karşı darbelerle (Alemdar Mustafa Paşa, 1808) sona erdi. Siyasî istikrarsızlık II. Mahmud’un tahta çıkması üzerine (28 Temmuz 1808) durulmakla beraber devam etti. II. Mahmud, 1826 Haziranına kadar gelen bu uzun zaman içinde hesaplı adımlar atarak bu ocağı ortadan kaldıracağı güne hazırlandığını gizlemeyi başardı. Buna dair aldığı önlemler amcası döneminde girişilen askerî yenilenmenin tahlilini iyi yaptığına, 1807 ve 1808 ayaklanmalarının sebeplerini çözümlediğine işaret etmektedir.

O döneme kadar meydana gelen ayaklanmaların genelde yeniçeri adıyla anılması kendisini yanıltmadı ve bu isim altında toplumun çeşitli

katmanlarından değişik unsurların bir araya geldiğini iyi teşhis etti. Yeniçeri kışlalarının İstanbul'un merkezinde yer alması onların halkla ilişkilerini etkilemiş, ahaliyle organik bir bağ kurulmasına yol açmış ve şehir yönetiminde söz sahibi olmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla yeniçeri maaş kimlik belgelerinin (esâme) geniş kitleleri harekete geçiren bir unsur haline gelen ve ellerinde bu belgeler bulunan, genelde esnaf tanımlamasıyla takdim edilen kesimlerin yeniçerilik gayreti içine girdikleri artık bilinen bir gerçekti. Yeniçerilerin esnaflaşması, diğer bir ifadeyle sosyal bir kesimin etkin bir temsilcisi haline dönüşmesi XVII. yüzyıldan itibaren süratle arttı ve asrın sonlarına doğru loncalarda önemli sayıda esnaf ve zanaatkâr yeniçeri yer aldı. İstanbul taşımacılığında önemli bir kitle oluşturan hamal ve kayıkçıların yanında çeşitli gündelik işlerde çalışan amelelerin de hemen tamamı yeniçeri ya da yeniçeri muamelesi görenlerdendi (taslakçı) ve kethüdâların genelde yeniçeriler arasından seçilmesinden ötürü bu kitleler yeniçeri zâbitleri için gerektiğinde kullanılabilecek önemli bir insan kaynağı teşkil etmekteydi. Daha evvelki ayaklanmalarda alt rütbelerdeki zâbitlerin (odabaşı, mütevelli, aşçı ustaları) ocağı harekete geçirmede daha etkin rol oynadıkları görüldüğünden II. Mahmud öncelikle bunların saf dışı edilmesine girişti. 1826 ayaklanmasında 1808 Alemdar Mustafa Vak'ası'nın aksine orta rütbedeki subayların çok daha az sayıda temsil edilmesi böyle bir temizliğin başarıyla yürütüldüğünü gösterir (Sunar, Cauldron of Dissent, s. 111). İstanbul'da ve ocak içinde sorun çıkarabileceklerin ayıklanması, özellikle ellerinde çok miktarda esâme bulunan orta dereceli zâbitânın tasfiyesi Ağa Hüseyin Paşa'nın yeniçeri ağalığı yaptığı dönemde (1823) büyük ölçüde halledildi. Genel tasfiyenin 1815'te yeniçeri ağalığına getirilen Seyyid Mehmed Ağa zamanında başladığı ve o zaman üç ustanın katledildiği, muhalif kul kethüdâsının azledilip sürgüne gönderildiği (a.g.e., s. 178) ve Ağa Hüseyin'in ocak içindeki bazı serkeş ortaları Mora'ya yahut diğer vilâyetlere sevkederek bertaraf ettiği bilinmektedir (Gross, s. 152). II. Mahmud bu önemli yardımcısını, başına bir iş gelmeden Kocaeli ve Hudâvendigâr sancakları ile Karadeniz Boğazı ve Rumeli sahili muhafızlığına göndererek (1823) son darbenin vurulacağı güne hazırlanması için ocaktan ayırdı (Rosen, I, 9). Ağa Hüseyin Paşa ile beraber ocağın ortadan kaldırılması işinde kendisine önemli görev verilen, Boğaz'ın Anadolu sahili muhafızlığını yürüten Mehmed Reşid Paşa'nın da topladığı kuvvetlerin harekâta hazır hale gelmesi II. Mahmud'u vaktin geldiğine ikna eden en önemli etkenler arasındadır. İsyanlarda öne çıkanların zaman içinde

tasfiye edilmesi veya sürgüne gönderilmesi, ocağa son darbeyi vurma işinin dört beş saatlik bir çatışma sonunda “suhûlet”le geçmesinin (Cevdet, XII, 164) başlıca sebebini teşkil eder; ancak bunun ocak zâbitanı tarafından kavranamaması hayret vericidir. Daha sonraki bir tarihte (1857) Ahmed Vefik Paşa’nın ifadesiyle olaydan önceki dönemlerde kumanda kademesinde yalnızca “aptallar”ın bırakılmasının tesbiti bu durumu açıklığa kavuşturmaktadır (Senior, s. 127). Dönemin Avusturya elçisi Baron von Ottenfels’in Ağa Hüseyin Paşa’nın beyanına dayanarak, II. Mahmud’un ölümden dönüp tahta çıktığı andan itibaren tuttuğu deftere ileride ortadan kaldırılması gerekenleri kaydettiğine dair verdiği bilginin (Krauter, s. 177; Yıldız, s. 39), 1826 yılına gelinceye kadarki ve ocağın ilgasından sonraki idamların eski hesapları görmek üzere en ücra köşelerde kendini unutturduklarını sananlara

kadar uzanmasından ötürü (Rosen, I, 19) mesnetsiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Esâme gelirleri sebebiyle yeniçerilik gayreti güden kesimlerin esâme ödemelerine devam edileceği vaadiyle (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, s. 775) ayaklanma günlerinde ocak halkından ustalıkla ayrıştırılması zafere giden yolda zekice atılmış bir adımdır.

II. Mahmud, ocağın içinde zamana yayılarak sürdürülen bu temizlik işlemi yanında daha önceki ayaklanmaların önemli bir öğretisi olarak ulemânın askerle iş birliği yapmasının önlenmesi aşamasını da başarıyla yürüttü. Bu kesimin elinde de önemli miktarda esâme varlığı, bu sebeple yeniçerilerle iş birliği içine girdiği, en son Alemdar zamanında esâmeleri iade etmeleriyle ilgili başarısız bir girişimde bulunulduğu bilinmekteydi (Yıldız, s. 19). 26 Kasım 1825’te Mekkîzâde Mustafa Âsım’ın yerine şeyhülislâmlığa, ulemânın uyum sağlamasında katkı vermesi beklenen Kadızâde Mehmed Tâhir’in getirilmesi son darbenin yakında vurulacağına işaret ediyordu. 1826 senesi içinde yapılan bir dizi gizli toplantı ulemânın muvazzaf ve emekli üst düzey temsilcilerinin katılımıyla gerçekleşti. Askerî eğitim almış bir güç meydana getirmek için eşkinci adıyla anılacak “muallem” tüfekçi yazılmasına karar verildiğinde buna dair hazırlanan kuruluş metninin (eşkinci lâyihası) görüşülmesi maksadıyla şeyhülislâm konağında üst düzey bürokratları ve ocak ağalarıyla toplantı yapıldı ve girişim oy birliğiyle kabul edildi. Yeni askerin adlandırılmasında III. Selim dönemi Nizâm-ı Cedîd

veya Alemdar Mustafa Paşa’nın denemesi olan Sekbân-ı Cedîd tanımlamasından uzak durulması yine de bu işin ne anlama geldiğine dair çağrışımı engelleyemedi. İstanbul’daki İngiliz elçisi Canning, 1821’den beri devam eden Rum isyanı gibi devleti zor durumda bırakan Batı destekli büyük bir isyanın ortasında yeniçeri ayaklanmasına yol açacağı kesinlikle bilinen böyle bir işe girişilmesini tehlikeli, iç ve dış şartlar bakımından zamansız bulmakla beraber II. Mahmud’u uzun süredir beklediği vaktin nihayet geldiğine inandıran gelişme, muhakkak ki bu isyan sebebiyle kamuoyunun değişen ruh halini çok iyi değerlendirmesinde yatmaktaydı.

Diğer taraftan İstanbul’da devletin muzafferiyeti doğrultusunda tabir edilerek yaygınlık kazandırılan “sülehânın gördüğü rüyalar” (Cevdet, XII, 157) ahalinin mâneviyatını yükseltmek için kullanılmaktaydı. Rum isyanının Batı tarzında eğitim almış Mısır kuvvetlerinin müdahalesiyle kısa sürede bastırılma eğilimi içine girmesi, bunun en belirgin göstergelerinden biri olarak önemli direniş merkezlerinden Misolongi’nin ele geçirilmesi (23 Nisan 1826) umumi efkârı eğitimli askerin gerekliliğine ikna etmeye yetti ve daha önce böyle bir işe girişen III. Selim’in haklılığı hayıflanarak teslim edildi (Rosen, I, 8; Krauter, s. 170). Beş yıldır devam eden Rum isyanının bastırılamamasının bütün vebali geçmişte yaşanmış bütün olumsuzluklarla beraber yeniçerilerin üzerinde kaldığından gerekenin yapılması için beklenen psikolojik an yakalanmış oldu. 26 Mayıs’taki görüşmelerde düşmana aynen mukabele etmenin dinin bir emri sayıldığının belirtilmesinin yanında eğitilmiş Mısır kuvvetlerinin başarısına da dikkat çekilmesi bu anlamda önemlidir. 29 Mayıs’ta tekrarlanan genel toplantıda daha önce hazırlanan hüccet okundu ve fetva sûreti kaleme alındı. Burada çağdaş savaş ihtiyaç ve eğitiminin vazgeçilmezliği tekrar dile getirildi, bundan yoksun kalmanın yol açtığı yenilgiler hatırlatıldı ve yeniçerilerin hıristiyan devletlere karşı durmaları şöyle dursun Rum isyanını dahi bastırmaktan âciz olmalarına atıfta bulunuldu; “kendi reâyâsından isyan eden gâvurların dahi beş senedir haklarından gelinemediği” hususuna özellikle vurgu yapıldı (Yıldız, s. 20-24). Dolayısıyla Rum isyanı girişilecek askerî yenilenmede anahtar rolü oynamaktaydı. Neticede “nizâmât-ı askeriyye icra olunmadıkça a‘dâ-yı dîn ü devleti aliyyeye mukavemetin mümkün görülmediği” herkes tarafından kabul edildi. Hüccette ifade edilen dört husus (zarûret-i dîniyye, fazîlet-i cihâd, ülü’l-emrin iradesine itaat, ulemânın re’y ve itfâsıyla tertip olunmuş kavânîn-i askeriyyeye riayet)

askerî temsilciler tarafından da onaylandı; imzalanan hüccet, fetva ve eşkinci lâyihası (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, s. 577-586) bir heyetle Ağakapısı'na gönderildi, burada yeniçeri ağası Mehmed Celâleddin tarafından ocak halkına duyuruldu ve herkes tarafından kabul edildi. Ardından yeni teşkilâtla ilgili ilk tayinler yapıldı ve İbrâhim Sâib Efendi, Eşkinci Ocağı nâzırı tayin edildi. Yeniçerilerin de Rum isyanı ve bunun tâlimli Mısır askerleri tarafından kısa zamanda bastırılması söyleminden etkilenerek ortaya çıkan havanın esintisine kapıldıklarını, ancak kısa bir süre sonra verdikleri sözden dönmelerinden hareketle attıkları bu adımın ne anlama geldiğini geç kavradıklarını söylemek mümkündür. 12 Haziran'da Etmeydanı'nda başlatılan tâlimi (a.g.e., s. 607) "saf tutup tüfek atmak" zannettikleri, tâlimden maksadın "gâvur tâlimi" olduğunun bilinmediği yahut eşkinci neferatı yazılımına gerek kalmadığı ve yeniçeri ağasının yapılması gerekenleri neferata tembih etmesinin yeterli görüldüğü gibi esas kaygılarını gizleyen etiket itirazları yükselmeye başladı. Ancak bütün bunlar beklenmekteydi. II. Mahmud'un, "son bir neşter vurmak üzere azgın bir çıbanın etrafını lapayla olgunlaştıran usta bir cerrah gibi" (Rosen, I, 11) yeniçerileri son bir defa daha ayaklanmaları için el altından teşvik ettiği ve eşkinci uygulamasının onların böyle bir adım atmasına yol açması beklentisiyle tezgâhlanan bir tuzak olduğunda şüphe yoktur.

13 Haziran akşamı Etmeydanı'nda toplanan yeniçeriler kazanlarını son defa tekrar ortaya çıkardılar. Önde gelen kişilerin evlerinin basılması ve yağmalama hareketleri isyanın ilk icraatını teşkil etti. Yeniçeri Ağası Celâleddin, Mısır kapı kethüdâsı Necib ele geçirilemediyse de evleri yağmalandı; Beylerbeyi'ndeki yalısında bulunan Sadrazam Mehmed İzzet, Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir, Beşiktaş Sahilsarayı'nda oturan II. Mahmud ve deniz yoluyla gelmek durumunda kalan diğer Bâbıâli ricâli, özellikle Ağa Hüseyin Paşa mârifetiyle çoktandır başlarına güvenilir adamların yerleştirildiği ve el altından gerekli temizliğin ve para dağıtımının yapıldığı Boğaz yamaklarının (Krauter, s. 176) III. Selim hadisesi sebebiyle üzerlerindeki lekeyi silmek için bu defa isyana seyirci kalmalarından ötürü deniz ulaşımında herhangi bir engelle karşılaşmadan ertesi sabah Topkapı Sarayı'na geldiler. Yeniçerilerle iş birliği yapmaktan kaçınan topçu, lağımcı, humbaracı gibi teknik sınıflar ve kalyoncu neferatı yanında Ağa Hüseyin ve Mehmed Reşid paşalar böyle bir gün için hazırladıkları kuvvetleriyle intikal ettiler. II. Mahmud'un "kendi kazanlarını

kapılarının önüne çıkartmalarını" beklediği İstanbul'un ehl-i ırz halkı ve yeniçerilerle kavgalı medrese talebeleri mahalle imamlarının önderliğinde "küffâr üzerine gider gibi" saraya doğru yöneldiklerinde bu defaki ayaklanmanın daha öncekilerden farklı bir netice vereceği ilk andan itibaren açıkça görüldü. Sefer kıyafetine bürünen II. Mahmud kılıcını kuşanmadan önce tahtın tek vârisi olan üç yaşındaki oğlu Abdülmecid'i yanına getirtti, onu bağrına basarak vedalaştı (Rosen, I, 13). Canning'in

29 Mayıs tarihli raporunda eşkinci projesi sebebiyle çıkacak bir ayaklanmada bizzat padişahın hayatına kastedilebileceğine dikkat çekmesi bu vedalaşmayı daha da anlamlı kılmaktaydı. Zira artık kendisi hânedanın tek üyesi değildi ve âsiler karşısındaki muhtemel bir yenilgi halinde hayatta kalması ancak kardeşine yaptığını tekrarlamasıyla mümkün olacaktı.

Saray depolarından, Alemdar'ın Sekbân-ı Cedîd'inden arta kalanlar dışında böyle bir günde kullanılmak üzere üç ay kadar önce Lüttrich'ten (Belçika) gizlice ithal edildiği ileri sürülen tüfeklerin dağıtılmasından (Das Ausland, nr. 36, 5 Şubat 1828; Yeşil, s. 264), âsilerin katline dair fetva verilmesinden ve sancak-ı şerifin çıkarılmasından sonra başta sadrazam ve şeyhülislâm olduğu halde mâzulleriyle birlikte önde gelen ulemânın ve Bâbıâli ricâlinin tamamının ön saflarda yer aldığı binlerce insan tekbir sesleriyle Bâb-ı Hümâyun'dan çıkarak Sultan Ahmed Camii'ne yöneldi ve burası merkez olmak üzere askerî harekât başlatıldı. Bâb-ı Hümâyun'a yakın bir binaya yerleşen II. Mahmud'un gelişmeleri buradan takip etmesi güvenlik açısından daha uygun görüldü. Nitekim Sultan Ahmed Camii çevresine kadar sokulup pusuya yatan bir grup yeniçerinin âni bir saldırıyla sancak-ı şerifi ele geçirmek üzere yaptıkları plan saraydan çıkış tablosunun mehâbeti karşısında sonuçsuz kalmış, bunlar korkuyla savuşarak ortadan kaybolmuştur (Cevdet, XII, 160).

Âsilerin teslim olmaları için yapılan son çağrıyı da reddetmeleriyle Ağa Hüseyin ve İzzet Mehmed paşalar Divanyolu, humbaracı ve lağımcı neferatı, medrese talebeleri ve ahaliden oluşan grup Bozdoğan Kemeri ve Etpazarı üzerinden hücuma geçti; kışlalar Topçubaşı Nûman ve Yüzbaşı Kara Cehennem İbrâhim Ağa'nın top atışlarıyla ateşe verildi (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, s. 70-71). Hadise İstanbul'daki elçilikler tarafından da heyecanla takip edilmekteydi. Gelişmeler hakkında

görgü şahidi olarak bilgi nakleden Rosen'a göre (I, 17), ateş ve kılıç darbelerine karşı çaresiz bir şekilde direnen âsilerin feryatlarının uğultusu Haliç'in karşı kıyılarına aksetmekte ve Pera'da elçiliklerin ve yabancıların oturduğu mahallelerden duyulmaktaydı. Hava karardığında Etmeydanı'ndaki kışlalar artık içi cesetlerle dolu, duman tüten bir yangın yeri haline gelmişti. Her türlü direniş kırıldı, ancak idamlar cuma ve cumartesi günü (17 Haziran) öğleye kadar devam etti (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, s, 611). Şehrin bütün kapıları askerî müdahalenin başlatılmasıyla beraber kapalı tutulmaktaydı. Ancak yeniçerilerin büyük bir kısmı ya gizlenmiş veya daha önceden şehrin dışına çıkmış bulunuyordu. Atmeydanı'na sürüklenenler burada kurulan bir dîvânıharbin karşısına çıkarılmakta ve genelde topluca yargılanmaktaydı. Mahkeme huzuruna çıkarılmak suçlu bulunmak için yeterli bir sebep teşkil etmekteydi. Buraya getirilenlerin hepsi Sultan Ahmed Camii hünkâr mahfili altındaki mahzende boğularak idam edildi (a.g.e., s. 611), cesetleri önce meydana, daha sonra da Marmara denizine atıldı.

Olayda idamlar dahil çarpışmalar esnasında hayatını kaybedenlerin kesin sayısını tesbit etmek mümkün değildir, veriler genelde tahminî hesaplamalara dayanır. Öncelikle hadise günü şehirdeki yeniçeri nüfusunun belirlenmesi icap eder, ancak buna dair de kesin bir rakamın verilmesi imkânsız gibidir. Raporlarında olayı nakleden Canning toplam yeniçeri sayısını 70.000 diye vermekle beraber bunun 40.000'inin yeniçeri esâmesine sahip bulunanlar, geriye kalan 30.000'inin ise gerçek yeniçeri olduğunu tasrih eder (Yıldız, s. 37). Ocağı ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimin yalnızca İstanbul'da önemli bir nüfusun tepki vermesine yol açacak ciddi bir tehlikeyi beraberinde getirebileceği esâme sahiplerinin tahminî dahi olsa bu yüksek sayısı karşısında açıkça görülmekte ve iyi ayarlanmaması halinde girişilen işin ne derecede vahim sonuçlar verebileceği gözler önüne serilmektedir. Bu durumda esâme ödemelerine devam edileceğine dair yapılan ve esâme sahiplerini yeniçerilerden ayrıştırarak bunların toplumsal tabanını ortadan kaldırmayı amaçlayan vaadin ne kadar akıllıca bir önlem olduğu tekrar ortaya çıkmaktadır. Eşkinci lâyihasının kabulünden az bir zaman sonra hoşnutsuzluklarını belli etmeye başladıklarında yeniçerilerin yaydığı en önemli söylenti devletin esâmeleri kaldıracağına dairdi, dolayısıyla onların da böylece esâme sahibi halkın çıkarlarının zedeleneceği kaygısıyla ocak gayretkeşliğini devam

ettirmelerini amaçlamaktaydı (Uzunçarşılı, I, 59; Yeşil, s. 161-162).

Çarpışmalar başladığında kışlalarda ne kadar yeniçeri bulunduğunun bilinmesi önem taşımakla beraber bunu da kestirmek mümkün değildir; kesin olan, tahminî sayının çok altındaki bir kitlenin çatışmayı göze alarak kışlalarda kaldığıdır, hatta çatışmalardan kaçıp gitmeleri için kuşatma altına alınan kışlanın arka tarafından bir çıkış yolu açık bırakılmıştır (Porter, II, 279). Şehirde mevcut yeniçeri sayısını 10.000, baş kaldıranların sayısını birkaç bin tahmin eden Ahmed Vefik Paşa da bazı kapıların kasten açık bırakıldığına işaret etmektedir (Senior, s. 127). Aynı şekilde yeniçerilerin çarpışmalardaki zayiatının tam olarak belirlenmesi de imkân dışıdır. Öte yandan ele geçirilip idam edilenlerin miktarının da tartışılması gerekir. Bu bağlamda Esad Efendi'nin kaydettiği resmî bilgiler önemlidir, ancak yine de sorgulanmalıdır. Çarpışmalarda ölenler hakkında bir rakam vermemekle beraber ilk gün Sultanahmet'teki yargılamalarda idam edilenlerin sayısının 200'ü geçtiğini, Ağakapısı önünde de 120 kadar idam gerçekleştiğini söylediği halde (Târih, s. 611) sonunda İstanbul'da ve diğer yerlerde yaklaşık 6000 olarak zikrettiği toplam sayının (a.g.e., s. 647) çatışma ve idamlar dahil verilen genel zayiata işaret ettiği açıktır. Ancak bu sayı da mutlak doğru kabul edilemez, zira bir müddet sonra halk arasında padişahın 6000 değil 33.000 yeniçeriyi amansızca katlettiği şâyiasının yayılması sağlanmıştır (Rosen, I, 17). Sayıların yüksek gösterilmesi etrafa dehşet vermek amacını taşır. Yine de ilk iki gün zarfındaki idamlarla beraber İstanbul dışında da cereyan eden infazların zaman içindeki toplamının 2-3000 civarında kaldığı en gerçekçi varsayımdır. Olaydan yıllar sonra bir değerlendirmede verilen sayı bu anlamda önemlidir. Buna göre genel zayiat İstanbul'da 1800, taşrada 1200 kişidir (Porter, II, 280). İlk gün devlet güçlerinden sadece seksen yedi kişinin öldüğüne dair yapılan beyan (Rosen, I, 15) zayiatın kasıtlı şekilde az gösterilmesi ihtimaline rağmen doğru kabul edilirse, o zaman kışlalarda çatışmayı göze alan yeniçerinin sayısının tahmin edilenden daha az olduğunu ve bunların büyük bir kısmının dağılarak kaçtığını kabul etmek gerekecektir (Senior, s. 127). Canning'in 22 Haziran tarihli raporunda idam edilenlerin sayısını 6000, 25 tarihli raporunda ise 8000 olarak vermesi (Yıldız, s. 37) resmî propagandanın sayılarla oynayan aldatıcı etkisinin göstergesidir. Hâfız İlyas'ın yarım saat içinde mukavemetleri kırılmış olan âsilerin kışla meydanına doluştukları, bunların sayılarının 30.000'den ziyade olduğu ve ekserisinin kılıçtan

geçirildiği, geri kalanların kaçmalarına göz yumulduğuna dair duyuma dayanan kayıtlarını da bu anlamda değerlendirmek

gerekir (Letâif-i Vekāyi‘-i Enderûniyye, s. 408-409). Neticede hadisenin icra ve inanılmazlığı yanında abartılan sayılarla daha da arttırılan dehşet havası toplum üzerinde idamların gerçek sayısından çok daha fazla etkili olmuştur.

Ocağın gözden çıkarıldığı, padişaha topçu ve humbaracı neferatının eşlik ettiği cuma selâmlığında gözler önüne serildi ve âkıbeti, cuma akşamı ve ertesi gün 17 Haziran sabahı Sultan Ahmed Camii'nde yapılan geniş katılımlı (ulemâ-yi izâm, vüzerâ, sudûr, mevâlî, hocalar, ricâl-i devlet, meşâyih-i cevâmi‘) toplantılarda ele alındı. Burada ocağın bütün sabıkasına ve isyanın kanlı bir şekilde bastırılmasına rağmen kadimlik haysiyeti sebebiyle ilga edilmemesi gerektiğine dair söylemlerin hâlâ zihin çelmekte olması dikkat çekicidir. Özellikle ulemâ kesimi bu konuda tereddüt içindeydi. II. Mahmud'un saraya celbedilen ulemânın geceyi geçirmek üzere evlerine gitmelerine hangi endişeyle izin vermediği (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, s. 106) böylece daha iyi ortaya çıkmaktadır. Hatta toplantıda bir ara ocağın ilgasından ziyade ıslahı cihetine gidilmesi ağırlık kazanır gibi oldu (a.mlf., Târih, s. 614; Cevdet, XII, 167). Bu hava Reîsülküttâb Mehmed Seydâ Efendi'nin ocağın yol açtığı fitne ve fesada, verdikleri sözlerini tutmadıklarına, yaşanan kanlı hadisenin düşmanlıklarını daha da arttıracağına ve bu fırsattan istifade edilmesine değinen sert bir konuşma yapmasıyla dağıldı ve ocağın ilgasına biraz da zorla karar verildi. Öğleden önce Beylikçi Pertev Efendi'nin hazırladığı ferman sûreti reis efendi tarafından okunarak Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilip yerine Asâkir-i Mualleme-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla yeni bir ordunun kurulduğu ilân edildi ve herkes tarafından onaylandı. Padişahın tasdikinden geçerek son şeklini alan ferman öğleden sonra camide minbere çıkan Esad Efendi tarafından okundu ve 100'den fazla nüshası hazırlanıp mahalle imamlarına dağıtıldı, bunlar vasıtasıyla her yere duyuruldu (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, s. 614; Cevdet, XII, 166-168). Yeniçeri ağalığı yerine seraskerlik makamı ihdas edildi, bu mevki önce Yeniçeri Ocağı'nın son ağası Mehmed Celâleddin Ağa'ya teklif edildi, onun kabul etmemesi üzerine Kadıköy'de emekli olarak oturan ve ocağın temizlenmesinde hizmeti geçen eski ağalardan İsmâil Ağa'nın adaylığı

gündeme geldi. Ancak II. Mahmud, bu önemli makama uhdesinde mevcut sancaklar ve sürdürmekte olduğu muhafızlık aynen kalmak kaydıyla Ağa Hüseyin Paşa'yı tayin etti. Beyazıt'taki Eski Saray seraskerlik makamına tahsis edilirken Ağakapısı meşihat için hazırlandı, sadreyn ve İstanbul kadısı da buraya nakledildi (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, s. 158-161). Şehzade Camii karşısında Eski Odalar adıyla anılan Yeniçeri Kışlası olaydan birkaç gün sonra yıkıldı, arsası ev ve dükkân yapılmak üzere Sultan Ahmed Camii vakfına dahil edildi; mevcut kışlası tamamen tahrip edilen Etmeydanı'nın ismi ise Ahmediye Meydanı'na çevrildi. Yeniçerilerle ilgili resmî defterlerin yakılması yanında mezar taşlarına kadar uzanan bir tahribatla nişaneleri tamamen silinmek istendi (Rosen, I, 178). Kendileriyle iş birliği içinde bulundukları suçlamasıyla Bektaşî tarikatı da bu gelişmelerden nasibini alarak "tashîh-i im'ân" etmeye mecbur bırakıldı (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, s. 173-175). Bu arada güvenliğin sağlanması amacıyla birkaç ay içinde 50.000'e yakın başı boş nüfus şehirden sürüldü. Ödemelere devam edileceği bildirilen esâmelere gelince, olaydan sonra bunların yeni kurulan seraskerlik binasında özel memurlar tarafından yoklanarak eski kâğıtların yeni senedlerle değiştirilmesine karar verildi. Ancak bu iş esâme sahiplerinin korkutulması, usandırılması ve nihayet yeniçeri gayretkeşliği gibi dehşet veren bir töhmet altında bırakılması gibi yollarla çözülmeye çalışıldı; herkesin elindeki kâğıtları iade veya imha etmek zorunda bırakılmasıyla kısa zamanda sonuçlandırıldı (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, s. 775-776). Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla II. Mahmud'a devletin ikinci kurucusu sıfatını kazandıracak büyük dönüşümün önündeki son engel de kaldırılmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Charles Deval, Deux années à Constantinople et en Morée (1825-1826) ou esquisses historiques sur Mahmoud, les janissaires, les nouvelles troupes, Paris 1828, s. 123-140; D. Porter, Constantinople and its Environs, New York 1835, II, 259-293; Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri (haz. Şamil Mutlu), İstanbul 1994; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer),

İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., Üss-i Zafer (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2005, s. 70-71, 106, 158-161, 173, 175; J. Porter, Turkey: Its History and Progress, London 1854, II, 278-281; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 8-23, 178; Hızır İlyas, Osmanlı Sarayında Gündelik Hayat: Letâif-i Vekāyi‘-i Enderûniyye (haz. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 2011, s. 401, 406-410 vd.; Cevdet, Târih, XII, tür.yer.; J. Krauter, Franz Freiherr von Ottenfels: Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskampfe 1822-1832, Salzburg 1913, s. 170-186; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, tür.yer.; H. A. Reed, The Destruction of the Janissaries by Mahmud II in June 1826 (doktora tezi, 1951), Princeton University; A. Levy, The Military Policy of Sultan Mahmud II: 1808-1839 (doktora tezi, 1968), Harvard University; M. L. Gross, Military Reform in the Ottoman Empire: The Military Reforms of Sultan Mahmud II: 1808-1839 (yüksek lisans tezi, 1971), American University of Beirut; Mehmet Mert Sunar, Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps: 1807-1826 (doktora tezi, 2006), State University of New York; Gültekin Yıldız, Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839), İstanbul 2009, tür.yer.; Fatih Yeşil, Nizâm-ı Cedid’den Yeniçeriliğin Kaldırılışına Osmanlı Kara Ordusunda Değişim: 1793-1826 (doktora tezi, 2009), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; N. W. Senior, Bir Klasik İktisatçı Gözüyle Osmanlı: Nassau William Senior’un Türkiye Seyahati Günlüğü (trc. Hüseyin Al), Ankara 2011, s. 126-127; Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, nr. 36, München 1828, s. 141-144; Abdülkadir Özcan, “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye”, DİA, III, 457-458; a.mlf., “Eşkinci Ocağı”, a.e., XI, 471; a.mlf., “Hüseyin Paşa, Ağa”, a.e., XIX, 3-4.

Kemal Beydilli

VAK‘A-i VAKVAKIYYE

(bk. ÇINAR VAK‘ASI).

VAK‘ANÜVİS

(وقعه نويس)

Osmanlı Devleti’nde resmî tarihçiler için kullanılan unvan.

Arapça vak‘a ile Farsça nüvîs (yazan, yazıcı) sıfatından meydana gelen tabir önceleri vekāyi‘nüvîs şeklinde de kullanılmıştır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Tâlikîzâde Subhî ile XVII. yüzyılın ilk yarısında edebî vasfı ağır basan, yarı resmî tarihçilik sayılabilecek şehnâmeciliğin son temsilcilerinden İbrâhim Mülhemî ve devrin ünlü münşîlerinden Nergisî bu sıfatla nitelenmiştir. Osmanlılar’da resmî tarihçiliğin bir devlet görevi olarak ihdası ve kurumlaşması XVIII. yüzyılın başında Amcazâde Hüseyin Paşa’nın sadrazamlığı dönemine rastlar.

Vak‘anüvisliğin ortaya çıkışıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bunlardan en yaygın görüş, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren sürekli bir devlet hizmetine dönüşen şehnâmenüvîsliğin devamı olduğudur.

Bununla birlikte resmî nitelikleriyle birbirine benzeyen iki kurumun amaç, vasıta ve ürünlerinin ana karakteri biraz farklıdır. Diğer bir görüşe göre ise vak‘anüvislik, II. Bayezid’in İdrîs-i Bitlisî’ye ve Kemalpaşazâde’ye Osmanlı tarihi yazdırma geleneğinden doğmuş, vekāyi‘nâmesini IV. Mehmed’in şifahî emriyle yazan Abdurrahman Abdi Ağa (Paşa) ilk vak‘anüvis kabul edilmiştir. Ancak sözlü emirlerle geçici bir maksat veya özel bir hizmet için vekāyi‘ yazmakla Dîvân-ı Hümâyun’a bağlı dâimî bir devlet hizmeti olan vekāyi‘nüvisliği birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan ilkinin vak‘anüvis, ikincisinin vekāyi‘nüvis şeklinde anılması da sunî bir tanımlama niteliği taşır. Aslında önceleri vekāyi‘nüvis denilen devlet görevlisine XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren vak‘anüvis adı verildiği anlaşılmaktadır. Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından Şârihülmenârzâde Ahmed Efendi’nin tarih müsveddelerini yazıp düzenlemekle görevlendirilen Naîmâ (ö. 1128/1716) birkaç cüz yazıp takdim edince kendisine bir kese atıyye ile günde 120 akçe maaş bağlanmış ve görev beratı verilmiştir. Böylece vak‘anüvisliğin resmî bir görev haline

gelişinin ilk adımları atılmıştır. Râşid Mehmed Efendi'den (ö. 1148/1735) itibaren ise vak'anüvislik bir memuriyet olarak süreklilik kazanmıştır.

Osmanlı vak'anüvisliği, ilmî anlayış ve yazım tekniği bakımından İslâm tarih yazıcılığı geleneğine bağlı kalmıştır. Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden biri olarak şekillenmesi bakımından daha ziyade inşâ ve şiir sanatında tanınmış kişilerin bu göreve getirildiği söylenebilir. Bununla birlikte ilmiye mensubu vak'anüvisler de tayin edilmiştir. Birincilerin edebî, ikincilerin ilmî vasıflarının eserlerine yansıdığı görülür. Vak'anüvisliğe getirilecek kimselerde öncelikle hüner ve mârifet, kavrayış, sürekli tahrir ve "neşr-i ulûmla iştigal" gibi özellikler aranmıştır. Nitekim Ahmed Vâsıf Efendi, Mehmed Pertev ve Ömer Âmir'in bu nitelikleri dolayısıyla vak'anüvisliğe tayin edildikleri belirtilir. Bektaşîlik suçlamasıyla görevden alınan Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin yerine bir süre yeni vak'anüvis tayin edilmemiş, II. Mahmud şeyhülislâmın teklif ettiği isimler hakkında tereddütlerini belirtince ehil ve erbab biri kabul edilen Sahaflar Şeyhîzâde Esad Efendi bu göreve getirilmiştir. Onun yerine tayin edilen Mehmed Recâi Efendi'nin özellikleri ise yine hüner ve ilmî sermayesinin bulunması şeklinde ifade edilmiştir. Bu ölçülerden başka Vak'anüvis Halil Nûri Bey, 1795 sonlarında müessesenin tanzimi için sadârete sunduğu takrirde bu göreve istikamet sahibi, tecrübeli, sır tutmasını bilen kişilerin tayin edildiğine dikkat çeker.

Vak'anüvisler sadece kendi dönemlerinin olaylarını yazmakla kalmamış, olayların kesintisiz tesbiti için seleflerinin eksik bıraktıkları devrin tarihini tamamlamakla da görevlendirilmiştir. Bu sebeple azil veya ölüm gibi durumlarda seleflerin tuttukları notlar ve müsveddelerle ellerindeki belgelerin yeni vak'anüvise verilmesine özen gösterilmiştir. Hatta Pertev Mehmed ve Şânîzâde gibi bazı vak'nüvisler, selefin eksiğini belirlemek ve hangi tarihten başlanması gerektiğini tesbit etmek için onda bulunan evrak ve belgelerin, varsa müsveddelerinin kendilerine verilmesini istemişlerdir. Nitekim Esad Efendi'nin müsveddelerini Cevdet Paşa toplamış, diğer müsvedde ve belgelerle halefi Ahmed Lutfi'ye göndermiştir. Vak'anüvislerin kendi dönemlerine ait olayları yazarken kullandıkları malzeme hakkında Halil Nûri'nin 1210 (1795) tarihli takririnde ve bununla ilgili çıkan buyrulduda ilginç bilgiler yer almaktadır. Buna göre vekāyi'nâmeye kaydedilmesi uygun görülen hususların sadâret mektupçusu,

beylikçi ve âmedci tarafından reîsülküttâbın izniyle vak‘anüvislere haber verilmesi; azil ve tayinlere dair hususların tahvil ve ruûs kalemlerinden, merasimle ilgili olanların teşrifat kaleminden ilmühaber sûretleriyle bildirilmesi gerekiyordu. Doğruları yazmaları için kendilerinden hiçbir şey esirgenmeyen vak‘anüvislerden de hadiseleri tahkik etmesi bekleniyordu. Bazan vükelânın kendilerini gizlice bilgilendirdiği de oluyordu. Ancak Halil Nûri’ye göre muhtemelen XVIII. yüzyılın ikinci yarısında güvensizlik dolayısıyla bazı devlet sırlarının kendilerine açıklanmadığı, olayların sebep ve sonuçlarının tahkiki ve lâyıkıyla değerlendirilmesinin istenmediği de görülüyordu. Bu yüzden vak‘anüvisler faydasız şeyler yazmaya mecbur kalıp önemsiz hadiseleri büyütürken önemlilerini gerektiği gibi kaydedemiyorlardı.

Halil Nûri’nin vak‘aların sıhhatle yazılmasının eski duruma dönülmesine bağlı olduğunu bildirmesinden sonra durum düzelmiştir. Diğer alanlarda görüldüğü gibi vak‘anüvislik kurumunun düzenlenmesiyle ilgili teşebbüsler de III. Selim zamanında gerçekleşmiştir. Padişah 1791’de rikâb vak‘anüvisliğinde bıraktığı Edib Mehmed Emin Efendi’ye vekāyii sıhhatli, açık, riya ve dalkavukluk yapmadan yazmasını, devlet sırrıdır diye olayların gizlenmemesini emretmiştir. Ayrıca vak‘anüvislerin dış dünyaya ve özellikle Osmanlı Devleti’nin münasebette bulunduğu Avrupa devletlerine dair hadiselere de yer verebilmeleri için her ay Avrupa’ya dair olaylardan vak‘anüvislerin haberdar edilmesi de arzedilmiştir. Vak‘anüvisler genellikle her yılın başında kaleme aldıkları vekāyi‘ cüzlerini padişaha sunmak üzere sadârete verirler, daha sonra duruma göre bu cüzleri düzeltip ikmal ederlerdi. Vak‘anüvislerin yazdıklarıyla en fazla ilgilenen hükümdarlardan III. Selim ve II. Mahmud’un bu hususta ilginç irade, teşvik ve tavsiyeleri mevcuttur.

Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde veya ilmiyede aslî bir hizmette bulunurken vak‘anüvisliğe getirilenlere bu memuriyetleri için ek tahsisat verilirdi. Meselâ Şehzade Medresesi müderrislerinden Vak‘anüvis Çelebizâde Âsım Efendi’ye Taşköprü kazası arpalığı tevcih edilmişti. Sa‘dullah Enverî ve Mütercim Âsım gibi sefer vak‘anüvisliği yapanlara da tayin verilmiştir. Paraya düşkün olan Ahmed Vâsıf’ın aldığı çeşitli atıyyelerle senelik vak‘anüvislik tahsisatını 20.000 kuruşun üzerine çıkardığı bilinmektedir. Yine ilmiye kökenli Âsım, Şânîzâde ve Esad efendilerin 50’şer kuruşluk ek

gelirlerinin bulunduğu kaydedilmektedir. Vak‘anüvis orduyla sefere çıktığında yerine getirilen vekile “rikâb vak‘anüvisi” denirdi.

İlk Osmanlı vak‘anüvisi Naîmâ’nın bu göreve getiriliş tarihi tam bilinmemekle beraber 1114’ten (1702) önce olduğu kesindir. Hangi tarihe kadar bu hizmette kaldığı da mâlûm değildir. Amcazâde Hüseyin Paşa’nın isteği üzerine Şârihülmenârzâde’nin müsveddelerini düzenlemekle işe başlayan Naîmâ’nın ilk telifi 982-1065 (1574-1655) yılları olaylarını içerir. Daha sonra Sadrazam Damad Hasan Paşa’nın emriyle eserini 1070’e (1660) kadar getirmiş, kendi döneminde meydana gelen Edirne Vak‘ası’na dair Feyzullah Efendi Vak‘ası adıyla 1703’te küçük bir risâle kaleme almıştır. Şehrîzâde Mehmed Said, Naîmâ’nın 1118 (1706) yılına kadar hadiseleri yazdığını, fakat bunları temize çekemediğini, ölümünden sonra ise dağıldığını ifade etmiş, “Ruzmerre Mecmuası” diye nitelediği bu müsveddelerin kendisine intikal ettiğini ve temize çekeceğini belirtmiştir. Râşid 8 Rebîülevvel 1109 (24 Eylül 1697) olayları için Naîmâ’nın bu ceridesini kullanmıştır. Naîmâ Tarihi 1147’de (1734) İbrâhim Müteferrika tarafından iki cilt halinde basılmış, 1280 ve 1281-1283’te yapılan baskılar ise altı cilt olarak tertip

edilmiştir. Eserin bu baskılara dayanan edisyonu da yapılmıştır (nşr. Mehmet İpşirli, I-IV, Ankara 2007).

Şefik Mehmed Efendi’nin vak‘anüvisliği hakkında açık bilgi yoktur. Dîvân-ı Hümâyun kâtibi sıfatıyla Karlofça Antlaşması görüşmelerindeki yararlılığı Râmi Mehmed Efendi’nin (Paşa) dikkatini çekmiş, Mehmed Efendi daha sonra sadrazamlığa getirilince aynı zamanda damadı olan Şefik Mehmed’i vak‘anüvisliğe tayin etmiştir. Şefik Mehmed, 1115 (1703) yılında cereyan eden Edirne Vak‘ası’nı anlattığı Şefiknâme adlı eserinde çok muğlak ve sanatlı bir dil kullanmıştır. Ancak çağdaşı Sâlim tarafından vak‘anüvisliğinden söz edilmemesi (Tezkire, s. 385 vd.) bu görevi yaptığına dair bilgiyi şüpheli hale getirir. Safâyî, Belîğ, Şeyhî gibi diğer çağdaş ve muahhar bazı müellifler ise onun bu göreve Şehid Ali Paşa’nın sadâreti döneminde (1713-1716) tayin edildiğini belirtirler. Nitekim Şefik Mehmed Efendi, eserinin bir başka tertibi olan Muvazzah Şefiknâme’nin mukaddimesinde Ali Paşa’nın kendisini III. Ahmed’in cülûsundan kendi sadrazamlığına kadar meydana gelen hadiseleri yazmakla görevlendirdiğini

bildirir.

Fındıklılı İsmet Efendi'ye göre Şefik Mehmed'in yerine ilmiye ricâlinden Râşid Mehmed Efendi getirilmiştir. Ramazan 1135 (Haziran 1723) tarihine kadar bu görevde kalan Râşid, önce Sadrazam Damad / Şehid Ali Paşa'nın emriyle III. Ahmed'in cülûsundan itibaren vekāyi' tahririne başlamış, onun ölümü üzerine ikinci vezir ve rikâb kaymakamı Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın emriyle eserini Naîmâ'nın kaldığı yerden sürdürmüştür. Bu kısım İbrâhim Müteferrika tarafından eserinin I. cildi kabul edilerek basılmış, 1115-1130 (1703-1718) olayları II. cilt, Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın sadâretinden 1722'ye kadar gelen kısım ise III. cilt olarak tabedilmiştir (İstanbul 1153). 2 Temmuz 1723'te müderrislikten vak'anüvisliğe getirilen Çelebizâde Âsım Efendi muhtemelen 1143 sonlarına (1731) kadar bu görevde kalmış ve selefinin bıraktığı yerden başlattığı eserini 29 Temmuz 1729'a kadar getirmiştir. Çelebizâde'nin eseri Târîh-i Râşid Zeyli adıyla tanınmış ve onunla birlikte basılmıştır. Çelebizâde'nin yerine tayin edilen Mustafa Sâmi Bey vekāyi'nâmesini I. Mahmud'un cülûsuyla (1730) başlatınca 29 Temmuz 1729 - 2 Ekim 1730 arası olayları eksik kalmıştır. Bu kısmı tamamlamak için Târîh-i Osmânî Encümeni üyelerinden Mehmed Ârif Bey kurumun yayın organı olan mecmuada seri makaleler yazmış, ancak bunlar tamamlanamamıştır.

1143 yılı sonlarında (1731) Çelebizâde'nin yerine tayin edilen Mustafa Sâmi Bey 1143-1146 (1730-1733) vekāyiini yazmış olmalıdır. Müderris iken Sâmi'nin yerine getirilen Şâkir Hüseyin Beyefendi 1735'teki Halep kadılığına kadar bu görevde kalmış ve döneminin hadiselerini kaleme almıştır. 1 Rebîülevvel 1148'de (22 Temmuz 1735) vak'anüvisliğe tayin edilen Râmi Mehmed Paşazâde Abdullah Refet Bey'in görev süresi bilinmemekle beraber halefi Kadı Hıfzı Mehmed Efendi'nin 1152 (1739) yılına kadar vekāyii kaydettiği anlaşılmaktadır. Aynı yıl içinde Hıfzı'nın yerine Subhi Mehmed Efendi getirilmiştir. Subhi önce 1148-1152 (1735-1739) olaylarını yazmakla görevlendirilmiş, 1742 yılında ikinci defa sadrazam olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın emriyle, Mustafa Sâmi'den itibaren seleflerinin yazdıklarını I. Mahmud'un cülûsundan Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadâretine kadar (1144/1732) gelen 1143-1156 (1730-1744) olaylarını kaleme almıştır. Ardından 1155-1156 (1743-1744) olaylarının ilâve edildiği eser, Sâmi ve Şâkir'in metinlerinin aynen aktarılmasından dolayı Târîh-i

Sâmi ve Şâkir ve Subhî adıyla anılmış ve bu adla basılmıştır (İstanbul 1198). Eserin yeni edisyonu doktora tezi olarak hazırlanmış ve basılmıştır (nşr. Mesut Aydıner, İstanbul 2007). 30 Temmuz 1745'te vak'anüvisliğe Subhi'nin ardından İzzî Süleyman Efendi getirilmiştir. Eserini selefinin bıraktığı yerden başlatan İzzî'nin vekāyi'nâmesinin iki cildi bir arada yayımlanmıştır (İstanbul 1199). İzzî'den sonra 4 Mayıs 1753'te Hâkim Mehmed Efendi vak'anüvisliğe tayin edilmiş ve olayları 1180 Cemâziyelevveline (Ekim 1766) kadar getirmiştir. Hâkim'in vekāyi'nâmesini Şem'dânîzâde ile Vâsıf kaynak olarak kullanmıştır. Onun yerine 3 Aralık 1766'da Çeşmîzâde Mustafa Reşid tayin edilmiştir. 1766'dan 1768 ortalarına kadar gelen eseri Vâsıf'ın kaynaklarından olup yayımlanmıştır (haz. Bekir Kütükoğlu, İstanbul 1959).

Çeşmîzâde'nin ardından Mûsâzâde Mehmed Efendi rikâb vak'anüvisliğine tayin edilmiştir. Eseri hakkında fazla bilgi yoksa da Şem'dânîzâde ile Vâsıf'ın onu kaynak olarak kullandığı bilinmektedir. 1768 yılında Osmanlı-Rus savaşı çıkınca vak'anüvisin orduda bulunup sefer hadiselerini yazması gerektiğinden asıl vak'anüvislik görevine Sâdullah Enverî getirilmiştir. Ordunun İstanbul'a hareketinden 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar meydana gelen olayların anlatıldığı kısmı birinci cilt kabul eden Enverî dönemin İstanbul vekāyiini ayrı bir ciltte toplamayı tasarlarken görevden alınmış, yerine Behcetî Hasan Efendi ve onun arkasından Ömerzâde Süleyman Efendi vak'anüvis olmuştur. Ancak bu sonuncusunun yetersizliği üzerine Sâdullah Enverî Şevval 1190'da (Kasım 1776) ikinci defa vak'anüvisliğe getirilmiş, 1197 Zilhiccesine (Kasım 1783) kadar süren bu dönemde eserinin ikinci cildini kaleme almıştır. Sadrazam Seyyid Mehmed Paşa'nın emriyle selefleri Behcetî ve Süleyman efendilerin birkaç makalelik risâlelerini de elden geçirerek I. Abdülhamid'in cülûsundan başlattığı eserini ayrı bir ciltte toplamıştır.

Enverî'nin yerine vak'anüvisliğe 6 Zilhicce 1197'de (2 Kasım 1783) Ahmed Vâsıf Efendi tayin edilmiştir. Onun bu ilk görevi İspanya elçiliğiyle İstanbul'dan ayrıldığı 1 Temmuz 1787'ye kadar devam etmiştir. Bu dönemde yazdıkları Mehâsinü'l-âsâr ve hakāiku'l-ahbâr adıyla yayımlanmıştır (nşr. Mücteba İlgirel, İstanbul 1978). Ancak İstanbul'dan ayrılması üzerine vak'anüvislik görevi yine Vâsıf'ın üzerinde bırakılmış, vekāyi' zaptıyla vekâleten Teşrîfâtî Hasan Efendi görevlendirilmiştir

(Temmuz 1787). Hasan Efendi, Vâsıf'ın ayrılmasından ordunun İstanbul'a hareketine kadar cereyan eden olayları kaleme almıştır. Fakat Rusya'ya savaş ilân

edilince sefer olaylarını kaydetmek için asaleten bir devlet tarihçisinin orduda bulunması teamülünden dolayı Enverî üçüncü defa vak'anüvisliğe getirilmiştir (10 Temmuz 1787). Teşrîfâtî Edib Mehmed Emin Efendi de rikâb vak'anüvisi sıfatıyla İstanbul'daki olayları yazmakla görevlendirilmiş, Enverî'nin bu hizmeti Vâsıf'ın ikinci defa vak'anüvis tayiniyle sona ermiştir (Nisan 1791). III. Selim cülûsundan beri kaleme alınmış vekāyi'nâme cüzlerinin ayıklanıp düzeltilmesini ve yeni olayların doğru şekilde yazılmasını isteyince bu görev yine Vâsıf'a verilmiş, fakat onun orduyla sefere katılması gerektiğinden İstanbul'daki olayları yazmakla Edib vazifelendirilmiştir. Rikâb vak'anüvisi sıfatıyla Edib, I. Abdülhamid devrine ait 9 Cemâziyelâhir 1202 - 10 Receb 1203 (17 Mart 1788 - 6 Nisan 1789) olaylarını yazmış, 3 Şevval 1206'da (25 Mayıs 1792) teşrifatçılık görevine getirilince 11 Receb 1203 - 26 Muharrem 1207 (7 Nisan 1789 - 13 Eylül 1792) olaylarını da eklemiştir. Edib'in vekāyi'nâmesini Ahmed Vâsıf yeniden kaleme almış, eseri Ahmed Câvid Bey iktibas etmiş ve Cevdet Paşa kaynak olarak kullanmıştır. Vâsıf'ın ikinci vak'anüvisliği Ziştovi Antlaşması'nın uygulanmasına memur edilmesiyle sona ermiş ve yerine dördüncü defa Enverî getirilmişse de bu uzun sürmemiş, Vâsıf 22 Haziran 1793 tarihinde üçüncü defa vak'anüvisliğe tayin edilmiştir. Bu dönemde de III. Selim'in cülûsundan itibaren yazılmış vekāyi' cüzlerini bir ciltte toplamak ve kendi yazdıklarını buna eklemekle görevlendirilmiştir. Bu işi başarıyla yerine getiren Vâsıf'ın III. Selim'e sunduğu mukaddimesi padişah tarafından beğenilmiş ve aynı tarzda yazması istenerek 5000 kuruşla taltif edilmiştir. Vâsıf'ın 1794 Ağustosunda Midilli'de mecburi ikamete tâbi tutulmasıyla yerine beşinci defa Sâdullah Enverî vak'anüvis olmuş ve görevi ölümüne kadar devam etmiştir. Bu sırada Enverî üçüncü vak'anüvisliğinden beri kaleme aldığı cüzleri eserinin III. cildi kabul etmiş, ayrıca III. Selim'in cülûsundan Şâban 1206'ya (Nisan 1792) kadar gelen olayları yazmıştır. Enverî'nin vekāyi'nâmesi daha sonra Vâsıf ve Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

7 Kasım 1794'te vefat eden Enverî'nin ardından vak'anüvisliğe Halil Nûri getirilmiştir. Vefatına kadar bu görevde kalan Halil Nûri'nin altı ciltlik

vekāyi‘nâmesi Muharrem 1209 - Zilkade 1213 (Ağustos 1794 - Nisan 1799) olaylarını kapsar. Onun vekāyi‘nâmesi daha sonra Vâsıf tarafından yeniden ele alınmış, Cevdet Paşa da eseri kaynak olarak kullanmıştır. Nûri'nin vefatı üzerine dördüncü ve sonuncu defa vak‘anüvisliğe Vâsıf tayin edilmiş (20 Mayıs 1799), bu dönemde bir yandan vekāyii kaleme alırken diğer yandan Nûri'nin vekāyi‘nâmesi ile bazı vak‘anüvis tarihlerini elden geçirerek yeniden yazmış ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. Vâsıf nişancı iken İzzî'den sonra gelen Hâkim, Çeşmîzâde, Mûsâzâde gibi vak‘anüvislerin kaleme aldıklarını bir nevi redaksiyona tâbi tutarak bir cilt halinde takdim etmiş, bu faaliyeti beğenilince Enverî'nin vekāyi‘nâmesini de yeniden yazmakla görevlendirilmiş, bu çalışması İstanbul ve Mısır'da basılmıştır (1219, 1243, 1246). O sıralarda yoğun şekilde Kāmûs Tercümesi'yle meşgul olan Âsım Efendi vak‘anüvisliğe getirildiğinde önce seleflerinin müsveddelerini istemiş, fakat bunların bir işe yaramayacağını görünce gerekli malzemeyi Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden çıkartarak eserini yazmaya başlamıştır. Bu arada ordudaki gelişmeleri dört bölük kâtibi Ali Râif Efendi kaleme alarak boşluğu doldurmuştur. Onun notları daha sonra Mustafa Necib Efendi'nin eserine dercedilmiştir. II. Mahmud tarafından görevde bırakılan Mütercim Âsım Efendi seleflerinin yazmadığı 1218-1221 (1804-1806) olaylarını kaleme alıp sadârete sunmuş, Alemdar Vak‘ası'n-da Bâbıâli ile birlikte bu nüsha da yanınca Sultan Mahmud bu vekāyi‘nâmenin müsveddelerinden yeni bir nüsha çıkartmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 6014). Padişah tarafından takdir edilen Âsım Efendi'nin vak‘anüvisliği 1819'da ölümüne kadar devam etmişse de kendisi, yalnız Sultan Mahmud'un cülûsundan dört ay sonrasına kadar cereyan eden hadiseleri temize çekip takdim edebilmiştir. Kalan on iki yıllık müsveddeleri halefi Şânîzâde'ye devredilmiştir. Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılan Âsım Tarihi Cerîde-i Havâdis Matbaası'nda basılmıştır (İstanbul 1284).

Mütercim Âsım'ın yerine vak‘anüvisliğe Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi getirilmiştir. Eserini II. Mahmud'un cülûsundan başlatan Şânîzâde selefinin müsveddelerini istemiş, onları tamamlayıp kaleme almış, kendi vak‘anüvislik dönemine dair ancak 1236 (1821) sonuna kadar gelen hadiseleri yazabilmiştir. 1223-1236 (1808-1821) olaylarını kapsayan, Cevdet Paşa'nın önemli kaynakları arasında yer alan Şânîzâde Tarihi dört küçük cilt halinde basılmış (I-IV, İstanbul 1867-1874), yeni bir edisyonu da

yapılmıştır (nşr. Ziya Yılmazer, İstanbul 2008). Şânîzâde temize çekemediği müsveddelerini halefi Esad Efendi'ye vermiştir.

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi önce selefinin 1237-1241 (1821-1826) olaylarına dair müsveddelerini ele almış, bunları devlet dairelerinden topladığı resmî kayıtlar ve güvenilir kişilerden duyduğu bilgilerle tamamlayarak eserinin ilk cildini meydana getirmiştir. Esad Efendi'ye ait vekāyi'nâmenin müsveddeleri bazı kütüphanelerde kayıtlı olup bunların bir kısmı müellif hattıdır. Esad Efendi, vak'anüvis tayin edildiği yıl Yeniçeri Ocağı kaldırılınca bu önemli olay için Üss-i Zafer adıyla müstakil bir eser yazmıştır. Aynı zamanda önemli devlet hizmetlerine getirilen Esad Efendi vak'anüvislik görevine vefatına kadar devam etmiş, ancak 1241 (1826) sonrasına ait notları kaleme alamamıştır. Cevdet Paşa bu müsveddeleri tanzim edip halefi Ahmed Lutfi Efendi'ye göndermiştir. Onun vekāyi'nâmesi Ahmed Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Esad Efendi'nin tarihi nüsha karşılaştırmaları yapılmak suretiyle yayımlanmıştır (nşr. Ziya Yılmazer, İstanbul 2000).

Esad Efendi'nin ardından vak'anüvislik görevine Takvîm-i Vekāyi' muharrirlerinden Mehmed Recâi Efendi getirilmiş, fakat işlerinin yoğunluğu yüzünden çok geçmeden yerine Âkifpaşazâde Nâil Mehmed Bey tayin edilmiştir. Mehmed Bey'in vefatı üzerine vak'anüvislik hizmeti Ahmed Cevdet Efendi'ye (Paşa) verilmiştir. Cevdet Efendi, bir süre önce Encümen-i Dâniş kararıyla Vâsıf'ın Târih'i ile Üss-i Zafer arasındaki 1188-1241 (1774-1826) olaylarını sade bir dille yeniden yazmakla görevlendirilmiştir. İlk ciltlerinin tamamlanmasından sonra peş peşe basılan Târîh-i Cevdet, müellifinin gözden geçirmesinin ardından iki defa daha yayımlanmıştır. Cevdet Paşa, 1774-1826 olaylarını kapsayan tarihinde vak'anüvislik geleneğine uymakla birlikte seleflerinin vekāyi'nâmelerini diğer kitâbî kaynak ve arşiv kayıtlarıyla birleştirerek olayların sebep-sonuç ilişkileri üzerinde durmuştur. Cevdet Paşa'nın başarılı çalışması, çoğu zaman araştırmacıları bu dönem için onun eseriyle yetinip kaynaklarına müracaattan müstağni kılmıştır. Kendi vak'anüvislik devresine dair tuttuğu notları halefi Ahmed Lutfi Efendi'ye gönderen Cevdet Paşa, ayrıca çeşitli devlet hizmetlerinin imkânlarından yararlanıp Tanzimat dönemi olaylarını Tezâkir adlı bir tür hâtıratında tasvir etmiştir. Ahmed Lutfi Efendi'nin

kaynak olarak kullandığı Tezâkir Cavit Baysun tarafından yayımlanmıştır. Cevdet Paşa,

II. Abdülhamid’in emriyle padişahın cülûsu arefesindeki olayları anlatan Ma‘rûzât’ı yazarak ona takdim etmiştir (nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980).

Ahmed Cevdet Paşa’nın 1866’da Halep valiliğine tayini üzerine vak‘anüvisliğe Ahmed Lutfi Efendi getirilmiştir. Aralıksız kırk bir sene bu görevde kalan Lutfi Efendi 1241-1296 Ramazanı (1825-Eylül 1879) olaylarını kaleme almıştır. Esasen Cevdet Paşa, Esad Efendi’nin 1242-1246 (1826-1831) arasına ait müsveddeleriyle bazı evrak sûretlerini Lutfi Efendi’ye göndermiş, ayrıca Takvîm-i Vekāyi‘ ile Cerîde-i Havâdis’ten yararlanabileceğini hatırlatmıştır. Lutfi Efendi daha çok bu kaynaklara dayanarak ve görüp duyduklarını da ilâve ederek eserini meydana getirmiştir. Selefi Cevdet Paşa ile mukayese edilerek tarihçilikte ağır tenkitlere mâruz kalan Lutfi Efendi eserinin on beş cildini takdim edebilmiş ve bunlardan ilk yedi cildini bastırabilmiştir (İstanbul 1290-1306). VIII. cilt halefi Abdurrahman Şeref Efendi’nin ilâveleriyle yayımlanmıştır (1328). Eksik olan XVI. cilt hariç eserin tamamı on beş cilt halinde neşredilmiştir (nşr. Münir Aktepe, İstanbul 1984-1990). Onun zamanında vak‘anüvisliğe gösterilen ilginin azaldığı bir şikâyetinden anlaşılmaktadır. Lutfi Efendi’nin ölümünün ardından iki yıl kadar vak‘anüvisliğe kimse tayin edilmemiş, ancak 1909 Nisanında Sultan Reşad’ın cülûsunu müteakip Abdurrahman Şeref bu hizmete lâyık görülmüştür. Birkaç ay sonra Târîh-i Osmânî Encümeni başkanlığına tayin edilen Şeref Efendi’nin vak‘anüvisliği Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar devam etmiştir. Abdurrahman Şeref sadece cülûsundan vefatına kadar Sultan Reşad devri olaylarını yazmakla yetinmiş olup eser yayımlanmıştır (nşr. Bayram Kodaman - Mehmet Ali Ünal, Ankara 1996).

XVIII. yüzyıl başında Dîvân-ı Hümâyun kalemleri arasında teşekkül eden, daha sonra Bâbıâli’de sadâret mektupçuluğu ve âmedî kalemleriyle bağlantılı olan vak‘anüvislik zaman zaman ilgiden mahrum kalsa da saltanatın sonuna kadar devam etmiş bir müessesedir. Özellikle merkezî devlet yapısının yeni bir şekle dönüştüğü Tanzimat ve sonrasında ihmale uğradığı görülmektedir. Bunda Takvîm-i Vekāyi‘ ve diğer gazetelerin

neşrinin etkili olduğu söylenebilir. Zira gazeteler, vak‘anüvislerin çok sonra yazıp saraya sundukları olayları günü gününe yetiştirmekle bir bakıma vak‘anüvisin işini yapmıştır. Fakat her şeye rağmen vak‘anüvislik, iki asırdan fazla bir süre imparatorluk merkezine dair olayları kaydederek tarih araştırmacılarına değerli malzeme bırakmıştır. Olayları daha ziyade devletten yana değerlendiren bu literatürün bilimsel kriterlere uygun neşri günümüz tarihçilerine düşen görevlerin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 5094, 11187, 12081, 13135, 13652, 14883, 16792, 31845, 35239, 35244, 48063, 49493, 52514, 57475; BA, Cevdet-Maarif, nr. 393, 939, 975, 2368, 6693; BA, Kepeci-Ruus, nr. 75/ 261, s. 244; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 731, 765; Râşid, Târih, I-V, tür.yer.; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 21-22; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 385 vd.; Şehrîzâde Mehmed Said, Târîh-i Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 22b; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 27; Mehmed Hafîd, ed-Dürerü’l-müntehabâtü’l-mansûre fî ıslâhi’l-galatâti’l-meşhûre, İstanbul 1221, s. 508; Hammer, GOR, VIII, 591; Karslızâde Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 40; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 91; Cevdet, Tezâkir, I, 3; IV, 58; Sicill-i Osmânî, III, 398; Akdes Nimet, Ortazaman Tarihi İçin Kısa bir Bibliyografya, İstanbul 1934; Mükrimin Halil Yinanç, “Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 575-576; L. V. Thomas, A Study of Naima (ed. N. Itzkowitz), New York 1972; Bekir Kütükoğlu, “Müverrih Vâsıf’ın Kaynaklarından Hâkim Tarihi”, TD, V/8 (1953), s. 69-76; VI/ 9 (1954), s. 91-122; VII/10 (1954), s. 79-102; a.mlf., “Vekāyinüvis”, İA, XIII, 271-287; Fahri Çetin Derin, “Müverrih Naîmâ Hakkında Bir Arşiv Belgesi”, GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 117; Münir Aktepe, “Vak‘anüvis Ahmed Lütfi Efendi ve Tarihi Hakkında Bazı Bilgiler”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 121 vd.; Erhan Afyoncu, “Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I”, TTK Belgeler, XX/24 (2000), s. 84 vd.; a.mlf., “Vak‘anüvis Tabirine Dair”, MÜTAD, X (2001), s. 7-19; a.mlf., “Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları II”, TTK Belgeler,

XXVI/30 (2005), tür.yer.; Christine Woodhead, “Waḳʿanüvîs”, EI² (İng.), XI, 57 [bu madde, müelliin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Abdülkadir Özcan tarafından düzenlenmiştir].

Bekir Kütükoğlu

VAKF ve İBTİDÂ

(الوقف والابتداء)

Kur’an okurken lafız ve mânayı gözeterek durmak ve ardından okumaya başlamak anlamında terim, bu konuya ait bilim dalı.

Sözlükte vakf “durmak, kelimeyi kendinden sonraki kelimeden ayırmak, kelimeyi harekeden kesmek” anlamlarında masdardır (Lisânü’l-ʿArab, “vḳf” md.; Kāmus Tercümesi, III, 762). Terim olarak okumaya tekrar başlamak niyetiyle nefes alacak bir zaman kadar sesi kesmeyi ifade eder. Bu şekilde kıraati kesmeye vakf dendiği gibi durulması gereken yerler için de aynı terim kullanılır. Sözlükte “başlamak, bir şeyi ilk defa yapmak” anlamındaki bed’ kökünden türeyen ibtidâ ise (Lisânü’l-ʿArab, “bdʾe” md.; Kāmus Tercümesi, I, 6) vakfın karşıtı olup “ilk defa okumaya başlamak, vakftan sonra kıraate devam etmek için tekrar başlamak” demektir. “Bir şeye yeniden başlamak” anlamına gelen istînaf ve i’tinâf kelimeleri de aynı mânada kullanılır (Kāmus Tercümesi, III, 525). “Okuyuşta nefes almak veya kıraati nihayete erdirmek amacıyla kelimenin sonunda sesi kesip durmak” anlamındaki kat‘ genelde “kıraati nihayete erdirmek” mânasına gelmekle birlikte zaman zaman vakf yerine kullanıldığı, vakfın da bazan onun yerini aldığı görülmektedir. İbnü’l-Cezerî’nin belirttiğine göre önceki âlimler herhangi bir kayıt koymadıkça kat‘ kelimesini genellikle “vakf” anlamında, sonraki âlimler ise okumayı kesmek, kıraati bitirmek yerine kullanmışlardır (en-Neşr, I, 239). “Susmak, okuyuşu kesmek” mânasına gelen sekt, Kur’an tilâvet ederken iki kelime veya harf arasında nefes alıp vermeden çok kısa bir süre duraklamayı ifade eder (Tehânevî, I, 959). Bir kelimeyi kendisinden sonra gelen kelimeye sesi ve nefesi kesmeden bağlayarak okumaya da vasl denilmiştir. Vakf ve kat‘ kelimelerinin karşıtı olan vaslda esas olan harekedir.

Bir bilim dalı olarak vakf ve ibtidâyı, “Kur’an okurken lafız ve mânanın uygun olduğu yerlerde durmayı ve ardından başlamayı sağlamak amacıyla gerekli bilgileri veren ilim” şeklinde tanımlamak mümkündür. Vakf ve ibtidâ, Kur’an’ın i‘câzının gösterilebilmesi ve kastedilen mânanın doğru

anlaşılabilmesi için dikkat edilmesi gereken bir husustur. Kur'an'da vakf ve ibtidâ kelimeleri geçmemekle birlikte Kur'an'ın anlaşılmasının (meselâ bk. el-Bakara 2/221, 242, 266; Âl-i İmrân 3/118; en-Nisâ 4/8), tertîl ve tecvid ile tane tane, dura dura okunmasının (el-Furkān 25/32; el-Müzzemmil 73/4) istendiği göz önünde bulundurulursa buna en başta Kur'an'ın kaynaklık ettiği söylenebilir. Nitekim Hz. Ali iki âyette geçen tertîli "vakfları bilmek ve harfleri tecvid ile okumak" şeklinde açıklamıştır (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 255; Süyûtî, I, 258). Vakf ve ibtidâya riayet Hz. Peygamber'in sünnetiyle de sabittir. Ümmü Seleme, "Resûlullah Kur'an okurken kıraatini âyet âyet keserdi (âyet sonlarında dura dura okurdu)" demiş ve Fâtiha'dan örnek vererek her âyetin sonunda durduğunu ifade etmiştir (Müsned, VI, 302;

Tirmizî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 23). Abdullah b. Ömer, Kur'an'ı öğrendikleri gibi vakf yapılması gereken yerleri de öğrendiklerini belirtmiştir (Hâkim, I, 35). Tâbiînden Meymûn b. Mihrân da kurrânın uzun veya kısa olsun konu tamamlanmadan kıraati kesmediklerini bildirmiş, bazı kimselerin bu hususa dikkat etmemesinden yakınmıştır (Dânî, s. 134-135). Kıraat imamları ve âlimler de vakf ve ibtidâyı bilmenin gereğine işaret etmiş, birçok âlim icâzet vermek için vakf ve ibtidâ bilgisini şart koşmuştur.

Çeşitleri. Vakf ya nefesin yetmemesi ve öksürük gibi zorunlu bir durumda ya da lafız ve mânanın tamamlandığı yerlerde yapılır. Bunlardan birincisine "el-vakfü'l-ıztırârî", ikincisine "el-vakfü'l-ihtiyârî" denilmiştir. Bu ikisi dışında öğrenciyi bilgilendirmek ve imtihan etmek için yapılan vakfa "el-vakfü'l-ihtibârî", bir kelimede muhtelif kıraat vecihlerini cemetmek üzere yapılan vakfa da "el-vakfü'l-intizârî" adı verilmiştir. Cebrâil'in vahiy esnasında yaptığı rivayet edilen vakflara "vakf-ı Cibrîl", Hz. Peygamber'in vakflarına "vakf-ı nebî", لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (el-Bakara 2/286) örneğinde görüldüğü gibi birbirinin muadili olan, birbirinin anlamını tamamlayan yerlerde yapılan vakflara "vakf-ı izdivâc", ifade edilen mânanın doğru anlaşılmasını sağlamak (وتوقروه وتسبّحوه [el-Feth 48/9] örneğinde olduğu gibi birinci zamirin Hz. Peygamber'e, ikinci zamirin Allah'a ait olduğunu göstermek) için yapılan vakfa "vakf-ı beyân" denilmiştir (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 225; Üşmûnî, s. 8, 10, 19; Ali el-Kārî, s. 63). Zorunlu ve ihtiyarî vakflar çeşitli terim ve değerlendirmelerle gruplandırılmış, çoğunluğun benimsediği "tam, kâfî, hasen, kabîh" terimleri yanında "tam muhtâr, kâfî câiz, hasen kabîh metrûk, tam ve benzeri, nâkıs

ve benzeri, hasen ve benzeri, tam ve etem, kâfî ve ekfâ, hasen ve ahsen, sâlih ve aslah, kabîh ve akbah, tamam, ceyyid, mefhum” gibi terimler de kullanılmıştır (Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, s. 149; Dânî, s. 138-139; Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, I, 116-132; Üşmûnî, s. 10; Zekeriyyâ el-Ensârî, s. 6). Diğer taraftan İmam Ebû Yûsuf’un Kur’an’daki vakflar için tam, nâkıs, hasen, kabih gibi nitelemeler yapılmasını bid‘at saydığı nakledilmiştir (Alemüddin es-Sehâvî, II, 552; Zerkeşî, I, 354).

Âlimlerin çoğunluğuna göre vakflar lafız ve mâna durumu göz önünde bulundurularak başlıca dört kısımda incelenmiştir. 1. Vakf-ı tâm. Mâba‘di (kendisinden sonraki kelime veya ifade) ile lafız ve mâna yönünden ilgisi olmayan ve sözün her bakımdan tamamlandığı yerlerde yapılan vakftır. Meselâ Bakara sûresindeki (2/5) “واولئك هم المفلحون” âyetinin sonunda böyle bir vakf mevcuttur. Bazan âyet ortalarında da yer almakla birlikte çoğunlukla âyet sonlarında, kıssaların nihayetinde ve bütün sûrelerin bitiminde yapılan vakflar tam vakftır. 2. Vakf-ı kâfî. Kelime, lafız ve mâna bakımından tamam olmakla birlikte mâba‘di ile anlam ilgisi devam eden yerde yapılan vakftır. Meselâ Bakara sûresinde (2/3) “وممّا رزقناهم ينفقون” âyetinin sonunda yapılan vakf bu şekilde bir vakftır. Vakf-ı kâfî, âyet sonlarında olduğu gibi âyet içlerinde de bulunabilir,” اليوم احلّ لكم الطيّبات“(el-Mâide 5/5) cümlesinin sonunda durmak gibi. 3. Vakf-ı hasen. Söz tamamlanmakla birlikte mâba‘di ile lafız yönünden ilgisi bulunan yerde yapılan vakftır. Meselâ Fâtiha sûresinde الحمد لله deyip durmak böyle bir vakftır. Sonunda durulan söz aslında bir mâna ifade ediyorsa da mâba‘di ile lafız yönünden ilgisi devam etmektedir. Vakf-ı hasen âyet ortalarında ve sonlarında da görülebilir. 4. Vakf-ı kabîh. Söz lafız ve mâna yönünden tamamlanmadan mâba‘di ile sıkı ilişkisi olan yerde yapılan vakftır. Bu gibi yerlerde vakfedilmesi halinde kastedilen mâna anlaşılmaz. Meselâ Fâtiha sûresinin başında “الحمد” deyip durmak böyledir. Bir hususu anlatsa bile murat edilmeyen bir mâna ortaya çıkıyorsa bu da kabih veya akbah vakftır. Meselâ Nisâ sûresinde (4/43) “sarhoşken” anlamındaki ifadeyi okumadan âyetin “namaza yaklaşmayın” anlamına gelen “ لا تقربوا الصلوة” kısmını okuyup durmak bu türden bir vakftır (vakf yapmanın uygun görülmediği yerler için ayrıca bk. Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, I, 116-149; Dânî, s. 150; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 230-231).

İbtidâ. Tam, kâfî, hasen ve kabih olmak üzere dört kısımda incelenir.

İbtidâda dikkat edilecek en önemli husus okumaya başlanacak yerin mânasının müteakip yerle bütünlük sağlamasıdır. Buna göre vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfîlerde durulduktan sonra arkasından gelen kelimeden başlanır. Vakf-ı hasen âyet sonunda ise ardındaki âyetin başından okunarak devam edilir; âyet ortasında yapılmışsa anlam bütünlüğünü sağlamak şartıyla o kelimeden veya daha geriden alınarak başlanır. Vakf-ı kabîhlerde yine mâna bütünlüğü göz önüne alınarak o kelimeden veya daha geriden başlamak gerekir. Bunlar genel kurallar olup bazı yerlerde istisnalar bulunabilmektedir. Âyet sonlarına ve durak işaretlerine (secâvend) dikkat ederek okuyan bir kimse genellikle doğru vakf ve ibtidâ yapmış olur (ibtidâ konusunda örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 226-229).

Vakf İşaretleri. Vakf yapılacak yerleri tesbit etmek Arapça bilmeyi ve belli bir birikime sahip olmayı gerektirdiğinden okuyucuya kolaylık sağlamak üzere birtakım işaretlerin konulmasına ihtiyaç duyulmuş, bu hususta Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) "ج ز ص ط ع ق م لا" harfleriyle belirlediği sistem kabul görmüştür ('İlelü'l-vuḳūf, I, 169). Zamanla bu işaretlere diğer bazı harfler ilâve edilerek İslâm ülkelerinde mushaflarda uygulanmış, bunlara "secâvend" denilmiştir. Secâvendler hükümlerine göre şu şekilde gruplandırılabilir: Durulması gereken vakf: "م"; geçilmesi câiz görülmekle birlikte durulması evlâ olan vakf: "قلى، قف، ج، ط"; durulması câiz olmakla birlikte geçilmesi evlâ olan vakf: "صلى، ق، ص، ز"; durulmaması, durulduğu takdirde geriden alınması gereken vakf "لا"; iki grup üç noktadan meydana gelen, "vakf-ı muânaka" (vakf-ı mürâkebe) denilen ve sadece bu gruplardan birinde durulması gereken vakf: k k. Ayrıca bir konunun veya kıssanın bitip yeni bir konu veya kıssanın başladığını göstermek üzere "ع" harfi kullanılmıştır. Bazı mushaflarda bunların yanında başka işaretler de bulunabilir. Vakf, âyet sonlarında veya ortalarında üzerinde durulacak kelimenin bütünlüğü korunarak, resm-i Osmânî'ye riayet edilerek lafız ve mânanın tamamlandığı yerlerde ve sükûn üzere yapılır. Bir kelimenin ortasında veya "أينما" gibi bitişik yazılmış iki kelime arasında uygulanması câiz değildir. Kat' ise mânanın tamamlandığı âyet sonlarında yapılır (kıraat imamlarının uygulamaları için bk. İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 238). Vakfın yapılışına dair bazı kural ve ayrıntılardan söz edilmişse de bunların doğru anlaşılması ve uygulanabilmesi bir "fem-i muhsin"den (ehil bir hocanın ağzından) öğrenilmesiyle mümkün olan (a.g.e., II, 120-194; Süyûtî, I, 276-279).

Vakf ve İbtidânın Hükmü. Kur’an tilâvetinde vakf ve ibtidâ kurallarına uyulması istenmekle birlikte bu konuda yapılabilecek hatalar hoşgörü ile karşılanmıştır. Mâide sûresinin 73. âyetinde “hiçbir ilâh yoktur” anlamındaki “ وما من اله” lafzında durulması gibi, bâtıl bir mâna elde etmeye yönelik bir kasıt bulunmadıkça bir vebalin bulunmadığı, çünkü “durulması gerekir” denen yerlerde de fıkhî anlamda

vâcip veya farz hükmünde bir vakfın söz konusu olmadığı belirtilmiştir (İbnü’l-Cezerî, Muḳaddime, s. 154). Çoğunluğa göre kasıt dışında meydana gelen vakf ve ibtidâ hataları sebebiyle namaz fâsit olmaz (Ali el-Kārî, s. 62; Saçaklızâde, s. 271-272). Bu bağlamda vakf ve ibtidânın tevkīfî olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Hz. Ali’nin tertîli açıklayan sözleri, Abdullah b. Ömer’in Kur’an öğrenirken vakfları da öğrendiklerini söylemesi, Meymûn b. Mihrân’ın kurrânın konu tamamlanmadan kıraati kesmediklerini belirtmesi vakf yerlerinin tevkīfî sayıldığının bir delili olarak görülmüş ve bu ilmin öğrenilmesi gerektiği hususunda ashabın icmâ ettiği belirtilmiştir (Dânî, s. 134-135; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 225). Diğer taraftan vakf yerlerini belirlemenin ictihada dayandığını söyleyenler de vardır (Ahmed Hattâb Ömer, VIII [1977], s. 173-174; Dânî, el-Müktefâ, nşr. Câyid Zeydân Muhlif, neşredenin girişi, s. 11-15). Ancak durakların büyük çoğunluğunun Asr-ı saâdet’ten beri uygulandığı bilinmektedir (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 225).

Vakflar konusunda ilk eser yazan kişinin tâbiînden Kitâbü’l-Vuḳūf adlı eseriyle Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748) olduğu belirtilmekte (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 330), İbnü’n-Nedîm bu alanda erken dönemde eser yazanları kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 54). Sîbeveyhi el-Kitâb’ında nahiv ilmi açısından konuya yer vermiştir. İlgili eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Amr b. Alâ, el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 18 L, 128; bk. Ali Şevvâh İshak, I, 280); Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Kitâbü Îżâḥi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (fî Kitâbillâh) (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk 1391/1971); Nehhâs, Kitâbü’l-Ḳaṭʿ ve’l-iʿtinâf (bk. bibl.); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 31); Mekkî b. Ebû Tâlib, Şerḥu kellâ ve belâ ve neʿam ve’l-vaḳf (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Dımaşk 1398/1978, 1404/1983); Dânî, el-Müktefâ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (bk. bibl.); Ebü’l-Hasan

Ali b. Ahmed el-Gazzâl en-Nîsâbûrî, el-Vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Timûriyye, nr. 162; Abdülkerîm b. Muhammed el-Osman doktora çalışmasında eseri Kehf sûresi sonuna kadar tahkik etmiştir [Medine 1409/ 1988, el-Câmiatü’l-İslâmiyye]); Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, ʿİlelü’l-vuḳūf (bk. bibl.; Muhsin Hâşim Dervîş bu eseri doktora çalışması olarak tahkik etmiş ve Kitâbü’l-Vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ adıyla yayımlamıştır [Amman 1422/2001]); İbnü’t-Tahhân, Niẓâmü’l-edâ᾿ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1406/1985); Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ummânî, el-Mürşid fî maʿne’l-vaḳfi’t-tâm ve’l-ḥasen ve’l-kâfî ve’ṣ-ṣâliḥ ve’l-mefhûm ve beyâni tehẕîbi’l-ḳırâ᾿ât ve taḥḳīḳihâ ve ʿilelihâ (Zekeriyyâ el-Ensârî eseri el-Maḳṣad li-telḫîṣi mâ fi’l-Mürşid adıyla ihtisar etmiş, gerek müstakil gerekse bazı eserlerle birlikte defalarca basılmıştır, Dânî, el-Müktefâ, nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar‘aşlî, neşredenin girişi, s. 70); Ebü’l-Alâ elHemedânî, el-Hâdî ilâ maʿrifeti’l-meḳāṭıʿ ve’l-mebâdi᾿ (TSMK, III. Ahmed, nr. 150); Alemüddin es-Sehâvî, ʿAlemü’l-ihtidâ fî maʿrifeti’l-vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (Cemâlü’l-ḳurrâ᾿ içinde, II, 548-645); İbrâhim b. Ömer el-Ca‘berî, Vaṣfü’l-ihtidâ᾿ fi’l-vaḳfi ve’l-ibtidâ᾿; Üşmûnî, Menârü’l-hüdâ fî beyâni’l-vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (bk. bibl.); Taşköprizâde Ahmed Efendi, Tuḥfetü’l-ʿirfân fî beyâni evḳāfi’l-Ḳur᾿ân (el-Hizânetü’t-Teymûriyye, nr. 502; ayrıca bk. Dânî, el-Müktefâ, nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar‘aşlî, neşredenin girişi, s. 60-71; Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, neşredenin girişi, I, 24-42).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 81, 959; II, 1802; Müsned, VI, 302; Sîbeveyhi, el-Kitâb, Bulak 1317, II, 281-293; Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Îżâḥu’l-vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1390/1971, I, 116-149; Nehhâs, Kitâbü’l-Ḳaṭʿ ve’l-iʿtinâf (nşr. Ahmed Hattâb Ömer), Bağdad 1398/1978; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 54, 55; Hâkim, el-Müstedrek, I, 35; Dânî, el-Müktefâ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâ᾿ (nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar‘aşlî), Beyrut 1404/1984, s. 130-641, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 47-71; a.e. (nşr. Câyid Zeydân Muhlif), Bağdad 1403/1983, neşredenin girişi, s. 10-17; Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî,

ʿİlelü’l-vuḳūf (el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾü’l-kebîr) (nşr. Muhammed b. Abdullah el-Îdî), Riyad 1427/ 2006, I, 116-132, 169; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 24-42; Alemüddin es-Sehâvî, Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 548-645; Zerkeşî, el-Burhân, I, 342-375; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 224-240, 330; a.mlf., en-Neşr, I, 224-240, 255, 428-491; II, 120-194; a.mlf., Muḳaddime, İzmir 1301, s. 154; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 258-279; Üşmûnî, Menârü’l-hüdâ fî beyâni’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ, Kahire 1393/1973, s. 4-27; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Maḳṣıd li-telḫîṣi mâ fi’l-Mürşid (Uşmûnî, Menârü’l-hüdâ içinde), s. 4-27; Ali el-Kārî, el-Mineḥu’l-fikriyye (bi) şerḥi’l-Muḳaddimeti’l-Cezeriyye, Kahire 1368/1948, s. 62-63; Saçaklızâde, Cühdü’l-muḳıl (nşr. Sâlim Kaddûrî elHamed), Amman 1422/2001, s. 271-272; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 280; Ahmed Hattâb Ömer, “Muḳaddime fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ”, Âdâbü’r-Râfideyn, VIII, Musul 1977, s. 163-184; Tayyar Altıkulaç, “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, DİA, XXXVI, 268-269.

Abdurrahman Çetin

VAKFE

(bk. VUKUF).

VAKFE

(الوقفة)

Hac sırasında Arafat ve Müzdelife’de belirli bir süre bekleme anlamında terim.

Sözlükte “durmak, ayakta durmak, bir yerde beklemek” anlamındaki vakfe (vukūf) terim olarak hac ibadetini yerine getiren kişinin belirli bir zaman diliminde belirli yerlerde bir süre durmasını ifade eder. Vakfenin yapıldığı Arafat ve Müzdelife bölgelerine mevkıf denilir (Müslim, “Ḥac”, 149). Hacda gerçekleştirildiği mekâna nisbetle anılan iki vakfe vardır: Arafat ve Müzdelife vakfeleri. Câhiliye Arapları’nda bu iki vakfe hac ibadetinin bir parçası olarak bilinmekle beraber Kureyş ve bu konuda Kureyş’e tâbi Kinâne ve Huzâa kabileleri, Harem ehlinin ayrıcalığını ve sosyal statülerini göstermek amacıyla Hz. İbrâhim’den beri süregelen Arafat vakfesini terkedip Harem sınırları içerisinde kalan Müzdelife’de durmakla yetinmişlerdi. Hz. Peygamber Kureyş kabilesine mensup olmakla birlikte peygamberlikten önce de onların bu farklı uygulamalarına itibar etmemiş, Arafat’ta vakfe yapmayı sürdürmüştür (İbn İshak, s. 76, 100). Ayrıca Câhiliye Arapları, Arafat ve Müzdelife vakfelerine kendi atalarını övme gibi bazı kavmiyetçi asabiyet unsurları ve pagan âdetleri sokmuşlardı. Hacla ilgili âyetlerde yer alan, “Arafat’tan akın edince Meş‘ar-i Harâm’da (Müzdelife) Allah’ı anın ... Sonra insanların akın akın döndüğü yerden (Arafat) siz de akın edip dönün … Atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha coşkulu ve güçlü şekilde Allah’ı anın” (el-Bakara 2/ 198-200) ifadeleri Câhiliye’deki yanlış vakfe uygulamalarının düzeltilmesi uyarısını da yapmaktadır (Buhârî, “Ḥac”, 91). Vedâ haccında Resûl-i Ekrem, zilhiccenin dokuzuncu günü sabah namazını Mina’da kılıp güneş doğduktan sonra yola koyulunca Kureyşliler onun Müzdelife’de vakfe yapacağını sanıyorlardı; ancak Resûlullah, Müzdelife’de durmayıp Arafat’a çıkmış ve orada vakfe yapmıştır (Müslim, “Ḥac”, 147).

Arafat Vakfesi. a) Vakfe Yeri. Arafat, Mekke’nin doğusunda Tâif yolu

üzerinde kuzeyi, güneyi ve doğusu dağlarla çevrili engebesiz bir alandır ve Harem sınırının

dışında Hil bölgesindedir (bk. ARAFAT). “Urene vadisi hariç Arafat’ın tamamı vakfe yeridir” gibi hadisler (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 166; Müslim, “Ḥac”, 149) vakfe yerini bildirmektedir. Urene vadisi, Harem bölgesiyle Hil bölgesi arasında Arafat’a geçişi sağlar. Günümüzde Harem bölgesinin bittiği ve Hil bölgesinin başladığı sınırlar uyarıcı levhalarla belirgin hale getirilmiştir. Vakfenin yerine gelmesi için Arafat’ın herhangi bir yerinde bir süre beklemek yeterlidir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre Urene vadisi üzerinde yapılacak vakfe geçerli değildir. Mâlikîler’e göre ise Urene vadisinde vakfe yapan kişinin vakfesi geçerli olmakla birlikte ceza kurbanı kesmesi gerekir. Arafat bölgesinin batısında Nemire Mescidi bulunmakta ve bu mescidin kıble tarafının bir bölümü Arafat dışına, Urene vadisi kısmına taşmaktadır. Arefe günü hacıların bu bölümde durmaması için mescid içerisine uyarıcı levhalar konmuştur.

b) Hükmü. Arafat vakfesinin haccın bir rüknü olduğu kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Âyetler (el-Bakara 2/198-199), “Hac Arafat’tır” (Tirmizî, “Tefsîr”, 3) gibi hadisler, Hz. Peygamber’in ve ondan sonraki sahâbe ve tâbiîn neslinin mütevâtir uygulaması Arafat’ta vakfenin haccın rüknü olduğunda icmâın bulunduğunu gösterir. Bazı rivayetlere göre Kur’an’da geçen “büyük hac günü”nden maksat da (et-Tevbe 9/3) Arafat vakfesinin yapıldığı arefe günüdür. Haccın Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı şeklinde iki rükünden meydana geldiğini ifade eden Hanefî mezhebi Arafat vakfesini aslî unsur kabul etmektedir. Vakfenin sıhhati için fıkıh mezheplerinin ittifakıyla hac için ihrama girmiş olma, belirlenen yerde ve zamanda vakfeye durma şartları aranır. Hanefî ve Mâlikîler’e göre kişinin Arafat’ta vaktini uyanık, uykuda ve baygın vaziyette geçirmesi, vakfeye niyet edip etmemesi vakfenin sıhhatini etkilemez. Abdestsiz, cünüp, hayız veya nifas halinde olan kişilerin vakfesi de sahihtir. Hz. Peygamber vakfe günü ay başı halindeki Âişe’ye, “Kâbe’yi tavaf dışında hacıların yaptığı diğer hac ibadetlerini sen de yap” demiştir (Buhârî, “Ḥac”, 81). Şâfiî ve Hanbelîler’e göre vakfenin sıhhati için ibadet ehliyetinin varlığı şarttır; bu sebeple vakfe süresi içinde baygın kalan veya aklını yitirenin vakfesi, dolayısıyla haccı sahih olmaz ve kazâ edilmesi gerekir. Vakfe yaparken ayakta durmanın ya da oturmanın, binek üzerinde yahut yaya olmanın ya da Arafat bölgesinin

belli bir yerinde durmanın daha faziletli sayıldığı konusunda mezhep âlimleri arasında farklı görüşler vardır.

c) Zamanı. Hz. Peygamber'in, "Haccı benden öğrenin" dedikten sonra (Müsned, III, 318) zevalin ardından güneş batıncaya kadar vakfe yapması (Buhârî, "Ḥac", 87; Müslim, "Ḥac", 147), Arafat'ta gündüz veya gece vakfe yapmanın yeterli olacağını bildiren hadisler (Nesâî, "Menâsik", 211) fakihlerce değişik şekillerde yorumlanmıştır. Vakfe zamanı çoğunluğa göre zilhicce ayının dokuzuncu günü zeval vaktinin girişiyle, Hanbelîler'e göre fecrin doğuşuyla başlar ve dört mezhebe göre bayramın ilk günü fecir vaktine kadar devam eder. Çoğunluğa göre vakfe için belirlenen sürenin gündüz veya gece herhangi bir anında Arafat'ta bulunmak farzın yerine gelmesi ve haccın sıhhati için yeterli olmakla birlikte Arafat'a gündüz gelenler için akşama kadar orada kalmak vâcip, Mâlikîler'e göre vakfeyi geceye taşırarak gecenin bir anında da olsa orada bulunmak farzdır. Hanefîler'e göre güneş batmadan önce Arafat'tan ayrılma halinde koyun veya keçi kesme (dem) cezası gerekir; ancak güneş batmadan Arafat'a geri dönülüp güneş batıncaya kadar beklenirse cezaya gerek kalmaz. Şâfiî mezhebine göre ise vakfe yapan kişi Arafat'tan güneş batmadan önce ayrılır, güneş doğmadan önce geri döner ve Arafat'ta bir zaman kalırsa hem gündüz hem gece vakfe yaptığı için kendisine herhangi bir ceza gerekmez; fakat güneş doğmadan önce Arafat'a geri dönmezse dem cezası uygulanır. Şâfiî mezhebinde dem cezasının vâcip veya müstehap olduğu şeklinde iki görüş vardır. Hanbelîler'e göre gündüz vakti vakfeye başlayan kişinin akşama kadar Arafat'ta durması vâciptir, ayrılırsa dem gerekir; ancak gündüz vakfe yapamayan kişinin gece vakfe yapması dem gerektirmez. İbn Hazm, güneş batmadan önce Arafat'tan ayrılan kişinin vakfesinin tamam olduğu ve kendisine herhangi bir ceza gerekmediği görüşündedir.

d) Sünnetleri. 1. Terviye günü Mina'da kaldıktan sonra arefe günü sabah namazının ardından Mina'dan Arafat'a hareket etmek. 2. Zevalden sonra vakfe için gusletmek; bu mümkün değilse Arafat'a çıkmadan önce de gusledilebilir. 3. Öğle namazı kılınmadan önce hutbe okumak ve hutbede haccın yapılışı hakkında bilgi vermek. 4. Öğle ile ikindi namazlarını öğle namazı vaktinde birlikte kılmak (cem'-i takdîm). Namazlar kılınırken bir defa ezan okunur ve iki defa kāmet getirilir, iki farz arasında nâfile kılınmaz. Ebû Hanîfe'ye göre cemaate yetişemeyenler öğle ve ikindi

namazlarını kendi vakitleri içerisinde tek başlarına kılarlar. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e ve diğer üç mezhebe göre ise cemaati kaçıranların da öğle ve ikindiyi cem'-i takdîm ile kılmaları gerekir. 5. Namazın kılınmasından sonra vakfeyi geciktirmeden abdestli ve kıbleye dönük

olarak yerine getirmek. Çoğunluğa göre vakfe esnasında oturmayıp ayakta durmak daha faziletlidir. 6. Vakfeyi mümkünse Cebelirahme adı verilen tepenin yakınlarında yapmak. 7. Vakfenin yapıldığı arefe günü oruç tutmamak. 8. Vakfe süresince vaktini telbiye, tesbih, zikir, dua ve istiğfarla geçirmek.

Müzdelife Vakfesi. Harem sınırları içerisinde bulunan Müzdelife, Arafat ile Mina arasındaki bölgenin adıdır (bk. MÜZDELİFE). a) Vakfe Yeri. Muhassir vadisi hariç Müzdelife'nin tamamını vakfe yeri olarak belirten hadis gereği (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 166, 167), bu vadi dışında Müzdelife'nin herhangi bir yerinde vakfe yapılabilir.Muhassir vadisinde vakfe yapılırsa bu çoğunluğa göre geçersiz, bazı fakihlere göre ise mekruh fakat geçerli sayılır. b) Hükmü. "Arafat'tan -Müzdelife'ye-akın edince Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı anın …" âyeti (el-Bakara 2/198) ve Müzdelife'de vakfe yapmayanın haccının tamamlanmış sayılmayacağını bildiren hadis (Tirmizî, "Ḥac", 57) Müzdelife vakfesinin meşruiyetini göstermekle birlikte fakihler bu vakfenin hükmünde ihtilâf etmiştir. Leys b. Sa'd, Evzâî ve İbn Hazm'a göre Müzdelife vakfesi haccın bir rüknüdür. Dört mezhebe göre ise Müzdelife'de gecelemek ya da vakfe yapmak vâciptir. Hz. Peygamber'in özür sahiplerinin sabahı beklemeden Müzdelife'den ayrılmalarına izin vermesi (Buhârî, "Ḥac", 98) burada gecelemenin veya vakfenin rükün olmadığını göstermektedir. Bu sebeple hastalık, yaşlılık, aşırı kalabalık gibi durumlarda Müzdelife vakfesi terkedilebilir ve bundan dolayı bir ceza gerekmez. Vakfe süresince uyumak, niyet etmemek, abdestsiz, cünüp veya âdet halinde olmak vakfenin sıhhatine engel değildir. Vakfenin yerine gelmesi için zamanında kısa bir an da olsa Müzdelife'de bulunmak yeterlidir. c) Zamanı. Arefe günü güneş battıktan sonra Arafat'tan Müzdelife'ye intikal edilir ve gece Müzdelife'de kalınır. Akşamla yatsı namazlarını Müzdelife'de yatsı namazı vaktinde birleştirerek (cem'-i te'hîr) kılmak Hanefîler'e göre vâcip, diğer mezheplere göre sünnettir. Hanefîler'e göre Müzdelife'ye varmadan yolda kılınan akşam namazı sahih kabul edilmez ve Müzdelife'ye vardıktan sonra yatsı namazıyla cemedilerek

tekrar kılınması gerekir. Burada da cem‘ sırasında iki farz namaz arasında nâfile kılınmaz. Hanefîler’e göre Müzdelife vakfesinin zamanı kurban bayramının birinci günü fecir vaktinin girmesiyle başlar ve güneş doğuncaya kadar devam eder, gece boyu Müzdelife’de kalınsın veya kalınmasın bu süre içerisinde orada bulunmak vakfenin sıhhati için yeterlidir. Mâlikîler’e göre gecenin herhangi bir vaktinde, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre gece yarısından sonra kısa bir süre de olsa Müzdelife’de bulunmak vâciptir. Bu üç mezhebe göre Müzdelife’de fecirden sonra güneş doğuncaya kadar vakfe yapmak sünnettir. d) Sünnetleri: 1. İlk bayram gecesini Müzdelife’de geçirmek. 2. Müzdelife’ye intikal süresince sükûneti korumak, vakarlı davranmak, başkalarını rahatsız etmeyip dua ile meşgul olmak. 3. Vakti girer girmez sabah namazını eda etmek ve namazı kıldıktan sonra hemen vakfeye durmak. 4. Mümkünse vakfeyi Meş‘ar-i Harâm denilen Kuzah tepesi yakınında yapmak. Vakfe süresince dua, tesbih, telbiye, tekbir ve tehlîl ile meşgul olmak. 5. Vakfeden sonra güneşin doğmasını beklemeden Mina’ya hareket etmek.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vḳf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vḳf” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “vḳf” md.; Müsned, III, 318; İbn İshak, es-Sîre, s. 76, 100; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, II, 212; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 211-216; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 386-393; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 121-132; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 225-227; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 14-20; Kelvezânî, el-Hidâye, Küveyt 2004, s.191-193; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1392/1972, I, 135-139; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 125-127, 135-136; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 143-147; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, I, 280-283; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 262-287; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 93-136; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), İstanbul 1980, I, 149-152; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, III, 253-260; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 486-489; Rassâ‘, Şerḥu

Ḥudûdi İbn ʿArafe: el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Tâhir el-Ma'mûrî), Beyrut 1993, s. 182-183; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 661-668; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 382-384; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1985, s. 198-200; Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 146-153; P. Lory, "al-Wuḳūf", EI² (İng.), XI, 220-221; "Ḥac", Mv.F, XVII, 49-50.

Menderes Gürkan

VAKFİYE

(الوقفيّة)

Bir vakfın kurucusu tarafından düzenlenen vakfın işleyişiyle ilgili resmî belge.

“Vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını, ne şekilde yönetileceğini gösteren senet” anlamındaki vakfiyyenin (vakıfnâme) İslâm medeniyeti tarihinde önemli bir yeri vardır. Vakıfların başlangıçta sözlü olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bazı aksaklıklar yüzünden

vakıf şartlarının yazılarak belirlenmesine ihtiyaç duyulmuş, bu durum vakfiyelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece vakfiyeler tesis edilen vakfın nasıl idare edileceği, nerelere ne gibi harcamalar yapılacağı, kaç kişinin çalışacağı, bunlara ne kadar maaş ödeneceği, harcamaların hangi gelirlerle karşılanacağı, vakıftan kimlerin ne şekilde faydalanacağı gibi hususların vâkıf tarafından ayrıntılı biçimde belirlendiği belgeler haline gelmiştir. Vakıflar müslümanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşmanın en güzel ifadesidir. Bundan dolayı vakfiyelerde bunu yansıtan âyetlere yer verilmiştir. Bu âyetlerde ifade edilen hususlar şöylece sıralanabilir: Gönül hoşluğuyla ödünç vermek (el-Hadîd 57/18; el-Müzzemmil 73/20), Allah yolunda mal harcamak (el-Bakara 2/195, 261), fakiri yedirip içirmek (el-Fecr 89/18; el-Mâûn 107/3), sadaka vermek (en-Nisâ 4/114), hayrat yapmakta yarışmak (el-Bakara 2/148; Âl-i İmrân 3/114).

Ortaçağ İslâm devletlerine ait vakfiyeler üç şekilde günümüze ulaşmıştır. 1. Orijinal vakfiyeler. Vâkıf tarafından düzenlenen orijinal metni bugüne kadar gelen vakfiyelerdir. Zamanımıza intikal eden XIII ve XIV. yüzyıllara ait orijinal metinler vakfiyelerin umumiyetle tomar şeklindeki kâğıtlar üzerine yazıldığını göstermektedir (Hoffmann, s. 22). Bu vakfiyelere örnek olarak İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî’nin el yazısını içeren, Rab‘-ı Reşîdî’ye ait 1 Rebîülevvel 709 (9 Ağustos 1309) tarihli vakfiye zikredilebilir. 2. Vakıf kitâbeleri. Orijinal vakfiye metinlerinin özetlerini içerir. Bu tür kitâbeler umumiyetle vakfın tesisinden kısa süre

sonra tertip edilir ve ait oldukları binalar üzerine konurdu. Ortaçağ'a ait vakfiyelerin çoğunun zaman içerisinde yok olmasından dolayı günümüze ulaşan vakıf kitâbeleri büyük bir öneme sahiptir. Vakıf kitâbelerinin bir kısmı Max van Berchem, Halil Ethem, Gaston Wiet, Ernst Emil Herzfeld tarafından Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum ve Etienne Combe, J. Sauvaget ve G. Wiet tarafından Répértoire chronologique d'épigraphie arabe adlı eserler içerisinde neşredilmiştir. 3. Vakfiye sûretleri. Vakfiyelerin zamanla eskiyip yıpranması yüzünden sonraki dönemlerde vakfiye sûretlerinin (sevâd) hazırlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Yine bu dönemlerde denetim ve kontrol amacıyla defterlere kaydedilen bazı vakfiye sûretleri de günümüze ulaşmıştır. Selçuklu ve Beylikler devrine ait vakfiye sûretlerinin kaydedildiği defterlerin önemli bir kısmı bugün Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde muhafaza edilmektedir. Gerek sahteciliğe açık olmaları dolayısıyla gerekse istinsah hataları yüzünden vakfiye sûretlerinin çok dikkatli bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Bunların dışında kroniklerde ve münşeat mecmualarında bazı vakfiyelerin sûretlerine veya hulâsalarına rastlamak mümkündür. Meselâ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem adlı eserinde yer alan (IX, 66) vakfiye bunlara örnek gösterilebilir. Vakfiyede medresenin Şâfiîler için yaptırıldığı, vakfedilen arazi, çarşı ve dükkânlardan elde edilen gelirlerin medreseye tahsis edildiği, buraya Şâfiî bir müderris, bir vâiz, bir hazînü'l-kütüb, bir mukrî, Arap dili gramerini öğretecek bir hoca tayin edildiği, ferrâş ve kapıcıların da Şâfiî olması gerektiği belirtilmiş; ayrıca nâib, mütevelli, muîd, vâiz, müftü, nâzıru'l-vakf, hattat, müstensih ve hâdimlerden teşekkül eden personele de vakıf gelirlerinden tahsisat ayrılacağı, vakfın yönetiminin Nizâmülmülk ve evlâdına ait olduğu kaydedilmiştir (DİA, XXXIII, 189). Yine Ortaçağ'a ait bazı vakıf kayıtları fıkıh kitapları içerisinde zamanımıza intikal etmiştir. Burhâneddin Muhammed Mâze'nin (ö. 570/1174) Muḥîṭ adlı eserinde metni kaydedilen, Batı Karahanlılar'ın kurucusu İbrâhim Tamgaç Han'ın Semerkant'ta yaptırdığı cami, medrese, meşhed, talebe odaları ve hastahaneden oluşan külliyenin Receb 458 (Haziran 1066) tarihli vakfiyesi bunlardandır. Ortaçağ İslâm dünyasında zamanla yok olması ihtimaline karşı vakfiyelerin birkaç nüsha şeklinde tanzim edildiği ve bu nüshaların farklı yerlerde saklandığı bilinmektedir.

Dili, türü ve içeriği düzenlendiği zamana ve yere göre farklılık göstermekle

birlikte vakfiyelerin umumiyetle mukaddime, asıl metin ve hâtime kısımlarından oluştuğu görülmektedir. Besmele ile başlayan mukaddimede Allah'a hamd ve peygambere övgüden sonra, eğer vakıf hükümdar veya yüksek devlet erkânından biri tarafından tesis edilmişse vâkıfın adı ve unvanları uzun uzadıya zikredilerek dindarlığı ve hayrata düşkünlüğü methedilir. Ardından gelen asıl metinde vakfedilen arazi ve diğer gayri menkullerin mahiyeti ve sınırları açık bir şekilde belirtilir, vakfa tahsis edilen gelirler ve bunların işletilme biçimi izah edilir. Daha sonra vakfın yönetimi ve denetimi, bu işle görevli kimselere verilecek tahsisatın miktarı, bunların tayin ve azilleri anlatılır. Vakfiyenin hâtimesinde ilgili âyet ve hadisler yazılır; vakfiyeyi bozmaya veya vâkıf tarafından konulan şartları değiştirmeye teşebbüs edecek kimselere beddua edilir, metnin sonuna da şahitlerin adları kaydedilir. Hükümdar ve devlet adamlarının düzenlediği vakfiyelerde devrin pek çok tanınmış şahsiyetinin şahit olarak yazıldığı görülmektedir. Vakfiyeler ancak kadı tarafından tescil edilerek şer'î sicile geçirildikten sonra hukukî geçerlilik kazanır. Umumiyetle vakfiyelerin arkasına yazılan bir menşurla vakfa tahsis edilen topraklardan muayyen haracın alınması ve diğer örfî vergilerin talep edilmemesi emredilir.

Vakıf müessesesinin Ortaçağ İslâm dünyasında son derece yaygın olmasına rağmen bu dönemden günümüze ulaşan vakfiye sayısı azdır. Bilinen ilk vakfiye kaydı Kudüs'te olup 290 (903) tarihini taşımaktadır. Vakfiyelerin XIII. yüzyıla kadar Arapça kaleme alındığı anlaşılmakta, Anadolu'da ilk defa XIII ve XIV. yüzyıllarda tanzim edilen bazı vakfiyelerde Arapça'nın yanında Moğolca, Farsça ve Türkçe'nin de kullanıldığı görülmektedir. İran coğrafyasında XIV. yüzyıl başlarından itibaren Arapça'nın yanı sıra Farsça vakfiyelere rastlanmaktadır. Vakfiyelerde XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında Türkçe, İran coğrafyasında Farsça giderek yaygınlık kazanmıştır.

Vakfiyeler tarihî birer belge olmanın yanında sosyal tarih, ekonomi ve kültür tarihi araştırmaları için önemli bilgiler içeren değerli kaynaklardır. Bilhassa mescid, medrese, dârüşşifâ, hankah ve kervansaraylara ait vakfiyeler eğitim, tıp, sanat ve mimari tarihi araştırmaları için diğer kaynaklarda hemen hiç bulunmayan bilgiler içermektedir. Bunlar arasında sıradan insanların, köylülerin, sanat ve ticaret erbabının gündelik hayatlarına dair mâlûmat özellikle dikkate değerdir. M. Fuad Köprülü'nün

ifadesiyle cemiyetin hakiki bünyesini bu vesikalar sayesinde öğrenmek mümkündür (İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 319).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 66; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 208-212; a.mlf., Vaḳfnâme-yi Rabʿ-i Reşîdî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 2536/1978; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veżâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), III, 1304-1308; A. D. Papazian, Persidskie dokumenty Matenadarana, II, Kupcie, vypusk, pervyj (XIV-XVI vv.), Erevan 1968, s. 405-411; Refet Yinanç, İlk Selçuklu Vakfiyeleri (doçentlik tezi, 1979), AÜ DTCF, tür.yer.; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1983, s. 309-420; Nûş Âferîn Ensârî

(Muhakkık), "Vaḳfnâmehâ ve Târîḫ-i Kitâbḫâne ve Kitâbdârî", Yâdnâme-i Edîb-i Nîşâbûrî (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365/1986, s. 97-120; Seyyid Rükneddin M. Yezdî - Seyyid Şemseddin Muhammed b. Rükneddin M. Yezdî, "Câmiʿu'l-ḫayrât", Yâdigârhâ-yi Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1374/1995, II, 391-558; B. Hoffmann, Waqf im mongolischen Iran: Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil, Stuttgart 2000, s. 22, 32-37; Osman Gazi Özgüdenli, "Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rebʻ-i Reşîdî'de Meslekler, Görevliler ve Ücretler", Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri, Bildiriler, İstanbul 2003, I, 105-126; Îrec Efşâr, "Vaḳfnâme-i Se Dîh der Kâşân", Ferhengi Îrânzemîn, IV, Tahran 1335/1956, s. 122-138; Mohammad Khadr, "Deux actes de waqf d'un qarakhanide d'Asia centrale", JA, CCLV/3-4 (1967), s. 304-334; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, "Sevâd-i Vaḳfnâme-i Dih-i Nemek ez Rûy-i Ḫaṭṭ-i ʿAlâʾüddevle-i Simnânî", Ferhengi Îrânzemîn, XIX (1352/1973), s. 10-18; J. Sourdel-Thomine, "Inscriptions seljoukides et sales à coupoles de Qazwin", REI, XLII/1 (1974), s. 41-90; İhsan İşrâkī, "Şerḥî ber Vaḳfnâme-i Emîr Ḫumârṭâş b. ʿAbdullāh-i ʿİmâdî der Mescidi Câmiʿ-i Ḳazvîn", Berresîhâ-yi Târîḫî, XIII/2, Tahran 1357/ 1978, s. 56-76;

A. Iwatake, “The Waqfs of the Nizam Family in Fourteenth-Century Yazd”, Shirin, LXXII/3, Tokyo 1989, s. 1-46; a.mlf., “The Dar al-Siyada of Ghazan Xan”, Toyoshi-Kenkyu, L/4, Kyotoshi 1993, s. 48-82; Muhammed Mürsî Muhammed, “el-Veşâʾiḳu’l-vaḳfiyye ve devrühâ fî işrâʾi târîḫi’l-ḥaḍârati’l-İslâmiyye”, et-Tesâmuḥ, sy. 14, Maskat 1427/2006, s. 151-163; Kemâl M. Mansûrî, “Nümûẕecü’l-ʿimâreti’l-vaḳfiyyeti’l-İslâmiyye beyne naẓariyyâti’l-ʿimâre ve naẓariyyeti cevdeti’l-ḫidemât”, Evḳāf, IX/17, Küveyt 2009, s. 15-69; Abdülkerim Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, DİA, XXXIII, 189.

Osman Gazi Özgüdenli

Türk ve Osmanlı Tarihi.

Karahanlı Hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han’ın 458 (1066) yılında Semerkant’ta yaptırdığı külliyeye gelir sağlamak üzere tesis ettiği vakıfların vakfiyeleri İslâmî dönem Türk tarihinin bilinen ilk vakfiye örneklerindendir. Bunlardan biri M. Hadr tarafından neşredilmiştir (JA, CCLV/3-4 [1967], s. 307-325). Osmanlı dönemi vakfiyelerine örnek teşkil eden bu metin Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisleriyle ve özellikle kalıcı hayrı (sadaka-i câriye) teşvik eden hadisiyle başlamaktadır. Arapça düzenlenen vakfiyenin hükümdarın huzurunda okunup “kendi dilince” (Türkçe) açıklanarak onayı alındıktan sonra tescil edildiği vakfiyede belirtilmiştir. Vakfiyenin arka sayfasında Semerkant kadısının vakfiyeyi şahitler huzurunda tasdik ve tescil ettiği, imzayı (tevkīʻ) kendi eliyle yazdığı kaydedilmiştir (Şahin, sy. 31 [2008], s. 237). Zeki Velidi Togan, İstanbul ve Kayseri kütüphanelerinde bazı Karahanlı devri vakfiyelerine rastladığını söyler (TY, V/11 [329], [1966], s. 7-10).

Anadolu Selçukluları dönemine ilişkin tesbit edilebilen vakfiye sayısı sekseni aşkındır (Yüksel, Anadolu Selçukluları, I, 310). En eskisi 440 (1048) tarihli olup çoğunun sonraki dönemlerde yapılan ve birçok istinsah hatası içeren sûretleri mevcuttur. Farsça bir vakfiye dışında (hicrî 725 tarihli Şâdî Bey b. İzzeddin Balaban Vakfiyesi, VGMA, nr. 990/162) diğerleri Arapça kaleme alınmıştır. Selçuklu ümerâsı tarafından tesis edilen vakıflara ait orijinal vakfiyelerin başında besmeleden sonra, bütün Selçuk dönemi

belgelerinde olduğu gibi tuğra yerinde kırmızı mürekkeple “es-sultan” yazıldığı görülmektedir (Turan, XII/45 [1948], s. 84). Kitâbelerde olduğu gibi hemen hemen bütün Selçuklu vakfiyelerinin giriş kısmında sultanın adı zikredilmiştir. Selçuklu devrine ait elli sekiz vakfiyenin sadece onunda vakıftan rücû ve murâfaa kaydı bulunmaktadır. Geri kalan, rücû ve murâfaa kaydının yer almadığı kırk sekiz vakfiyede vâkıf için kullanılan unvan ve lakaplar yazılmış ve değişik hususlar için şahit gösterilmiştir. Rücû ve murâfaa kaydı olmayan bazı vakfiyelerde, evâil-i Muharrem 695 (Kasım 1295) tarihli Şeyh Süleyman vakfiyesinde (VGMA, nr. 595/31/27) vakfiyeyi tescil eden kadı, müctehid imamlardan “vakfettim” (vakaftu) kavliyle vakfın sıhhat ve cevazına kāil olanların görüşüne istinaden vakfın tescil ve lüzumuna karar verdiğini belirtmiştir. Kadı ve kādılkudât tarafından tasdik ve tescil edilen bu dönem vakfiyelerinde görevlilere vazife ve cihet mukabilinden verilen paranın ve hububat gibi ölçülebilen nesnelerin miktarlarının yarısı vakfiyeye yazılmıştır (Muallim Cevdet, sy. 1 [1938], s. 35-38). Selçuklu devri vakfiyeleri tomar halindedir. Karatay’ın kervansaray vakfiyesi gibi eni 0,27, boyu 10,64 metreyi aşan birçok vakfiye mevcuttur.

İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han’ın İslâmiyet’i kabulünden sonra Tebriz yakınlarında yaptırdığı türbe ile diğer hayır kurumlarına ilişkin 1 Rebîülevvel 709 (9 Ağustos 1309) tarihli vakfiye bu döneme ait en hacimli vakfiyedir; Cemâziyelâhir 710’da (Kasım 1310) Tebriz Kadısı Mecdüddin Abdullah b. Ömer ve 15 Şevval 710’da (7 Mart 1311) Kādılkudât Ebü’z-Zafer b. Hasan tarafından tescil edilmiştir. Bu tarihten itibaren 809 (1406) yılına kadar vuku bulan dava veya teftişler neticesinde dönemin Hanefî ve Şâfiî kadılarınca düşülen tescil tevkīî kayıtlarının ikisi Farsça, diğerleri Arapça’dır (Vaḳfnâme-i Rabʿ-i Reşîdî, s. 23-34). Gāzân Han bu vakıflara şer‘an kendi mülkü olan toprak ve emlâk vakfetmiş, vakfının sıhhatine dair birçok âlim ve müftüden fetva almış, vakfiyesini yedi nüsha halinde tanzim ve tescil ettirmiştir. Timurlular devrine ait Ali Şîr Nevâî’nin Çağatayca vakfiyesinin İsmail Hikmet Ertaylan tarafından neşredilen metninin tarihi ve şahitler kısmı bulunmamaktadır (Vakfiye, s. 17-55). Eski Sovyet İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’ndeki yazmalar bölümünde kayıtlı (nr. B. 670), Sultan Timur b. Şeybânî Han’ın zevcesi Mihr Sultan Hanım’ın vakfiyesi de geniş hacmiyle (107 varak) dikkat çekmektedir. Bu vakfiyenin

hattına bakarak orijinal metin veya ondan istinsah edilmiş nüsha olabileceği söylenmektedir.

Memlük sultanları ve emîrleri tarafından tesis edilen vakıfların yönetim ve denetim sistemleri hakkında kaynaklarda geniş bilgi yer almakla birlikte bu dönemden günümüze çok az vakfiye ulaşmıştır. Bunlardan Sultan Kayıtbay'ın medrese ve türbesine dair 879 (1474) tarihli vakfiyeyi 1938'de Leo Aryeh Mayer neşretmiştir. Bu vakfiye XV. yüzyıla aitse de daha eski Memlük vakfiyelerinin tertip ve mahiyeti hakkında bir fikir verecek niteliktedir. 667'de (1268) Sultan Baybars tarafından tesis edilen bir vakfa ait vakfiyenin XVI. yüzyılda istinsah edilen bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi'nde Sinan Paşa koleksiyonunda (nr. 185) muhafaza edilmektedir. Memlük devrinde "kitâbü'l-vakf" adı altında anılan vakfiyelerin orijinal veya istinsahlarının genellikle kaybolmasına karşılık bir tür vakfiye hulâsasından ibaret birçok kitâbe halen ait bulundukları binalar üzerinde yer almaktadır. Büyük bir kısmı yayımlanan bu kitâbeler sayesinde XIII-XV. yüzyıllara ait Memlük vakıf belgelerinin düzenleri ve içeriklerine dair bilgi edinilmektedir. Memlük vakfiyelerinde en belirgin husus vâkıfın bütün resmî unvanlarının özel bir itina ile yazılmasıdır. Ramazanoğulları gibi bazı Türkmen beylikleri vakfiyelerinin inşa tarzında Memlük etkisi açık biçimde görülmektedir (Sahillioğlu, sy. 10 [1973], s. 137). Osmanlı devrinde Mısır'da tesis edilen vakıfların vakfiyelerinde de Memlük inşa geleneğinin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Anadolu beyliklerine ait vakfiyelerin inşa tarzında ise Selçuklu geleneğini sürdürenlerin yanı sıra Memlük ve Osmanlı etkisinde kalanlara da rastlanmaktadır. Germiyanoğlu Yâkub Bey'in Anadolu'da bilinen ilk Türkçe vakfiyesinin özeti mahiyetindeki kaya kitâbesi dışında beyliklere ait diğer bütün vakfiyeler Arapça kaleme alınan ve istinsah hataları ihtiva eden sûretlerdir. Niğde kadısı ile Molla Fenârî tarafından tescil edilen Karamanoğlu Ali Bey'in vakfiyesi gibi hacimli vakfiyelerin (boyu 9,85 m., eni 25 cm.) rulo halinde birbirine eklenen kâğıtlardan oluştuğu, vasıl yerlerine de "sahh" kaydının düşüldüğü görülmektedir (Uzunçarşılı, VD, sy. 2 [1942], s. 45-46). Çok az bir kısmı bugüne ulaşabilen Beylikler dönemi vakfiyelerinden on ikisi neşredilmiştir (Yüksel, VD, sy. 30 [2007], s. 37).

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Osmanlı devrine ait 27.000'i aşkın

vakfiye ve zeyil bulunmaktadır. Rebîülevvel 724 (Mart 1324) tarihli Farsça Orhan Gazi vakfiyesi dışında (Uzunçarşılı, TTK Belleten, V/19 [1941], s. 277-288) bütün vakfiyeler Arapça veya Türkçe kaleme alınmıştır. Orhan Bey'in Hüseyin Hüsâmeddin tarafından yayımlanan ve ilk Türkçe vakfiye olarak tanıtılan Cemâziyelâhir 761 (Nisan 1360) tarihli vakfiyesi tercümedir (TOEM, XVI/17 [94], [1926], s. 284-301); çünkü dil ve üslûp bakımından Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımamaktadır. XVI. yüzyıl başlarına kadar Arapça, bu yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Arapça'nın yanı sıra Türkçe de yazılan Osmanlı vakfiyelerinin bu tarihten itibaren çoğunlukla Türkçe düzenlendiği görülmektedir. Esasen XVI. yüzyıldan itibaren bürokratik işlemlerde kolaylık sağlamak amacıyla eski sultanların vakfiyeleri Arapça'dan Türkçe'ye çevrilmiştir. Meselâ II. Bayezid'in Edirne imaretine dair vakfiyesi 29 Receb 913'te (4 Aralık 1507) Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 16 Safer 960'ta (1 Şubat 1553), Vâlide Sultan Medresesi müderrisine padişahlara ait Arapça yazılan ve tomar halinde Hazîne-i Âmire'de muhafaza edilen vakfiyelerin Türkçe'ye çevrilmesi hususunda hüküm yazılmıştır (Uzunçarşılı, TTK Belleten, V/20 [1941], s. 550). İlk devir kul kökenli Osmanlı ümerâsının vakfiyelerinin üzerinde padişah tuğrası yer almaktadır. Osmanlı hânedanına mensup kadınların vakfiyelerinin başında da, “Mûcebince amel ve hareket oluna” türünden ihtarların bulunduğu hatt-ı hümâyunlar mevcuttur. Osmanlı uygulamasında, tesis edilen vakfın mevkufatı hem Anadolu hem Rumeli'de bulunuyorsa tanzim edilen vakfiyenin kadı tescilinden sonra her iki eyalet kazaskerince tasdik edildiği görülmektedir. Zamanla vakıf şartları uygulanamaz hale geldiğinde gelirleri Haremeyn veya Medine fukarasına tahsis edilen vakıfların vakfiyeleri üzerinde Haremeyn evkafı müfettişinin tasdik ve mührüne rastlanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre vakıftan dönme (rücû) mümkün olduğundan Osmanlılar'ın ilk devirlerinde birçok vârisin hak sahibi sıfatıyla mahkemelere başvurduğu ve yetkililerin zor durumda kaldığı belirtilmektedir (İpşirli, Tarih ve Sosyoloji Semineri, s. 160). Bundan dolayı Osmanlı vakfiyelerinin % 70'inde rücû ve murâfaa kaydı yer almaktadır (İpşirli, Cumhuriyetin 80. Yılında, s. 75). Öyle ki XVI. yüzyılda bu uygulama vakıf tesisinde bir nevi rükün haline getirilmiş, bu konuda Ebüssuûd Efendi'den fetva dahi alınmıştır.

Vakıf kütükleri, tapu tahrir defterleri ve şer'iye sicillerinde yer alan sûretlerin dışında vakfiyeler rulo yahut kitap şeklinde kaleme alınmıştır.

XVI. yüzyıldan öncesine ait bütün vakfiyelerin rulo halinde yazıldığı görülmektedir. Kitap şeklinde kaleme alınan vakfiyeler XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olup ekserisi padişahlara, hânedan kadınlarına, vezirlere ait tezhipli vakfiyelerdir. Bazı yapılar üzerinde vakfiye sûretlerine rastlanmaktadır; bunlar çoğunlukla vakfiye özetlerinden ibarettir. Asıl vakfiyenin tanzim ve tescilinden birkaç yıl sonra taşa, mermere veya kayalara kazılarak yazılmıştır. Bu tür kaya vakfiye kitâbelerinin ilk örnekleri Germiyanoğlu Yâkub Bey'in 814 (1411) tarihli vakfiyesiyle Amasya'daki Beyazıt Paşa İmareti'nin 11 Zilhicce 820 (19 Ocak 1418) tarihli vakfiyesidir. Biri kayaya, diğeri caminin son

cemaat revakının üst kornişindeki kırmızı taşlı kuşağa kazılmıştır. Vakıflarda yolsuzlukların engellenmesi amacıyla taşa veya mermere kazılan bu vakfiye sûretleri İlhanlı ve Memlük geleneğine dayalı bir uygulama gibi görünmektedir. Bunlardan başka fıkıh ve münşeat mecmualarına, kitap zahriyelerine, hatta Ahî Yûsuf Sinan Tekkesi vakfiyesinde görüldüğü gibi aşure kepçesi üzerine yazılan vakfiye sûretleri de vardır. Bazı vakıf kitapların 1a yüzünde görülen, vâkıfın mesleğini, adını, baba adını, vakfın nereye ve ne maksatla yapıldığını, vakıf şartlarını özetleyen vakıf mühürleri de bir tür özet vakfiye sûreti kabul edilebilir.

Osmanlı döneminde vakfiyelerin tanzimine dair geniş bilgi ve kaynaklar bulunmakta, bunların başında şer'î mahkemelerce verilen belgelerin kaleme alınışını örneklerle açıklayan eserler gelmektedir. Meselâ Çavuşzâde Mehmed Aziz'in Dürrü's-sukûk'ü (I, 153-227) ve Yûsuf Ziyâeddin Efendi'nin Câmiu envâri's-sukûk ve lâmiu'z-ziyâ li-zevi'ş-şükûk'ünde (s. 184 vd.) vakfiyelerin tanzim şeklini gösteren bölümler yer almaktadır. Bu eserlerin ilgili kısımlarında gayri menkul vakfiyeleri, nakit para vakfiyeleri, gayri müslim vakfiyeleri veya zeyil vakfiye, vakfiye kenarına yazılacak herhangi bir kaydın yazımına dair örnekler de bulunmaktadır. Münşeat mecmualarında veya fıkıh kitaplarında da eski vakfiye örnekleri vardır; bunların arasında edebî ve etkileyici vakfiye metinlerine de rastlanmaktadır.

Vakfiyeler genellikle şu bölümlerden oluşur: 1. Tescil tevkīi veya tasdik ibaresi. Veliyyü'l-emr tarafından yetkili kılınmış kadı vakfın lüzumuna ve tesciline karar verebilir. 2. Davet. Allah'a hamdüsenâ ve resulüne salâtüselâmı içeren bölümde âyet ve hadisler bağlamında dünyanın fâni ve

âhiretin bâki olduğu, vakıf kurmanın önemi vb. bilgiler edebî bir üslûpla anlatılır; ancak bu kısım vakfiyenin hukukî bir rüknü sayılmaz. 3. Vâkıfa dair bilgiler. Bunlar vâkıfın adı, baba adı, mesleği ve ikamet yeri gibi kişisel ayrıntılardır. 4. Mevkufun tarifi ve tasviri. Vakfedilen mal ve mülkün miktarı, bulunduğu yer ve sınırları, iktisap şekli, inşa veya ihya edilen hayratın cinsi ve türü belirtilir. 5. Vakıf şartları. Vakfedilen mal ve mülkün icar ve işletme biçimi ve süresi, elde edilen vakıf gelirinin hangi alanlarda nasıl kullanılacağı, vakıf görevlilerine ve mensuplarına ödenecek ücret ve tahsisatı belirten şartlardır. 6. Mütevelli tarifi. Vakfiyelerde iki tür mütevelli bulunur. Birincisi tescil mütevellisidir, vakfın tescil işleminin tamamlanmasıyla görevi sona erer. İkincisi vâkıfın vakfının tevliyetini bıraktığı ve niteliklerini açıkladığı kimselerdir. 7. Vakıftan rücû ve murâfaa ile hâkimin kararı. Mezhep imamlarının vakıf konusundaki görüş farklılığından dolayı ortaya çıkan bir uygulamadır. Vâkıfın ölümünden sonra vârislerinin veya hayatta iken kendisinin pişman olması ihtimaline karşı vakfın iptalinin önlenmesine ilişkin bir rükündür. 8. Beddua bölümü. Burada vakfa yönelik olumsuz tasarrufları önlemek için vakfiyeden vakfiyeye değişen lânetler ve beddualara yer verilmiştir. 9. Tarih. Vakfiyenin bitiminde hicrî tarih yazıyla Arapça olarak yazılır. 10. Şühûdü'l-hâl. Vakıf tesisinde aleniyet şarttır, ayrıca İslâm hukukunda bir belgenin değeri zeylinde yer verilen şahitlere bağlıdır. Bunun için vakfiyenin tanziminde hazır bulunanların bir kısmının isimleri ve meslekleri yazılır. Nezaret, tevliyet veya evlâdiyet hak ve iddialarına dair zamanla sahte vakfiyeler tanzim edilmiş, bunların şer'î mahkeme sicillerine kaydedildiği de olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 725 Tarihli Şâdi Bey b. İzzeddin Balaban Vakfiyesi, VGMA, nr. 990/162; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Vaḳfnâme-yi Rabʿ-i Reşîdî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 2524/1978, s. 23-24; Ali Şîr Nevâî, Vakfiye, Bakü 1926, s. 17-55; Ziyaeddin Efendi, Câmiu en-vâri's-sukûk ve lâmiu'z-ziyâ li-zevi'ş-şükûk, İstanbul 1284; Çavuşzâde Mehmed Aziz, Dürrü's-sukûk, İstanbul 1277, I-II; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya

Şehri, İstanbul 1932, s. 79-86; a.mlf., "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", TTK Belleten, V/19 (1941), s. 277-288; a.mlf., "Çandarlızade Ali Paşa Vakfiyesi", a.e., V/20 (1941), s. 550; a.mlf., "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", VD, sy. 2 (1942), s. 45-46; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 20; Ali Himmet Berki, Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, Ankara 1966, s. 57; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1983, s. 383-385, 409-420; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 12-41, 112; G. Winkelhane - K. Schwarz, Der Osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosporus, Berlin 1985; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989; Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar-Hanım Sultan Vakfiyeleri (nşr. Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı), İstanbul 1990, tür.yer.; Mehmet İpşirli, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri", Tarih ve Sosyoloji Semineri, 28-29 Mayıs 1990: Bildiriler, İstanbul 1991, s. 160; a.mlf., Cumhuriyetin 80. Yılında Uluslararası Vakıf Sempozyumu (haz. Mehmet Narince), Ankara 2004, s. 75; Sadi S. Kucur, Sivas, Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları: Vakfiyelere Göre (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1998, s. 359; Mehmet Arslan, Osmanlı: Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 384-392; Ali Yardım, Amasya Kaya Kitabesi: Beyazid Paşa İmareti Vakfiyesi, Ankara 2004, s. 4-5; Hasan Yüksel, "Anadolu Selçuklularında Vakıflar", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2006, I, 310; a.mlf., "Anadolu Beyliklerinde Vakıflar", VD, sy. 30 (2007), s. 37; Hüseyin Hüsameddin, "Orhan Beyin Vakfiyesi", TOEM, XVI/17 (94), (1926), s. 284-301; Muallim Cevdet, "Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi", VD, sy. 1 (1938), s. 35-38; Fıtrat, "Orta Asya'da Arazi Meselesine Dair Üç Vesika", a.e., sy. 1 (1938), s. 147; W. Ruben, "Budhist Vakıflar Hakkında", a.e., sy. 2 (1942), s. 179; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri, I, Şemseddin Altunaba Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 223; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri, III, Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", a.e., XII/45 (1948), s. 84; Zeki Velidi Togan, "Karahanlılar Tarihine Ait Bazı Kayıtlar", TY, V/11 (329), (1966), s. 7-10; M. Khadr, "Deux actes de waqf d'un

qarakhanide d'Asie centrale", JA, CCLV/3-4 (1967), s. 304-334; Halil Sahillioğlu, "Ramazan Oğulları'ndan Davut Bey oğlu Mahmut Bey Vakfiyesiyle Fağfur Paşa oğlu Ali Bey Paşa Vakfiyesi", VD, sy. 10 (1973), s. 137; Kamil Şahin, "Karahanlılar Dönemi Dâru'l-Merdâ Hastanesi Vakfiyesi", a.e., sy. 31 (2008), s. 234-244.

Hasan Yüksel

VÂKIA

(الواقعة)

Mutlaka gerçekleşecek olan şey anlamında kıyametin isimlerinden biri

(bk. KIYAMET).

VÂKIA

(الواقعة)

Gayb âleminden kalbe gelen mânayı ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "âniden meydana gelen olay, sıkıntı, kıyamet" gibi anlamlara gelen vâkıa (çoğulu vâkıât) tasavvuf literatüründe sûfînin vecd ve istiğrak halinde vâkıf olduğu hakikatleri anlatmak için kullanılır. Vâkıa uyku ile uyanıklık arası bir halde iken meydana gelir; rüyaya benzemekle birlikte esasen ondan farklıdır. Ayrıca sâlikin kalbine yerleşerek gelip geçici olmaması bakımından hâtırdan (çoğulu havâtır) ayrılır. Tasavvufta "tavâriķ, bevâdî, bâdih, kādih, tevâlî, levâmi', levâih" gibi tabirler vâkıa ile yakın anlamlarda kullanılmıştır. Sûfîler mânevî meselelerine ve ruhî müşkillerine de vâkıa derler. Zikir sırasında kendinden geçip gaybet halini yaşayan sâlikin kalbine birtakım remiz hayaller akmaya başlar. Sâlik kendine gelince (sahv) ya ilâhî bir lutuf olarak o remizlerin mânasını bilir ya da şeyhi tarafından bunlar kendisine yorumlanır. Böylece sâlik remiz hayallerin hakikatini anlar. İnsanın zihnine gelen, vâkıa ile hiçbir alâkası bulunmayan birtakım hayalleri vâkıa ile karıştırmamak gerekir (Şehâbeddin es-Sühreverdî, I, 367, 371).

Vâkıa haram ve helâllere dikkat eden, bütün zamanını zikir ve ibadetle geçiren kimselerin kalbine geldiği gibi yoğun zikir ve ibadete devam etmediği halde mânevî alanda kabiliyet sahibi kimselerin kalbine de gelebilir (a.g.e., I, 367-368). Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de kendisine vâkıa olarak gelen hadisleri ve çeşitli bilgileri yer yer nakletmiştir. Onun bazan vâkıayı rüya anlamında kullandığı da görülmektedir. Muhakkik sûfîler, seyrüsülûk esnasında meydana gelen vâkıaları ibadet ve taatin kabulüne bir alâmet şeklinde görmüşler, ancak dervişin bunlarla oyalanmayıp yoluna devam etmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Tasavvuf tarihinde bazı önemli sûfîlerin sohbetleri gayb âleminden gönüllerine gelen vâkıaların bir ürünü kabul edildiğinden "vâkıât" adıyla

kaydedilmiştir. Bu çerçevede Aziz Mahmud Hüdâyî’nin, mürşidi Üftâde’nin sohbetlerini ve seyrüsülûkle ilgili açıklamalarını bir araya getirdiği Vâḳıˁât-ı Üftâde adlı eseriyle İbrâhim Râkım Efendi’nin Niyâzî-i Mısrî'nin sohbetleri ve menkıbelerini derlediği Vâkıât-ı Mısrî adlı eseri zikredilebilir. Sûfîler, vâkıa ile rüyanın farkına dikkat çektikleri halde zaman zaman bunları birbirinin yerine kullanmışlardır. Meselâ Niyâzî-i Mısrî’nin Ta‘bîrâtü’l-vâkıât adlı eseri tasavvuf eğitiminde önemli yeri olan rüya hadisesinin mahiyetini ve rüyada görülen sembollerin yedi nefis merhalesine göre yorumlarını içermektedir. Mehmed Nasûhî'nin Mükâşefât-ı Vâkıât’ı ile Hüseyin Vassâf’ın Vâkıât’ı da seyrüsülûk esnasındaki mânevî hal ve rüyalarla ilgilidir. Vâkıât adıyla rüyaları konu edinen başka eserler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaˁ, s. 418; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 538; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ˁAvârifü’l-maˁârif (nşr. Edîb el-Kemdânî - M. Mahmûd Mustafa), Mekke 1422/2001, I, 367-368, 371; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Isṭılâḥât: Muˁcemü ıṣṭılâḥâti’ṣ-ṣûfiyye (nşr. Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1411/1990, s. 68; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 576; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma‘rifetnâme, İstanbul 1333, s. 449; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 509.

Hür Mahmut Yücer

VÂKIA SÛRESİ

(سورة الواقعة)

Kur’ân-ı Kerîm’in elli altıncı sûresi.

Adını “mutlaka gerçekleşecek olan şey” anlamına gelen ve sûrenin birinci âyetinde geçen vâkıa kelimesinden alır. Birkaç âyetinin Medine’de nâzil olduğu söylenmişse de (Kurtubî, XVII, 126; Âlûsî, XXVII, 182) müfessirlerin çoğunluğuna göre Mekke’de inmiştir (İbn Atıyye el-Endelüsî, V, 238). Doksan altı âyet olup fâsılası” ا، ب، ة، د، ل، م، ن“ harfleridir. Nübüvvetin 5 veya 6. yılında nâzil olduğu tahmin edilen sûrenin ana konusu ölümden sonra yeni bir hayatın başlayıp sonsuza kadar devam edeceği, insanların inanç ve davranışlarının karşılığını orada bulacakları hususudur. Bu çerçevede sûrenin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Sûre muhtemelen aynı yıllarda inen diğer sûrelerde etkin biçimde vurgulandığı gibi kıyametin kopuşunu dile getirmekle başlar. İnsanların yaşadığı yer küresinin şiddetli bir sarsıntı ile sarsılacağı, kürenin sabit ağırlıkları sanılan dağların ufalanıp toz haline geleceği o gün insanların sağdakiler, soldakiler ve önde bulunanlar şeklinde üç gruba ayrılacağı belirtilir (âyet: 1-7). Öndekiler iman ve iyi davranışlar bakımından diğer müminlere nisbetle mesafe alıp Allah’a yaklaştırılan zümredir. Bunlar cennette bedenî ve ruhî birçok nimete eriştirilecektir. Sağdakiler âhirette amel defterleri sağdan verilecek cennetlikler olup onlar da mutlu kılınacaktır. Soldakiler ise amel defterleri soldan veya arka taraftan verilecek kimselerdir. Bunlar âhireti inkâr eden günahkârlardır ve cehennemde azap göreceklerdir (krş. el-Hâkka 69/19-37; el-İnşikāk 84/7-12). Daha sonra inkârcılara hitap edilerek ilk yaratılışın Allah tarafından gerçekleştirildiğini kabul ettikleri halde öldükten sonra diriltmeyi yine O’nun gerçekleştireceğine niçin inanmadıkları sorulur

ve spermadan insan üretmeyi, tohumdan ekin bitirmeyi, buluttan su indirmeyi ve ağaçtan ateş çıkarmayı inkârcıların mı yoksa Allah’ın mı gerçekleştirdiği sorusu yöneltilir. Birinci bölüm, Hz. Peygamber’e şanı ve azameti yüce olan rabbini ulûhiyyetle bağdaşmayan sıfatlardan tenzih

etmesini emreden âyetle sona erer (âyet: 8-74).

İkinci bölüm, yıldızların yörüngelerine yemin edilerek ve bunun bilenler için büyük bir yemin olduğu belirtilerek başlar. Yemin konusunun âlemlerin rabbi tarafından Hz. Muhammed'e indirilen vahyin ürünü Kur'an'ın teşkil ettiği belirtilir. Ardından büyük bir lutuf sayılan böyle bir kelâmın kāle alınması ve bu nimete şükredilmesi gerektiği halde onun nankörce inkâr edilmesi hayret verici bir davranış diye nitelendirilir. Ardından inanmayanların en önemli eksiği olan ölüme ve ölüm ötesi âlemine iman konusuna etkili biçimde temas edilerek, "Peki, can boğaza dayandığı ve siz etrafındakiler çaresizlik içinde bakındığınız zaman bizim âhiret yolcusuna sizden daha yakın olduğumuzu biliyor musunuz? Onun sorgu ve ceza âlemine sürüklenmeyeceği iddiasında samimi iseniz ölümü geri çevirmeli değil misiniz?" soruları yöneltilir. Ardından Allah'a yakın olan ve amel defterleri sağdan verilenlerin ebedî hayattaki mutluluğu, gerçeği yalanlayanların da mutsuzluğuna temas edilir. Sûre Resûlullah'a rabbinin ismini ve şanını yüceltmesini emreden âyetle tamamlanır (âyet: 75-96).
Mekke döneminin ortalarında inen sûrelerin çoğunda görüldüğü gibi Vâkıa sûresinde de âhirete iman konusu ele alınmış, ebedî hayatta mutlu veya mutsuz olacak insanların yaşantıları tasvir edilmiş, kişide âhiret inancını oluşturup davranışlarını etkileyecek uyarıcı ve düşündürücü ifadelere müessir bir üslûp içinde yer verilmiştir. Dünya hayatının çekici ve itici yanlarının çoğu zaman kişinin bedeninin yanı sıra psikolojik hayatını da çeşitli yönlere sürüklemekte olduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bu sebeple Vâkıa sûresi zaman zaman okunmalı, bu sayede kişi mânevî yönelişinde meydana gelebilecek sapmalardan kendini korumalıdır.

Vâkıa sûresi, Resûl-i Ekrem'e diğer peygamberlere verilen ilâhî kitaplara Kur'an'dan tekabül eden sûre gruplarından fazla olarak inzâl edilen "mufassal" sûreler içinde yer alır. Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'a erken sayılacak bir yaşta saçlarına ak düşmesinin sebebini sorunca o da, "Beni Hûd, Vâkıa, Mürselât, Amme yetesâelûn ve İze'ş-şemsü küvvirat sûreleri ihtiyarlatmıştır" cevaben vermiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 56/6; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 322). Bu sûrelerin ilkinin geçmiş peygamberlerin çetin mücadelelerinden, diğerlerinin kıyametin kopması ve âhiret hallerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in sabah namazlarında Vâkıa sûresini okuduğuna

dair rivayet sahih kabul edilmiştir (Müsned, V, 104; a.e. [Arnaût], XXXIV, 504-505; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 323). “Her gece Vâkıa sûresini okuyan kimse fakirlik çekmez” meâlinde (Zemahşerî, VI, 40; Beyzâvî, IV, 240) Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen hadisin sahih olmadığı belirtilmiştir (Zemahşerî, VI, 40-41 [neşredenin notu]; M. Nâsırüddin el-Elbânî, I, 45-46, hadis nr. 290; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 323-324). Bunun dışında sûrenin fazileti için nakledilen bazı rivayetlerin de sıhhati tesbit edilememiştir (Âlûsî, XXVII, 183; Elmalılı, VI, 4700).

Adnân Câbir Muhammed et-Tuveyrikī Sûretü’l-Vâḳıʿa ve hüdâhâ ve beyyinâtühâ (1400/1980, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi), Halil Cebeci Âhiret Hayatı Açısından Vâkıa Sûresi ve Tefsîri (1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır. André Miquel l’Evénement, le Coran, sourate LVI adını taşıyan tefsir niteliğinde bir çalışma yapmış (Paris 1992), Mahmûd Muhammed Garîb Sûretü’l-Vâḳıʿa ve menhecühâ fi’l-ʿaḳāʾid (Bağdat, ts. [ed-Dârü’l-Arabiyye]), Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe Tefsîrü Sûreti’l-Vâḳıʿa: Ṣuver mine’l-iʿcâzi’l-beyânî ve aḥkâmi’l-meʿânî (Cidde 1403/1983) ismiyle birer eser kaleme almıştır. Âmir Îdan Ali, “Sûretü’l-Vâḳıʿa: Ḍavʾ ʿale’l-ḳıra

ʾâti’l-Ḳurʾâniyye ve’t-tevcîhâti’n-naḥviyye” adlı bir makale yayımlamıştır (Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, yıl 2, sy. 48 [Dübey 1425/2005], s. 6-22).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 104; a.e. (Arnaût), XXXIV, 504-505; Tirmizî, “Tefsîr”, 56/1-6; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/ 1995, XXVII, 266; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 318-319; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 40-41 [neşredenin notu]; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, V, 238; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 240; Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/ 1988, XVII, 126; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer

Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXVII, 182-183; M. Fevzi Efendi, el-Havâssü’n-nâfia fî tefsîri sûreti’l-Vâkıa, İstanbul 1313; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4700; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-mevżuʿa, Riyad 1420/2000, I, 45-46, hadis nr. 290; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 322-324; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Vâḳıʿa”, DMT, IX, 387-388.

Bekir Topaloğlu

VÂKIÂT

(bk. NEVÂZİL).

VÂKIATÜ'l-MÜFTÎN

(واقعة المفتين)

Osmanlı âlimi Kazasker Kadri Efendi'nin (ö. 1084/1674) müftü ve kadıların el kitabı haline gelen eseri

(bk. KADRİ EFENDİ).

VÂKIDÎ

(الواقدي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî elMedenî (ö. 207/823)

Megāzî müellifi, İslâm tarihçisi, muhaddis ve kadı.

130 (747) yılında Medine’de mevâlî bir aile içinde doğdu. Dedesi Vâkıd’a nisbetle Vâkıdî, dedesinin mevlâsı olduğu, Merv kadısı Abdullah b. Büreyde b. Husayb’ın mensup olduğu Eslem kabilesine nisbetle Eslemî, doğduğu şehre nisbetle de Medenî diye anılmıştır. Babası hakkında, ilim tahsili için memleketi Merv’den Medine’ye göç ettiği dışında kaynaklarda bilgi yoktur. Annesi Fars asıllı Îsâ b. Ca‘fer’in kızıdır. Amcası Heysem b. Vâkıd ilimle meşguldü, Vâkıdî eserinde ondan iki rivayet nakleder (el-Meġāzî, II, 588; III, 1090). Küçük yaşta Medine’de eğitimine başladı; annesi onu ve kardeşi Şemle’yi küttâba gönderdi. Hocaları İbn Ebû Zi’b, ilk derste onların yazı ve kıraatlerini beğenmeyip kendilerini huzurundan kovduysa da öğrenimlerine çok önem veren anneleri ertesi gün derslere devam etmelerini sağladı (İbn Sa‘d. eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 415; İbn Sa‘d bu bilgileri, hocası Vâkıdî’nin Medine dönemi tâbiîlerine dair günümüze intikal etmeyen eṭ-Ṭabaḳāt adlı kitabındaki rivayetlerine dayanarak yazdığı İbn Ebû Zi’b’in hal tercümesinde verir).

Zeki ve kabiliyetli bir çocuk olan Vâkıdî, ilme değer veren bir aile muhitinde İslâmî ilimler bakımından en zengin dönemini yaşayan Medine’de hayatının elli yılını geçirdi. Kur’an ilimleri ve fıkıh yanında hadis toplamaya çok önem verdi; bilhassa megāzî, İslâm tarihi ve tabakatla meşgul oldu. Hadis, fıkıh, siyer ve megāzî âlimlerinin, bunlar arasında tâbiînin son tabakasından olan Muhammed b. Aclân ve Ma‘mer b. Râşid gibi hocaların ders halkalarına katıldı. Mâlik b. Enes ve çevresindeki kişilerden, İbn Şihâb ez-Zührî’nin yeğeni Muhammed b. Abdullah ile Muhammed b. Aclân, İbn Cüreyc, Üsâme b. Zeyd el-Leysî, Mahreme b. Bükeyr elMedenî’den ve daha birçok muhaddisten hadis aldı. Ma‘mer b.

Râşid ve Osman b. Dahhâk elMedenî yanında bilhassa Ebû Ma‘şer es-Sindî’den en ince ayrıntılarına kadar megāzî bilgilerini tesbit etti. Ayrıca kendilerinde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleriyle ilgili haber ve hâtırat bulunan sahâbî torunlarına, şehid ailelerine ve başka kimselere ulaşarak onların anlattıklarını yazıya geçirdi. Gazve ve seriyyelerin yapıldığı Mekke, Medine ve Hicaz bölgesindeki diğer yerlere gidip incelemelerde bulundu. Ayrıca Hicaz bölgesi dışına da seyahat etti. Böylece el-Meġāzî adlı eserinde savaşların nerelerde cereyan ettiğini ve bunların coğrafî konumunu ayrı ayrı yazma imkânına kavuştu. Kendisi yirmi yaşında iken Ebû Hanîfe’nin dersine katılmak üzere Kûfe’de bulunduğu sırada onun Bağdat’ta vefat ettiğini duyduğunu anlatır (eṭ-Ṭabaḳāt, V, 425; VI, 369). Bu dönemde ve Bağdat’a yerleştikten sonra Kûfe ve Basra’ya, Dımaşk, Humus ve Rakka’ya gitti. İbn Cüreyc, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî gibi fakihlerden faydalandı. Vâkıdî’nin kitâbet ve tedvin zamanından kalan malzemelerden, bunlar arasında bilhassa Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerine ait belgelerden topladığı hadisleri, megāzîye, ashaba ve özellikle tâbiîne dair bilgi ve haberleri levhalara kaydettiği bilinmektedir. Bu maksatla iki kâtibin kendisi için devamlı çalıştığı, hatta zaman zaman kaybettiği levhaların Medine’de bulunup kendisine iade edildiği belirtilmektedir. İbrâhim el-Harbî, Vâkıdî’nin Mâlik b. Enes ile İbn Ebû Zi’b’in görüşlerini en iyi bilen sika bir râvi olduğunu ifade eder (Hatîb, III, 6-7). Onun bu çalışkanlığı sonucunda ulaştığı ilmî seviye, biriktirdiği hadis ve megāzîye dair zengin levhalar, Mescidi Nebevî’de bir direğin yanında ders halkası teşkil ederek megāzî konusunda ders vermesini ve bu alanda büyük bir şöhrete ulaşmasını sağladı.

Vâkıdî gençlik yıllarında Medine’de buğday ticaretiyle de uğraştı. Eli çok açık olduğundan hep malî sıkıntı içerisinde ve ağır borç altında yaşadı. Bu durum, mudârebe usulüyle kullandığı çeşitli kimselere ait 100.000 dirhem sermayesini tüketerek iflâs etmesine yol açtı. Bu sırada Hârûnürreşîd, veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’den hac farîzası sırasında kendisine Medine’de rehberlik yapacak birini bulmasını istemiş, vezire bunun için Vâkıdî tavsiye edilmiştir. Onun Cebrâil’in vahiy getirdiği yerler, şehidlerin mezarları, Medine’deki diğer mekânlarla ilgili verdiği bilgilerden, ayrıca ahlâkından son derece memnun kalan Hârûnürreşîd kendisine 10.000 dirhem hediye verip Bağdat’a davet etti. Vâkıdî burada Vezir Yahyâ ile çok yakın bir

dostluk kurdu. Onun talebesi ve kâtibi İbn Sa‘d, hocasının bu rehberliğini kendi ağzından uzun uzun anlatmasına rağmen ziyaretin tarihini vermez (eṭ-Ṭabaḳāt, V, 425-426). Taberî 170-179 (787-796) yılları arasında halifenin altı defa hac için Hicaz’a gittiğini söyler, ancak Vâkıdî’nin Medine’deki rehberliğine hiçbir işarette bulunmaz. Bazı araştırmalarda 170 (787), bazılarında 179 (796) yılı tercih edilmekteyse de Taberî’nin bir kaydından hareketle bunun 170 (787) yılında meydana gelmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir (Kitâbü’r-Ridde, nşr. Muhammed Hamîdullah, neşredenin girişi, s. 11; Taberî, VIII, 234, 238, 239, 241, 255, 261; İA, XIII, 150-151; Şulul, s. 98-102; Öz, s. 301).

Vâkıdî daha sonra Abbâsî sarayı ile kurduğu dostluktan faydalanmak için Bağdat’a gitmek üzere Medine’den ayrıldı (180/796). Hârûnürreşîd ile Yahyâ el-Bermekî’nin Rakka’da bulunduğunu öğrenince Fırat nehri üzerinden sandalla çileli bir yolculuktan ve günlerce bekledikten sonra Bekkâr ez-Zübeyrî’nin aracılığıyla vezirle buluştu. Perişan halini gören Yahyâ el-Bermekî kendisine yardım etti. Vâkıdî’yi teravih namazlarından sonra gece sohbetlerine çağırdı, her gece ona 500 dinar bağışlıyordu (İbn Sa‘d, V, 430). Vâkıdî, sorulan sorulara verdiği cevaplar yanında zikrettiği hadislerle de Yahyâ el-Bermekî’nin ilgisini çekti. Güzel elbiseler giyerek bayram namazına gelmesini isteyen Yahyâ el-Beymekî kendisini Hârûnürreşîd’in huzuruna çıkardı. Halife Medine’de kendisine rehberlik yaptığını hatırlayıp 30.000 dirhem ihsanda bulundu. Bağdat’a yerleşen Vâkıdî ailesini getirmek için Medine’ye gitmek isteyince vezir onun yanına bir görevli verip bütün masraflarının karşılanmasını emretti. Medine’den ailesiyle birlikte dönerek Bağdat’a yerleşen Vâkıdî, Yahyâ el-Bermekî’nin yardımlarını ve dostluğunu hiç unutmadığını, 187 (802) yılında iktidardan düştükten sonra da kendisini daima hayırla yâdettiğini söyler (kendi ifadeleri için bk. a.g.e., V, 426-433).

Bağdat’ta tedrîs ve ilmî faaliyetlerle telif çalışmalarına devam eden Vâkıdî, 204 (819) yılında Me’mûn tarafından şehrin doğusundaki Askerülmehdî’ye (Rusâfe) kadı tayin edildi ve Rusâfe Camii’nde cuma namazını kıldırmakla görevlendirildi. Vâkıdi’nin ölümüne kadar bu vazifede kaldığı bilinmektedir. Ancak bazı kaynaklarda onun 187’de (803) Hârûnürreşîd tarafından bu göreve getirildiği (İbn Hacer, IX, 364), hatta Irak kadılığını da üstlendiği ve Halife Emîn döneminde de bu makamda kaldığı zikredilir (İA,

XIII, 151). Muhammed Hamîdullah ise Vâkıdî'nin Halife Emîn devrinde kardeşi Me'mûn ile mücadeleye başlaması üzerine kadılıktan ayrıldığını ve iktidara gelen Me'mûn tarafından bu göreve yeniden getirildiğini söyler (Kitâbü'r-Ridde, nşr. Muhammed Hamîdullah, neşredenin girişi, s. 12). Tarihçi Ya'kūbî de onun adını Halife Emîn dönemi fakihleri arasında zikreder; ancak Hârûnürreşîd devrindeki fakihler içinde saymaz (Târîḫ, II, 431-432, 443). Hatîb el-Bağdâdî'nin Mısır Kadısı Hârûn b. Abdullah ez-Zührî'den naklettiğine göre Vâkıdî, Halife Me'mûn'a borçlarının çokluğu yüzünden çektiği sıkıntıları bildiren bir not gönderir. Halife bu notun arkasına, "Sende iki haslet var, biri cömertlik, diğeri hayâ; cömertlik elinde bulunanı harcamana yol açtı. Hayâ ise durumunu bildirmene engel oldu. Gerekenin yapılmasını emrettim. Sen babamın döneminde kadı iken Mâlik b. Enes'ten naklen Resûlullah'ın bir hadisini rivayet etmiştin…" diye yazar ve cömertlikle ilgili hadisin metnini kaydeder. Bu rivayette ayrıca kendisine 100.000 dirhem ihsan edildiği, Vâkıdî'nin ise ihsandan ziyade unuttuğu hadisin hatırlatılmasına sevindiği belirtilir (Târîḫu Baġdâd, III, 19; ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, I/2, s. 308; Şulul, s. 106-107; Abdülazîz b. Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî, I, 154-156; İA, XIII, 151). Bütün bu rivayetler Vâkıdî'nin Me'mûn'dan önce de kadılık yaptığını göstermektedir. Öte yandan onun halifelerle dostluğuna rağmen ömür boyu maddî sıkıntı çektiği anlaşılmaktadır. Vâkıdî'nin Vezir Yahyâ ile Abbâsî halifelerinden aldığı yardımların 600.000 dirheme ulaşmasına karşılık bu paraların bir yıl süreyle kendisinde kalmayıp harcadığından

zekât vermediğini söylemesi çok müsrif olduğunun bir kanıtıdır (Hatîb, III, 20). Vâkıdî kadılık görevi sırasında 11 Zilhicce 207 (27 Nisan 823) tarihinde vefat etti; cenaze namazını Bağdat'ın batı tarafının kadısı İbn Semâa et-Temîmî kıldırdı ve Hayzürân Mezarlığı'na defnedildi. Borçlarını, hatta kefen parasını Halife Me'mûn'a vasiyet etmiş, o da bunu yerine getirmiştir.

Vâkıdî, I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda İslâm dünyasında yaygın olan ilimlerle ilgili sahîfe, cüz, risâle ve kitap türünden eserlerin gayretli bir derleyicisiydi. Onun biyografisini yazanların verdiği bilgiye göre vefat ettikten sonra geriye iki hizmetçisine gece gündüz istinsah ettirdiği 600 sandık dolusu kitap bırakmıştır. Bunlar arasında 2000 dinar ödenerek satın alınmış kitaplar da bulunuyordu. Halife Me'mûn, "Onun kitapları kadar

kitap Bağdat'a gelmedi" sözleriyle kütüphanesinin değerini takdir etmiştir. Bu koleksiyon Vâkıdî'nin İslâm ilimlerinin çeşitli alanlarını kapsayan çalışmalar yapmasını sağlamıştır. İbn Sa'd'a göre Vâkıdî başta siyer ve megāzî olmak üzere fütuhat tarihini, insanların hadis ve fıkıh sahalarındaki ihtilâflarını ve icmâlarını iyi bilen bir âlimdi; ayrıca bunları istihrâc, vaz' ve tahdîs yoluyla eserlerinde açıklayıp tefsir etmiştir (eṭ-Ṭabaḳāt, V, 425).

Vâkıdî'nin olayların cereyan ettiği yerlere giderek sahâbî torunlarından ve şehid çocuklarından aldığı bilgilerle diğer yollardan elde ettiği rivayetlerin sayısının 20.000'e ulaştığı zikredilmektedir. Ancak Vâkıdî, muhaddisler tarafından meçhul râvilerden münker hadisler aldığı iddia edilerek ağır ithamlara mâruz kalmış ve eleştirilmiştir. Diğer taraftan isnadlarında senedleri ayrı ayrı zikretmenin uzun zaman alacağı düşüncesiyle sık sık telfîke başvuran Vâkıdî bundan dolayı cerhedilmiştir. Bu hususta kendisini tenkit edenlerin başında gelen Ahmed b. Hanbel, "Onun inkâr edilecek bir durumu yok, ancak isnadları topluyor ve bazı konularda ihtilâfa düşen bir zümreden tek bir siyakla tek bir metin getiriyor" demiştir. Yine Ahmed b. Hanbel'in, "Vâkıdî yalancının biri, hadisleri kalbediyor, Zührî'nin hadisini Ma'mer'in hadisine ekliyor ve buna benzer şeyler yapıyor" şeklindeki ifadesi de cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu tarafından onun rivayet ettiği hadislerin reddedildiğini göstermektedir (Vâkıdî'yi cerhedenler ve gerekçeleri için bk. Öz, s. 305-306). Vâkıdî, Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin mevlâsının adıyla şöhret bulan "Nebhân hadisi"ni Ma'mer-Zührî-Nebhân-Ümmü Seleme tarikiyle rivayet etmiş, Ahmed b. Hanbel ise Yûnus dışındakilerin bu hadisi nakletmediğini ileri sürerek Vâkıdî'den hadis yazmanın doğru olmadığını söylemiştir. Ancak hadisin başka tariklerle de rivayet edildiği görülünce Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, "Bu Vâkıdî'ye yapılan zulümlerden biridir" şeklinde tepki göstermiştir. Remâdî'nin bu sözü Vâkıdî'ye yönelik tenkitlerin her zaman haklı sayılmayacağını ortaya koymaktadır. Muhaddislerle cerh ve ta'dîl âlimlerinin Vâkıdî'ye yönelttikleri bu ağır tenkitler hadis rivayeti ve tarih arasındaki farktan ileri gelmektedir. Hadisler genellikle kısa ve olayların birbirine bağlı unsurlarıyla anlatılmasının gerekmediği metinlerdir. Tarih yazıcılığında ise olayları birbirine bağlamak suretiyle anlatım esastır. Vâkıdî'nin birçok hadisin senedini birleştirerek vak'ayı anlatması ilk defa kendisinin başvurduğu bir usul değildir. İbrâhim el-Harbî'nin işaret ettiği gibi siyer ve megāzî telifinde aynı usulü hadiste otorite kabul edilen Urve b.

Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Hammâd b. Seleme, Âsım b. Ömer b. Katâde ve İbn İshak da kullanmıştır. Muhammed Hamîdullah, aynı konuda başka bir örnek vererek bu usulün yalnızca tarihçilere inhisar etmediğini belirttikten sonra İmam Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yirmiden fazla yerde aynı usule başvurduğunu söylemekte ve bazılarının yerini göstermektedir (Kitâbü'r-Ridde, nşr. Muhammed Hamîdullah, neşredenin girişi, s. 13-14). Diğer taraftan Vâkıdî'yi savunanlar da olmuş, başta İbn Sa'd, Mücâhid b. Mûsâ, Derâverdî, Ömer en-Nâkıd, Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Mus'ab ez-Zübeyrî, İbrâhim el-Harbî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Yezîd b. Hârûn gibi muhaddis ve tarihçiler kendisini sika kabul etmiştir (diğer talebeleri için bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 455). Hadis rivayetinde Vâkıdî'yi güvenilmez kabul edenler dahil onun siyer ve megāzî, ahbâr ve fıkha dair rivayetleri hakkında olumsuz görüş bildiren bulunmadığı gibi bilhassa megāzî sahasında otorite kabul edilmiştir. Kendisini en çok eleştirenlerden Ahmed b. Hanbel'in her cuma günü yeğeni Hanbel b. İshak'ı Vâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd'a göndererek onun hadislerinden ikişer cüz aldırdığı, bunları inceledikten sonra iade ettiği ve başka cüzler de getirttiği kaydedilmiştir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in Vâkıdî'ye karşı tavır almasında mihne olayını başlatan Me'mûn ile Vâkıdî'nin arasının iyi olmasının bir etkisi yoktur; çünkü mihne uygulaması Vâkıdî'nin vefatından sonra başlatılmıştır (cerh ve ta'dîliyle ilgili değerlendirmeler için bk. Hatîb, III, 3-20; Şulul, s. 198-205; Abdülazîz b. Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî, I, 107-134; Öz, s. 305-308, 319-322).

Cerh ve ta'dîl âlimleri Vâkıdî'yi eleştirmekle birlikte kendisini hiçbir zaman Şiîlik'le itham etmemiştir. Ancak ılımlı bir Şiî olan İbnü'n-Nedîm, Vâkıdî'nin Hz. Ali'nin Mûsâ'nın asâsı, Îsâ'nın ölüleri diriltmesi gibi Hz. Peygamber'in mûcizesi sayıldığını ifade eden hadisi rivayet etmesini delil göstererek ilk defa onu "müteşeyyi'" diye nitelemiş ve takıyyeye başvurduğunu iddia etmiştir (el-Fihrist, I/2, s. 308). Bazı son dönem Şiî araştırmacıların da onu Şiî kabul ettikleri görülmektedir. Ancak bu itham Hz. Ali'nin lehine ve aleyhine bütün haberlerin onun rivayetleri arasında yer aldığı belirtilerek reddedilmiştir. Ayrıca Vâkıdî'nin Abbas b. Abdülmuttalib'i Bedir esirleri arasında zikretmemesi ve divan teşkilâtında Hz. Ömer'in onun isteklerini ön plana çıkarması gibi Abbâsî ailesine tarafgirlik isnadı da aynı şekilde dayanaksızdır ve ciddi bulunmamıştır (el-Meġāzî, neşredenin girişi, I, 16-18; Şulul, s. 205-208; Abdülazîz b.

Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî, I, 135-153; Öz, s. 308-311).

Eserleri. Vâkıdî dinî ilimler ve tarih alanında birçok eser telif etmiştir. İbnü'n-Nedîm yirmi sekiz kitabının adını verir (el-Fihrist, I/2, s. 308-309); bunların sayısını kırka kadar çıkaranlar olduğu gibi kitap isimlerinde de bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Ancak onun eserlerinin neredeyse tamamı günümüze ulaşmamıştır (Şulul, s. 110 vd.). A) Kur'an İlimleri, Hadis ve Fıkıh. 1. Kitâbü Ẕikri'l-Ḳurʾân. Vâkıdî'ye isimleri farklı şekillerde yazılmış Kitâbü't-Terġīb (Raġīb) fî ʿilmi'l-Ḳurʾân ve Tefsîrü'l-Ḳurʾân adlı eserler nisbet edilmişse de muhtemelen bunların hepsi tefsirle ilgili tek bir eserdir (Şulul, s. 116-117). 2. Kitâbü Ġalaṭi'l-ḥadîs̱. 3. Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâʿa ve ẕemmi'l-hevâʾ ve terki'l-ḫurûc fi'l-fiten. Fetihler sonucu bazı bölgelerde ortaya çıkan bid'at ve hurafeleri önlemek amacıyla gerçek İslâm inancını ortaya koyan risâlelerin ilk örneklerindendir (DİA, XXVI, 116; XXXVIII, 153). 4. Kitâbü'l-Âdâb. 5. Târîḫu'l-fuḳahâʾ. 6. Kitâbü's-Siyer (Kitâbü's-Sîre). Eserin Resûlullah'ın hal tercümesi için değil devlet umumi hukukuna dair olduğu, İmam Şâfiî'nin el-Üm adlı kitabında (IV, 260-291) Siyerü'l-Vâḳıdî adıyla zikredilmesinden anlaşılmaktadır (Şulul, s. 112-113). 7. Kitâbü'l-Menâkiḥ. 8. Kitâbü'l-İḫtilâf. Eserde Medine ve Kûfe fakihlerinin

belli başlı konulardaki farklı görüşleri ele alınmıştır.

B) Siyer ve Megāzî, Tarih ve Fütuh. 1. Mevlidü'n-nebî. Otuz varaklık bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan eserin (Sîre, nr. 74) Vâkıdî'ye nisbeti doğrulanmış değildir. İbn Hacer el-Heytemî'nin eserinde yer alan Vâkıdî'ye ait altı sayfalık bir metin Urfa ve çevresinde mevlidhanlar arasında Mevlidü'l-Vâḳıdî diye meşhurdur (Şulul, s. 118-119). 2. Kitâbü't-Târîḫi'l-kebîr. İbnü'n-Nedîm'in Kitâbü't-Târîḫ ve'l-meġāzî ve'l-mebʿas̱ adıyla kaydettiği eserle bu eserin aynı kitap olması kuvvetle muhtemeldir. Bu hususun eseri nakleden râvinin ona farklı bir isim vermesinden kaynaklandığı, ayrıca ikinci ismin İbn İshak'ın Kitâbü'l-Mübtedeʾ ve'l-mebʿas̱ ve'l-meġāzî'sinden ilham alınarak konduğu söylenebilir. Kitabın Hz. Peygamber öncesini, siyer ve megāzî ile Hz. Peygamber sonrası halifeler tarihini ele alan hacimli bir eser olduğu anlaşılmakta ve aşağıda zikredilecek kitap ve risâleler bu eserin bölümlerinden meydana geldiği, başlıkları dolayısıyla ayrı ayrı kaydedildiği intibaını uyandırmaktadır.

Müstakil bir kitap veya bu kitabın bir bölümü kabul edilen Kitâbü'l-Meġāzî hariç Kitâbü't-Târîḫ ve diğerleri günümüze ulaşmamıştır. Çok geniş biçimde ele alınan siyer ve megāzî konuları ile Hz. Peygamber'den sonraki siyasî ve askerî gelişmeler yanında bilhassa fetihler, düşünce akımları, divan teşkilâtı ve para darbının, imar ve iskânla ilmî faaliyetlerin anlatıldığı bu eser ve bölümleri başta İbn Sa'd olmak üzere Ebü'l-Velîd el-Ezrakî, İbn Şebbe, İbn Kuteybe, Belâzürî, İbn Cerîr et-Taberî, Ali b Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Fâkihî, İbn Hubeyş, İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr gibi tarihçilerin kitaplarına aldıkları haber ve rivayetlerden öğrenilmektedir. Kaynaklarda ayrı birer kitap veya risâle şeklinde kaydedilen bölümler şunlardır: Kitâbü Aḫbâri Mekke, Kitâbü Emri'l-Ḥabeşe ve'l-fîl, Kitâbü Ḥarbi'l-Evs ve'l-Ḫazrec, Kitâbü Ẕikri'l-eẕân, Kitâbü Vefâti'n-nebî, Kitâbü Ezvâci'n-nebî, Kitâbü Ṭuʿami'n-nebî, Kitâbü't-Terġīb fî ʿilmi'l-meġāzî ve ġalaṭi'r-ricâl'dir. Hz. Peygamber'den sonraki bölüm başlıkları da şöylece sıralanabilir: Kitâbü Sîreti Ebî Bekr ve vefâtihî, Kitâbü's-S̱aḳīfe ve beyʿati Ebî Bekr, Kitâbü'r-Ridde ve'd-dâr, Kitâbü Fütûḥi'l-ʿIrâḳ, Kitâbü Fütûḥi'ş-Şâm, Kitâbü Medâʿî Ḳureyş ve'l-Enṣâr fi'l-ḳaṭâʾiʿ, Vażʿu ʿÖmer ed-devâvîn ve taṣnîfü'l-ḳabâʾil ve merâtibihâ ve ensâbihâ, Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü Ṣıffîn, Kitâbü Mevlidi'l-Ḥasan ve'l-Ḥüseyin, Kitâbü Maḳteli'l-Ḥüseyin, Kitâbü Ḍarbi'd-denânîr ve'd-derâhîm. Bunlardan basılmış bulunan, fakat Vâkıdî'ye nisbeti doğru olmayan Kitâbü'r-Ridde ve fütuh kitaplarıyla ilgili bazı tesbitleri kısaca zikretmek gerekir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Vâkıdî'nin Kitâbü'r-Ridde'yi eserinin bir bölümü halinde kaleme aldığı kesindir. Bazı müellifler onun bu kitabından nakiller yapmıştır (bilhassa bk. İbn Hubeyş, I, 17 vd.). İbnü'n-Nedîm'in Kitâbü'r-Ridde ve'd-dâr ismiyle kaydettiği kitabın adında geçen "Dâr" Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle ilgili ayrı bir risâle kabul edilmektedir. Bu hususu göz önüne alan Muhammed Hamîdullah, Hindistan'ın kuzeyindeki Bankipûr şehrinde Hudâbahş Han'ın kütüphanesinde Vâkıdî adına 1042 numarada kayıtlı, İbn A'sem el-Kûfî tarafından rivayet edildiği belirtilen bir yazmayı Vâkıdî'ye nisbet ederek Kitâbü'r-Ridde ve nebẕe min fütûḥi'l-ʿIrâḳ adıyla yayımlamıştır (Paris 1409/1989). Birer yıl arayla iki Arap araştırmacısı tarafından iki baskısı daha yapılan bu kitabın (neşirleri için bk. bibl.) Vâkıdî'ye ait olmadığı ve İbn A'sem el-Kûfî'nin Kitâbü'l-Fütûḥ'unun riddeyle ilgili bölümüyle Irak'ın fethine ait küçük bir parçasından meydana geldiği anlaşılmıştır (krş. Kitâbü'r-Ridde, s. 20 vd.; İbn A'sem el-Kûfî, I, 2 vd.). Vâkıdî üzerine

yaptığı çalışmasında Sellûmî, Bankipûr'daki yazma eserin Vâkıdî'ye nisbet edilemeyeceğine dair görüşlerini Abdülazîz el-Beytî'nin İbn A'sem üzerine yaptığı yüksek lisans tezinden faydalanarak şöylece açıklamaktadır: Bu yazmanın gerçek adı Kitâbü'l-Fütûḥ veya Fütûḥu'l-İslâm olup İbn A'sem el-Kûfî'nin kitabının satır satır kopyasıdır. Bu parçada yer alan senedlerde Vâkıdî'nin adıyla birlikte İbn İshak'ın adı da geçmektedir; halbuki Vâkıdî, İbn İshak'tan hiç rivayette bulunmamıştır. Diğer taraftan İbn Sa'd, İbn Hubeyş ve İbn Hacer'in riddeyle ilgili doğrudan Vâkıdî'den aldığı rivayetlerle bu eserdeki rivayetler arasında uyum yoktur (el-Vâḳıdî, I, 97-101).

Fetihler tarihi müellifi sıfatıyla büyük şöhrete ulaşan Vâkıdî'nin adları verilen fütuh kitaplarından hiçbiri zamanımıza kadar gelmemiştir. Bu konuda onun toplayıp yazdığı haberlerden bazıları daha sonraki tarihçilerin günümüze ulaştırdıklarından ibarettir. Dünya kütüphanelerinde kendisine nisbet edilen bu eserlerin birçok yazması bulunmaktadır. Bir kısmının pek çok defa basılan metinleri yanında Türkçe, Almanca ve İngilizce'ye tercümeleri yapılmıştır. Bunlar destanî mahiyette çok muahhar müellifler tarafından kaleme alınmış ve şöhretinden dolayı Vâkıdî'ye nisbet edilmiş apokrif metinlerdir (ayrıca bk. Şulul, s. 147-154; Abdülazîz b. Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî, I, 93-95; Öz, s. 326-327). 3. Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt. Bu eser de zamanımıza intikal etmemiştir. Ancak İbn Sa'd, Ṭabaḳāt'ının birçok bölümünde onun haberlerine dayanmış ve kendisinden 1000'e yakın yerde iktibasta bulunmak suretiyle âdeta hocasının kitabını muhafaza etmiştir. Ayrıca eserinin başına iki cilt halinde yazdığı siyer kısmında da hocasından çok geniş nakillerde bulunmuş, Mekke ve Medine dönemleri yanında bilhassa Hz. Peygamber'in davet mektupları ile vefatına dair haberleri onun eserinden aktarmıştır. Halîfe b. Hayyât ve İbn Abdülber enNemerî gibi tabakat müellifleri de eseri kaynak olarak kullanmıştır. 4. Kitâbü'l-Meġāzî. Kitâbü't-Târîḫ'in önemli bir bölümünü teşkil eden, gazve ve seriyyelerin çok geniş biçimde yer aldığı eser Vâkıdî'nin günümüze tam olarak ulaşan tek eseridir. Bu bölümü rivayet eden İbnü's-Selcî, Vâkıdî'nin rivayet aldığı yirmi beş şeyhinin adını zikreder. Müellif Resûl-i Ekrem'in gazvelerinin ve seriyyelerin adlarını, kumandanlarını, tarihlerini ve onun Medine'den ne kadar ayrı kaldığını yazar. Bunun yanında Resûlullah'ın sefer esnasında Medine'ye kimleri vekil bıraktığını ve savaşlarda kullanılan şiarları kaydettikten sonra Kureyş'e karşı ilk silâhlı mücadele olan Hamza b.

Abdülmuttalib Seriyyesi'yle eserine başlar. Hz. Ebû Bekir'in emîr-i hac tayin edildiği 9. yıldaki hac ile Resûlullah'ın 10. yıldaki Vedâ haccına ve burada okuduğu hutbeye yer verir. Savaş tarihlerini göstermede çok titiz davranan Vâkıdî bu yönüyle seleflerinden ve bilhassa İbn İshak'tan ayrılır. Bunların yanında bizzat giderek incelediği savaş yerleri hakkında topografik bilgiler de nakleder ve Hz. Peygamber'in savaş planlarını anlatır. Bu bilgiler müslüman coğrafyacılar yanında Belâzürî gibi bölge ve şehir fetihlerine dair eser yazan tarihçiler için de rehber niteliğindedir. Vâkıdî, haberlerin senedlerini değerlendirip tercihini ortaya koyması bakımından da temayüz eder. Onun konuyla ilgili farklı rivayetleri araştırması ve bunları tartışması, İslâm dünyasında tenkidî tarih anlayışının ilk örneklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Vâkıdî'nin el-Meġāzî'de kullandığı kaynaklar arasında hadislerin kitâbet, tedvin ve tasnif çalışmalarının metinleri

yanında Hz. Peygamber döneminden kalma davet mektupları, antlaşma ve iktâ metinleri gibi belgelerden ve savaşlarla ilgili bilgilere sahip kişilerden elde edilen haberler de yer almıştır. Vâkıdî ayrıca müslümanların ve müşriklerin bayrakları, savaş hazırlıkları, savaş düzenleri ve ordularının sayısı gibi konularda bilgi aktarır. Müşriklerin kervanlarını, putlarla münasebetlerini, halkın yiyeceklerini ve alışkanlıklarını, ziraî durumunu, müşrik kadınlarının savaşlarda ön sıralarda yer almasını, bazı meşhur savaşlarda ölenlerin isimlerini, esirlerin listesini, ele geçen ganimetlerin taksimini, bilhassa savaşlarla ilgili nâzil olan âyetleri ve bazı fıkhî meseleleri zikreder.

Vâkıdî'nin doğrudan veya dolaylı şekilde bilgi aldığı kişilerin çoğu muhaddistir. Bununla birlikte kaynakları arasında Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde gibi siyer ve megāzî sahasında meşhur olanlar yanında Ebû Ma'şer es-Sindî, Ma'mer b. Râşid ve Mûsâ b. Ukbe gibi megāzîye dair müstakil eserleri bulunan hocaları da vardır. Ancak Vâkıdî eserinde İbn İshak'a hiç yer vermediği gibi ondan herhangi bir rivayet de nakletmemiştir. Bu husus özellikle çağdaş araştırmacılar tarafından çok tartışılmış, Vâkıdî'nin İbn İshak'tan intihal yaptığı, kendisini rakip gördüğü, eserlerinden faydalandığı halde bazı değişiklikler yapmak suretiyle bunu saklamaya çalıştığı şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Horovitz, el-Meġāzî'deki birleşik senedlerden sonra zikredilen "dediler"

veya, “Zikrettiğim râviler dışında bana bilgi veren başka sika râviler de vardır” şeklindeki ifadelerin İbn İshak’a atıf olduğunu ileri sürmüştür (İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu, s. 107). İmam Mâlik’in diğer Medineli muhaddislerin İbn İshak’ı bilhassa Ehl-i kitabın rivayetlerine itibar ettiği için eleştirmelerinden dolayı Vâkıdî’nin onun ismini zikretmekten çekindiği, ayrıca savaşların tarihlendirilmesi hususunda İbn İshak’tan farklı tarihler verdiği yorumu da yapılmıştır. Diğer taraftan Vâkıdî henüz doğmadan önce İbn İshak Medine’den ayrıldığı için onunla hiç görüşmediği, İbn İshak’ın kaynaklarına bizzat kendisinin de ulaşabildiği, bu bakımdan benzerliklerin tabii karşılanması gerektiği gibi görüşler de ileri sürülmüştür. Bazı araştırmalarda yer alan Vâkıdî’nin el-Meġāzî’sinde İbn İshak’ın adını hiç zikretmemesine mukabil Kitâbü’r-Ridde ve Fütûḥ adlı kitaplarında ondan faydalanıp rivayet aldığına dair kayıtların bu eserlerden elde bulunanların ona ait olmadığı kabul edildiğinden nazarı itibara alınmaması gerekir. Taberî’nin el-Münteḫab min Kitâbi Ẕeyli’l-Müẕeyyel’inde yer alan, Vâkıdî’nin İbn İshak hakkında Hz. Peygamber’in megāzîsi, Araplar’ın ahbâr, eyyâm, ensâb ve eş‘ârını çok iyi bildiği, bütün bu sahalarda sika sayıldığı yolundaki ifadesi onun İbn İshak’a karşı olmadığını, aksine kendisini takdir ettiğini gösterir, ancak el-Meġāzî’sine ondan niçin rivayet almadığını açıklamaz (XI, 654). Bu konuyu el-Meġāzî’den örnekler vererek geniş biçimde inceleyen Şaban Öz, Vâkıdî’nin İbn İshak’ı zikretmesi halinde kendi orijinalitesini, yetkinliğini kaybedeceğini, bir nevi nâkil durumuna düşeceğini, bunun yerine İbn İshak’ı atlayarak başka kaynaklar aracılığı ile İbn İshak’ın ulaştığı haberlere ulaşmaya çalıştığını, ulaşamadığı durumlarda da metinler üzerinde oynayarak İbn İshak’tan faydalandığını söyler (İlk Siyer Kaynakları, s. 318; ayrıca bk. s. 311-319).

el-Meġāzî’nin baştan üçte bir hacmindeki kısmını ilk defa Alfred Von Kremer Târîḫu Meġāżi’n-nebbiyyi s.a.s. (History of Mohammad’s Campaigns) adıyla neşretmiştir (Calcutta 1856). Eserin Mısır’da yapılan ve tam metin olup olmadığı tesbit edilemeyen baskısından (Kahire 1278) sonra Arapça tam metnini ilk defa Abbas eş-Şirbînî (Kahire 1948), ardından Marsden Jones (I-III, London 1966) tahkik ederek yayımlamıştır. Son yayının Beyrut’ta birçok defa ofset baskısı yapılmıştır. İbn Hacer esere Münteḳā min Meġāzi’l-Vâḳıdî adıyla bir ta‘lik yazmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tarih, nr. 522, vr. 83-150). J. Wellhausen eserin Mauhammed in

Medina adıyla Almanca bir özetini yapmıştır (Berlin 1882). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4764) mütercimi bilinmeyen 386 varaklık bir Farsça tercümesi ve basılan bir Türkçe çevirisi vardır (İstanbul 1261). el-Meġāzî'nin metni, A. S. Wensinck'in hazırladığı Miftâḥu künûzi's-sünne'de hadis kaynaklarından biri olarak yer almıştır. Vâkıdî ve eserleri üzerine Jozef Horovitz (De Waqidii Libro qui Kitāb al-Maġāzî inscribitur, Berlin 1898), Kasım Şulul ve Abdülazîz b. Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî (bk. bibl.) doktora tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, IV, 260-291; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 588; III, 1090; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-35; a.mlf., Kitâbü'r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 20 vd., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-18; a.e. (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1410/1990; a.e. (nşr. Mahmûd Abdullah Ebü'l-Hayr), Amman 1411/1991; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 425-433; VI, 369; VII, 334-335; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 415; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 518; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 431-432, 443; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 234, 238, 239, 241, 255, 261; a.mlf., el-Münteḫab min Kitâbi Ẕeyli'l-Müẕeyyel (a.e., XI içinde), s. 654; İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Fütûḥ, Haydarâbâd-Dekken 1388/1968, I, 2 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1430/2009, I/2, s. 307-309; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 3-21; İbn Hubeyş, Ġazavât (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, I, 9, 12, 17 vd.; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Kahire 1356, I, 17-21; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 454-469; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 662-663; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 364; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 30-32; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 592-595; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 100-106; Kasım Şulul, İlk Siyer ve Megazî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî (H. 130-207/M.747-823): Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri (doktora tezi, 1996), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu -İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri- (trc. Ramazan Altınay -

Ramazan Özmen), Ankara 2002, s. 92-110; a.mlf., “al-Wāḳidī”, EI (Fr.), IV, 1163-1164; Abdülazîz b. Süleyman b. Nâsır es-Sellûmî, el-Vâḳıdî ve Kitâbühü’l-Meġāzî, Medine 1425/2004, I-II; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İstanbul 2008, s. 300-348; J. M. B. Jones, “Ibn Ishāq and al-Wāqidī”, BSOAS, XXII (1959), s. 41-51; Imtiaz Ahmed, “Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî” (trc. Ramazan Özmen), Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Van 2000, s. 429-440; E. Landau-Tasseron, “On the Reconstruction of Lost Sources”, al-Qantara, XXV, Madrid 2004, s. 78-91; Ramazan Şeşen, “Vâkidî”, İA, XIII, 150-153; S. Leder, “al-Wāḳidī”, EI^{2} (Fr.), XI, 111-113; İlyas Çelebi, “Kitâbü’s-Sünne”, DİA, XXVI, 116; a.mlf., “Sünnet”, a.e., XXXVIII, 153.

Mustafa Fayda

VAKIF

İslâm ülkelerinin toplum ve kültür hayatında önemli rol oynayan hayır müessesesi.

Sözlükte "durmak; durdurmak, alıkoymak" anlamındaki vakıf (vakf) kelimesi terim olarak "bir malın mâliki tarafından dinî, içtimaî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi" şeklinde özetlenebilecek hukukî bir işlemle kurulan ve İslâm medeniyetinin önemli unsurlarından birini teşkil eden hayır müessesesini ifade eder. Fıkıh mezhepleri ve fakihlerin vakfın hukukî niteliği, kurucu unsurları, bağlayıcılık kazanması ve vakfedilen malın mülkiyeti gibi hususlarda nisbeten farklı kanaatler taşımaları sebebiyle vakıf tanımları da değişmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre vakıf, vakfedenin mülk bir aynı mülkiyetinde tutarak menfaatini fakirlere veya bir hayır cihetine tasadduk etmesidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed vakfı,

"menfaati insanlara ait olmak üzere mülk bir aynı Allah'ın mülkü olarak temlik ve temellükten ebediyen alıkoymak" şeklinde tanımlar. Ebû Hanîfe'ye göre vakıf işlemi bir tür âriyet niteliğindedir ve vakfedilen malın mülkiyeti hükmen vakıf yapanda kalmaktadır. İmâmeyn'e göre ise bunlar vakfedenin mülkiyetinden çıkıp Allah'ın (kamunun) mülkü haline gelmektedir. Hanefî doktrininde ve Osmanlı uygulamasında doğurduğu sonuçlar bakımından daha çok İmâmeyn'in tarifi benimsenmiştir. Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin vakıfla ilgili tarifleri de İmâmeyn'in tarifine yakındır. Mâlikî fakihlerinin, "takdiren de olsa mülkiyeti verende kalmak üzere bir şeyin menfaatinin var olduğu sürece teberru edilmesi" biçimindeki tanımı, vakfedilen malın mülkiyetinin sahibinde kalması bakımından Ebû Hanîfe'nin tanımıyla paralellik gösterir. Ancak onlar menfaatlerin vakfını geçerli görmeleri sebebiyle tanımda "ayn" yerine "şey" kelimesini tercih ederler. Vakıf kelimesi "vakfedilen mal" anlamında isim olarak da kullanılır. Bu durumda çoğulu evkāf ve vukūftur. Fıkıh literatüründe vakıf kurumunu ifade etmek üzere "habs, hubus, ahbâs, ihtibâs, tahbîs, tesbîl, sebîl" gibi kelimeler de geçmektedir. Hanefî kaynaklarında ve Osmanlı uygulamasında daha çok vakıf kelimesi ve türevleri kullanılırken Şafiîler, Mâlikîler ve Zâhirîler habs kökünden gelen kelimelere yer verirler. Bazı

fıkıh eserlerinde vakıf karşılığında sadaka kelimesi kullanılmış ve bu kelimeye “mevkūfe, muharreme, müebbede, câriye” gibi sıfatlar eklenerek vakıf normal sadakadan ayırt edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de vakıf kavramını ve kurumunu doğrudan çağrıştıracak bir ifade yer almamakla birlikte Allah yolunda harcama yapmayı, fakir, muhtaç ve kimsesizlere infak ve tasaddukta bulunmayı, iyilik yapmada ve takvada yardımlaşmayı, hayır ve yararlı işlere yönelmeyi öğütleyen birçok âyet müslüman toplumlarda vakıf anlayış ve uygulamasının temelini oluşturmuştur. Bunların içinden özellikle, “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe ulaşamazsınız” âyeti (Âl-i İmrân 3/92) ve mescidlerin Allah’a ait olduğunun, Allah’ın mescidlerini ancak birtakım niteliklere sahip kimselerin imar edebileceğinin bildirilmesi (et-Tevbe 9/18-19; el-Cin 72/18) bazı âlimlerce vakıfla daha sıkı biçimde ilişkilendirilmiştir. Hz. Peygamber’in ve ashabın söz ve uygulamalarında vakıf kavramı ve kurumu için başlangıç ve dayanak teşkil eden birçok örnek vardır. Konuyla ilgili rivayetlerde vakıf anlamında daha çok sadaka ve habs kökünden kelimeler kullanılır. Resûl-i Ekrem insanın ölmesiyle amellerinin kesileceğini, bunun üç istisnasının bulunduğunu, birincisinin geride devamlı bir sadaka (sadaka-i câriye) bırakması olduğunu belirtmiş (Müslim, “Vaṣiyyet”, 14), Medine’deki bazı arazilerden başka Fedek ve Hayber hisselerinin bir kısmını da müslümanların yararına sadaka haline getirmiştir (Buhârî, “Veṣâyâ”, 1; “Farżü’l-ḫumus”, 1; Müslim, “Cihâd”, 51-55; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc”, 19). Hz. Peygamber’in bir binek hayvanından, silâhından ve vakfettiği arazilerden başka mal bırakmadığı rivayet edilir (Buhârî, “Veṣâyâ”, 1). Hz. Ömer, Hayber’de ganimet olarak sahip bulunduğu değerli bir arazisini Resûl-i Ekrem’in, “Aslını alıkoy, gelirini tasadduk et” yolundaki tavsiyesine uyup satılmamak, hibe edilmemek ve miras kalmamak şartıyla ihtiyaç sahipleri için tasadduk etmiş (Buhârî, “Veṣâyâ”, 22, 28-29), Hz. Osman da yine Resûlullah’ın yol göstermesiyle Medine’deki Rûme Kuyusu’nu satın alıp bütün müslümanların yararına tahsis etmiş (Tirmizî, “Menâḳıb”, 18), Hâlid b. Velîd savaş aletlerini ve atlarını (Buhârî, “Zekât”, 49), Hz. Ali bir arazisini ve Yenbu‘da bir su kaynağını vakfetmiş, diğer sahâbîler de ev ve arsa gibi mülklerini vakıf haline getirmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 160-161). Câbir b. Abdullah’ın, “Ben muhacir ve ensardan mal sahibi olup da vakıf yapmamış bir kimse bilmiyorum” dediği rivayet edilir (Hassâf, s. 15; Hz. Peygamber

ve sahâbenin vakıflarıyla ilgili rivayetler için ayrıca bk. Hassâf, s. 1-18; Abdülhay el-Kettânî, I, 401-409). İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde müslüman toplumlarda vakıf uygulamaları giderek artmıştır. Erken devirlerden itibaren bu kurum fıkıh literatüründe çeşitli yönleri ve türleriyle ele alınmış, kuruluş, işleyiş ve hükümleri etrafında ayrıntılı bir hukuk doktrini meydana gelmiş, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da bu alanda yapılan araştırmalarla zengin bir literatür oluşmuştur (bir kısmı için bk. Muhyiddin Atıyye, sy. 33 [1417/1996], s. 187-198; Özcan, III/5 [2005], s. 513-552).

Vakfın Hukukî Niteliği ve Kuruluşu. İslâm hukukunda vakıf işlemi sözlü bir hukukî tasarruftur. Yararlanacak kimselerin belirlenmemiş olduğu kamu yararına yapılan vakıfların teknik anlamda bir akid sayılmayıp tek taraflı bir hukukî işlem teşkil ettiği konusunda İslâm hukukçuları ittifak halindedir. Dolayısıyla böyle bir vakfın kurulması için sadece vakfedenin icabı yeterli olup kabul beyanına ihtiyaç yoktur. Fıkıh eserlerinde bu tür vakıfların hukukî niteliğine ilişkin "îkā', iskāt, ihrâc" gibi kelimelerin yanında mecazi ve geniş anlamda akid terimine de rastlanır. Belli bir kesimin veya birinci kuşağı belli bir zümrenin yararına yapılan vakıfların dar ve teknik anlamda akid mi yoksa tek taraflı işlem mi sayılacağı fakihler arasında ihtilâflıdır. Şâfiîler'in çoğunluğuna ve diğer mezhep âlimlerinin bir kısmına göre bu tür vakıflar teknik anlamda akid sayılır ve lehine vakıf yapılan kişilerin vakıftan yararlanması onların açıkça veya zımnen kabul beyanı olarak görülür. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'in ekserisine ve Şâfiîler'in bir kısmına göre ise vakfın her çeşidi tek taraflı hukukî işlem niteliğindedir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre vakıf işleminin irade beyanı (sîga), vakfeden (vâkıf), vakfedilen mal (mevkūf) ve vakıftan yararlananlar (mevkūfün aleyh) şeklinde dört unsuru vardır. Hanefî hukukçuları vakfın kurucu unsurunun sîga, diğer unsurların sıhhat şartları olduğu görüşündedir. Sîgadan maksat vakfın kuruluşuna açıkça yahut örfen delâlet eden ve hukuken muteber sayılan irade beyanıdır. Vakıf, habs ve tesbîl kelimeleri bütün fakihlerce sarih irade beyanı, sadaka gibi hem vakıf hem de başka mânaların kastedilmesi muhtemel sözler ise kinayeli irade beyanı sayılır. Farklı mezheplere göre hangi lafızların sarih, hangilerinin kinayeli grupta yer aldığı hususunda fıkıh doktrininde ayrıntılı açıklamalar bulunur. Meselâ sadece yazılı beyanla yapılan vakıf işlemini Hanefîler geçersiz, Şâfiîler

geçerli görmektedir. Mâlikî ve Hanbelîler yazıya ilâveten örfen beyan sayılan ve herhangi bir şekilde açıklanan irade beyanıyla kurulan vakfı da geçerli saymıştır. Öte yandan irade beyanında ikrah, hile ve hata gibi irade sakatlıklarının olmaması, vakfın kuruluşunun bir süreye veya geciktirici ya da bozucu şarta bağlanmaması, vakfın niteliğine yahut amacına aykırı bir şartın bulunmaması, irade beyanının kesinlik ifade etmesi ve vakıf işleminin ebedîlik özelliği taşıması da gerekir. Ancak çoğunluğun aksine Mâlikîler bozucu veya geciktirici bir şarta bağlanan ya da bir süreye izâfe edilen vakıfları da geçerli saymakta, vakıfta ebedîlik şartı aramayıp uzun veya kısa belli bir süreye bağlanan vakıf işlemlerini sahih kabul etmektedir. Ölüme bağlı tasarrufla yapılan vakıflar bütün fakihler tarafından geçerli sayılır.

İslâm hukukçuları bağlayıcılık (lüzûm) ve teslim şartının varlığı açısından vakıf

işlemini âriyet, köle âzadı, sadaka, hibe ve vasiyet gibi farklı akid ve işlemlere benzeterek açıklar. Ebû Hanîfe ve Züfer vakfı ilke bakımından lâzım olmayan âriyet akdine, Ebû Yûsuf ile Şâfiî ve Hanbelîler'in çoğunluğu feshi imkânsız ve derhal lüzum ifade eden köle âzat etmeye benzetmektedir. İmam Muhammed ve Mâlikîler'in çoğunluğu ise vakfı sadakaya benzeterek bağlayıcı saymakla birlikte tamam olması için teslim ve kabzı şart koşmaktadır. Netice itibariyle usulüne uygun biçimde kurulup hâkim kararıyla tescil edilen, vasiyet şeklinde ölüme bağlı bir tasarrufla yapılan, tesis amacına uygun yararlanılmaya başlanan, meselâ mescid şeklinde ifraz edilip içinde namaz kılınan ve mezarlık olarak ayrılıp içinde ölü defnine izin verilen vakıflar fakihlerin ittifakıyla bağlayıcılık kazanır. Bunun dışındaki vakıflar Ebû Hanîfe'ye göre bağlayıcı değildir, vakfeden kimse istediği zaman vakıftan rücû edebilir. Vakfedilen malın mülkiyeti konusu da fakihler arasında tartışmalıdır. Mâlikîler'le bazı Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre vakfedilen mal vakfedenin mülkiyetinden çıkmaz, fakat vakfeden bu hakka dayanıp vakfın mahiyetiyle bağdaşmayan tasarruflarda bulunamaz. Hanefî ve Şâfiîler'deki mutemet görüşe ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre vakfedilen mal vakfedenin mülkiyetinden çıkarak menfaati kamuya, mülkiyeti Allah'a ait bir mal haline gelir. Hanbelîler'in meşhur görüşüne ve bazı Şâfiî fakihlerine göre ise vakfedilen malın mülkiyeti, lehine vakıf yapılan kimselere intikal eder. İslâm

hukukçularının ittifakıyla vakfedenin temlik ve teberruya ehil olması yani âkıl bâliğ, reşid, hür ve hacir altına alınmamış bulunması gerekir. Gerek vakfedenin gerekse vakıftan yararlanacak kimselerin müslüman veya İslâm devletinin tebaasından olması şartı aranmamıştır. Ölüm hastalığında yapılan vakıflar ise vasiyet hükümlerine tâbidir.

Vakıf konusu malın özel mülk, dinen yararlanılması mubah (mütekavvim) ve sonradan anlaşmazlığa yol açmayacak ölçüde belirli olması gerektiği konusunda fakihler ittifak etmiştir. Mâlikîler dışındaki bütün fakihlere göre bunun ayrıca ayn olması da şarttır. Çünkü fakihlerin büyük çoğunluğuna göre vakıf ancak sürekli ve ebedî bir statüde kurulabildiği için vakfedilecek malların buna uygun bulunması gerekir. Mâlikîler ise menfaatlerin ve bazı hakların da bağımsız şekilde vakfedilebileceği görüşündedir. Hanefîler ayrıca mevkūfun akar/gayri menkul olmasını gerekli görmüşlerse de zaman içinde ihtiyaçlara göre bu kaideye bazı istisnalar getirilmiş, bu çerçevede akarların mütemmim cüzü kabul edilen menkullerle akarların işleyiş ve devamına hizmet edebilecek malların akara tâbi olarak vakfı geçerli sayılmıştır. Arsa ile birlikte binanın, arazi ile birlikte bazı hayvanların ve tarım aletlerinin, gayri menkule bağlı yol, geçit, su içme ve su alma gibi irtifak haklarının vakfı bunun örnekleri arasındadır. Diğer taraftan Ebû Yûsuf'a göre akara tâbi olmasa bile silâh ve at gibi savaş araçlarının, İmam Muhammed'e göre de mushaf, kitap, cenaze aletleri, balta ve yemek kapları gibi vakfedilmesine örf ve teamül gereği ihtiyaç duyulan menkullerin vakfı câiz ve geçerli kabul edilmiştir. Osmanlı uygulamasında vakıf konusunda İmam Muhammed'in görüşü esas alınmış, fakir çiftçiler için tohumluk buğday vb. hububat, fakirlerin yararlanması için süt hayvanları, fakir kız ve kadınlar için gelinlik ve süs eşyaları gibi menkul malların vakfı örf ve teamüldeki ihtiyaç göz önüne alınarak geçerli kabul edilmiştir.

Menkul mallar içinde yer alan nakit para vakfının özellikle Osmanlı vakıf hukuku ve tarihinde ayrı bir önemi vardır. Mâlikîler'deki mutemet görüşle Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinden bir kısmına göre câiz ve geçerli sayılan nakit para vakfı klasik dönem Hanefî doktrininde hakkında nas ve teamül bulunmadığı gerekçesiyle câiz görülmemiştir. Sadece bazı Hanefî eserlerinde İmam Züfer'in nakit para vakfına kayıtsız şartsız cevaz verdiği nakledilmekte, ayrıca örf ve teamülde yer alması halinde bunun câiz kabul edileceği mezhepte zayıf bir görüş olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte

Osmanlı toplumunda XV. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan para vakfı uygulaması ilk dönemlerde ulemâ arasında ciddi bir görüş ayrılığına yol açmazken daha sonraları, özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında karşıt görüşlü Osmanlı ulemâsı ve şeyhülislâmlar arasında hararetli tartışmaların yapılmasına sebebiyet vermiş, konu hakkında birçok risâle kaleme alınmıştır. Bu tartışmalarda, vakıf paralarının işletilmesi yollarından biri olan "muâmele-i şer'iyye" usulünün İslâm'ın yasak ettiği ribâ ile yakından ilgili bulunmasının da önemli payı vardır. Ancak 1548 yılında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi tarafından para vakfının cevazı yönünde fetva ve emir çıkartılmasıyla birlikte para vakıfları resmî ve bağlayıcı bir uygulama haline gelmiştir. Bu dönemde para vakfının cevazı İmam Züfer'e nisbet edilen olumlu görüş, İmam Muhammed'in örf ve teamül kriteri ve genelde maslahat ve ihtiyaç ilkeleriyle temellendirilmiştir.

Kendilerinden doğrudan doğruya yararlanılan mescid, hastahane ve kabristan gibi vakıflarda vakfedilen malın taksim ve ifraz edilerek bağımsız birim haline getirilmesi de fakihlerin ittifakıyla şarttır. Kendilerinden doğrudan doğruya değil de gelirleriyle yararlanılan şâyi hisseli yerlerin belirli hisselerinin vakfı -taksimi kabil olsun veya olmasın-fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüşken Mâlikîler taksimi kabil olmayan ortak malın vakfında diğer hisse sahiplerinin iznini şart koşarlar. Vakfın tamamlanması için teslimi ve kabzı şart gören İmam Muhammed ise taksimi kabil olmayan şâyi hisseli malların vakfedilmesini câiz görmez.

Vakfın menfaatlerinin ait bulunduğu cihete, yani lehine vakıf yapılan kişi ve gruplara "mevkūfün aleyh, meşrûtün leh, masraf-ı vakıf" adı verilmektedir. Vakıfta ibadet ve hayır niyeti ve özelliği yer aldığından vakfın menfaatlerinin tahsis edildiği yerin bir hayır ciheti olması, en azından dinen yasak kılınmış bir hususa tahsis edilmemesi gerekir. Özellikle Hanefî fakihleri hayır şartının gerçekleşmesi için vakfın gelirlerinin devamlı şekilde sarfedileceği yerin açıkça veya zımnen zikredilmesini gerekli görmüştür. Mevkūfün aleyh, fakirler gibi niteliği belirlenmiş bir grup ve kesim olabileceği gibi mescid, medrese, kütüphane, hastahane, yol, çeşme ve benzeri kamu malları hatta hayvanlar da olabilir. Mevkūfün aleyh genel ve özel olabilir. Fakihler vakıftan yararlananların sayısı belli ve 100'den aşağı ise mevkūfün aleyhin özel, 100'den fazla ise genel sayıldığı görüşündedir. Mevkūfün aleyhi genel olan vakıflarda fakirler, öğrenciler ve

gaziler gibi genel bir nitelik veya unvan zikredilmelidir. Mevkūfün aleyhin özel olması durumunda tayin edilmesi gerekir. İslâm hukuk doktrininde aksine kanaatler bulunmakla birlikte bir kimsenin fakirlik veya zenginliğine bakılmaksızın yahut böyle bir şart ileri sürmeksizin kendi yakınları, çocukları ve torunları yararına vakıf tahsis etmesi câiz görülmüştür. Mevkūfün aleyhin özel olduğu vakıflarda bunların ortadan kalkmasından sonra vakfın fakirlere kalacağının belirtilmesi şarttır.

Vakıf Çeşitleri. Klasik fıkıh eserlerinde birçok vakıf çeşidine rastlanmaktadır. Sonraki dönemlerde ve yakın tarihte bunlara yeni bazı vakıf türleri de eklenmiştir. Vakıfları şu şekilde gruplandırmak

mümkündür: 1. Vakıflar malın mülkiyeti itibariyle sahih ve gayri sahih kısımlarına ayrılır. Konusunu mülk arazi veya diğer mülk menkul ve gayri menkul malların teşkil ettiği vakıflar sahih vakıflardır. Vakıf denilince esasen akla gelen de budur. Gayri sahih vakıflara irsâdî vakıflar yahut tahsisat kabilinden vakıflar da denilmektedir. Bu tür vakıflar devlete ait arazinin kuru mülkiyeti yine devlette kalmak şartıyla gelirlerinin kamu otoritesi tarafından beytülmâlde hakkı olan bir cihete tahsisinden ibarettir. Buna göre devlet eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik hizmetleri gibi kamu hizmetlerinin finansmanı için devlete ait mîrî arazinin gelirlerini vakıf adıyla devamlı şekilde tahsis etmektedir. Vakfın bu çeşidinde vakfedilen malda mülk olma özelliği bulunmadığı ve bu yüzden gerçek anlamda vakıf sayılmadığı için buna gayri sahih vakıf denilmiştir. Bu tabir gayri sahih vakıfların hukuken geçersiz sayıldığı anlamına gelmez. Gayri sahih vakıflar mîrî arazi hükümlerine tâbi kılınmıştır (bk. İRSÂDÎ VAKIF). 2. Yararlananlar açısından vakıflar hayrî ve zürrî kısımlarına ayrılır. Hayrî vakıflar doğrudan doğruya hayır amacıyla kurulan ve yararlananları fakirler, yolcular, öğrenciler gibi genel bir nitelendirme ile belirlenen kişiler olan vakıflardır. Vakıftan yararlananların vakfedenin zengin veya fakir hısımlarından meydana geldiği ve fakirlerin yararlanması bunların ortadan kalkması şartına bağlandığı vakıflara zürrî vakıflar denilmektedir. Bu tür vakıflara evlâtlık veya ehlî vakıf adı da verilmektedir. Fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından câiz görülen zürrî vakıflar son asırlarda uzun tartışmalara yol açmışsa da Osmanlı toplumunda bunların meşrû sayıldığı ve önemli oranda uygulandığı bilinmektedir. 3. Kendilerinden yararlanma biçimleri açısından vakıflar aynı ile faydalanılanlar ve aynı ile

faydalanılmayanlar diye iki kısma ayrılır. Aynı ile faydalanılan vakıflara vakıf hukuku literatüründe "müessesât-ı hayriyye, hayrât, hayrât ve meberrât" isimleri verilmektedir. Bunlar da iki gruba ayrılır. Birincisi mâbed, kütüphane, misafirhane, çeşme, kuyu, köprü, ribât ve umumi mezarlık gibi herkesin faydalanabileceği, ikincisi imaret, hastahane ve dulhâne gibi sadece fakirlerin yararlanabileceği kurumlardır. Aynı ile faydalanılmayan vakıflar kendilerinden doğrudan doğruya değil gelirleri sayesinde yararlanılan vakıflardır. Bu tür vakıflarda topluma verilen hizmetin devamını sağlamak için ihtiyaç duyulan sermaye vakfın işletilmesiyle elde edilir. Gelirinden yararlanılan arazi, bağ bahçe ve maden ocağı gibi vakıf gayri menkullere "müstegallât", üstü kapalı iş hanı, çarşı ve ev gibi akarlara da "müsakkafât" denilmektedir. Osmanlı uygulamasında bu tür vakıflar işletilme usulü bakımından "icâre-i vâhideli, icâreteynli, mukātaalı ve icâre-i vâhide-i kadîmeli" şeklinde dört gruba ayrılmıştır. Bunların bir kısmı üzerinde tarihî süreç içerisinde bazı ihtiyaçların zorlamasıyla gedik, kirdâr, hulüv, örf-i belde ve süknâ gibi aynî nitelikli tasarruf hakları tesis edilmiştir.

Vakfın Hükümleri. Bir vakfın nasıl yönetilip işletileceği, vakfedilen maldan kimlerin hangi esas ve ölçüler içinde yararlanacağı vakfedenin iradesiyle belirlenir. Vakfedenin bu konudaki beyan ve şartlarını içeren, vakfın âdeta tüzüğü niteliğindeki yazılı belgeye "vakfiyye" adı verilmektedir. Vakfiyede yer alıp vakfın kuruluş ve meşruiyet esaslarına aykırı olmayan şartlara bir zaruret bulunmadıkça uyulması gerektiği hususunda âlimler ittifak halindedir. Fıkıhta bu şartların önemi ve bağlayıcılığı, "Vâkıfın şartı şâriin nassı gibidir" kaidesiyle ifade edilmiştir. Vakfedilen mal kamu malı statüsündedir ve satılamaz, hibe edilemez, hiçbir şekilde temellük edilemez. Vakıf mallarının işletilmesi ve kiraya verilmesi vakfiyedeki şartlara göre ve rayiç bedelle yapılır. Vakfın yeni bir vakfa dönüştürülmesi (istibdâl) konusunda fıkıh mezheplerinin farklı görüşleri vardır. Bu konuda en müsamahalı yaklaşımı benimseyen Hanefîler'in çoğunluğuna göre bu ancak vakıf konusu malın kendisinden yararlanılamaz veya masrafını gelirinin karşılayamaz duruma düşmesi halinde ve hâkimin kararıyla olabilir. Bu durumda da vakfın rayiç bedelin altında satılmaması ve satış bedeliyle aynı maksatlı daha iyi bir vakfın kurulması şarttır. Menfaatleri mal kabul etmeyerek bunların gasbının tazmini gerektirmediği görüşünü benimseyen Hanefîler bile vakıf mallarının zarar görmesini önlemek amacıyla bunların

menfaatini tazmine tâbi bir mal şeklinde değerlendirmişlerdir. Fakihler, vakfın bakım ve onarımı için -ihtiyaç duyulması halinde-belirli kayıt ve şartlar çerçevesinde vakıf adına borçlanmanın câiz olduğunu kabul etmişlerdir.

Vakfın Yönetimi. Usulüne uygun biçimde kurulan vakfın kendisinden beklenen amacı gerçekleştirebilmesi için vakfiyedeki şartlara uyulması ve vakfın yararının titizlikle korunması, bakım ve onarımının yapılması, işletilmesi ve elde edilen gelirin hak sahiplerine dağıtılması gerekir. Vakıfla ilgili bu hizmetler ve diğer hükümler esas itibariyle vakıf görevlileri tarafından yürütülmektedir. Devlet başkanı ve hâkimlerin, vakfiyede şart koşulmasına gerek olmaksızın vakıflar üzerinde kamu velâyetine dayalı doğrudan doğruya gözetim ve denetim yetkileri vardır. Fıkıhta şer‘î hükümler ve vakfiyedeki şartlar çerçevesinde vakfın işlerini idare etme yetkisine “velâyet” (vilâyet) denilmektedir; bu yetkiye “tevliyet” adı da verilir; Osmanlı uygulamasında daha ziyade bu kelime kullanılmıştır. Vakfın işlerini vakfiye şartlarına uygun biçimde yönetmek ve gözetmek üzere tayin edilen kişiye “mütevellî” veya “nâzır” denilmektedir. Nâzır kelimesi, özellikle Osmanlı uygulamasında mütevellinin vakıfla ilgili tasarruflarını kontrol etme ve gerektiğinde ona vakıfla ilgili meselelerde danışmanlık yapma görevini üstlenen kişi veya organlar için de kullanılmıştır. Vakıf üzerinde velâyet hakkına sahip kişi ve makamların kimlerden oluştuğu, bunların ehliyet şartları, görev ve yetkileri, hak ve sorumlulukları, vakıf hakkındaki tasarrufları, tevliyet görevinin sona ermesi veya devri, geçici yahut sürekli statüde yeni görevlilerin tayini, vakıfla ilgili görevler, vakıf gelirlerinin taksimi, vakıf idarelerinin denetimi, vakıfla ilgili davalar ve bunlarda zaman aşımı gibi konular genel fıkıh eserlerinde ve vakfa dair literatürde ayrıntılı biçimde ele alınmış ve dönemler arasında bazı önemsiz farklar bulunsa da istikrarlı bir çerçeveye bağlanmıştır. Mütevelli ve diğer kamu görevlilerinin vakıflar hakkındaki tasarrufları vakfı koruyup gözetme şartıyla geçerli, bu kişilerin ve organların vakfın yararına aykırı uygulamaları ise geçerli değildir. Meselâ mütevelli vakıf malı tamir için rayiç fiyatın üstünde bir ücretle işçi çalıştıramaz veya bir malzeme satın alamaz. Bunu yaptığı takdirde fazla kısmı kendisinin ödemesi gerekir. Hanefîler’e ve Şâfiîler’deki mutemet görüşe göre vakfedilen malın aynından zekât verilmez. Vakfın kuru mülkiyetinin vakfedende kaldığını kabul eden Mâlikîler’le belirli kişiler lehine yapılan

vakıflarda mülkiyetin mevkūfün aleyhe geçtiğini ileri süren Hanbelîler'e göre ilgili kimseler vakıf malın zekâtını vermekle yükümlüdür. Vakıf malın geliri ise bundan yararlananlar açısından bütün âlimlere göre zekâta tâbidir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vḳf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 762-764; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rifʿat Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, V, 105-128; Hassâf, Aḥkâmü'l-evḳāf, Kahire 1322; Ebû Bekir el-Hallâl, el-Vuḳūf min mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî

(nşr. Abdullah b. Ahmed b. Ali Zeyd), Riyad 1989; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, VI, 160-161; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 27-47; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 218-221; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/ 1986, VIII, 184-238; Nevevî, el-Mecmûʿ, XVI, 241-335; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/ 1992, IV, 377-425; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Kahire 1405-1406/1985, s. 242-244; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 416-453; Burhâneddin et-Trablusî, el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf, Mekke 1986; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Riyad 1423/2003, VII, 626-674; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, II, 485-511; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 240-297; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 350-491; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, IV, 75-97; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 357-456; Muhammed Kadri Paşa, Ḳānûnü'l-ʿadl ve'l-inṣâf (nşr. Ali Cumʿa Muhammed - M. Ahmed Sirâc), Kahire 1427/2006, tür.yer.; Ömer Hilmi Efendi, İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf, Ankara, ts. (Vakıflar Genel Müdürlüğü); Halil Şükrü, Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1329; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1337; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 401-409; H. Cattan, "The Law of Wakf", Law in The Middle East: Origin and Development of Islamic Law (ed. Majid Khadduri - H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 205; Hüseyin Hatemi, Türk

Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi: Önceki ve Bugünkü, İstanbul 1969; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fi’l-vaḳf, Kahire 1971; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1976; Muhammed b. Abîd el-Kübeysî, Aḥkâmü’l-vaḳf fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1397; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-veṣâyâ ve’l-evḳāf, Beyrut 1982; Bilmen, Kamus2, IV, 155-372; Ziya Kazıcı, İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar, İstanbul 1985; Vehbe ez-Zühaylî, el-Veṣâyâ ve’l-vaḳf fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1407/1987; Fatih Mehmet Kaya, İslâm Toplumunda Vakfın Ortaya Çıkışı Yapısı ve Kısımları (yüksek lisans tezi, 1987), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988; Ahmed Ferrâc Hüseyin, Aḥkâmü’l-veṣâyâ ve’l-evḳāf fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1989; Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar: Ahkâmu’l-evkaf (s.nşr. Nazif Öztürk), Ankara 1995; Ali Bardakoğlu, “Vakıf”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 432-439; Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri, İstanbul 1998; Münzir Kahf, el-Vaḳfü’l-İslâmî teṭavvürühû idâretühû tenmiyetüh, Dımaşk 1421/2000; Ahmed Ebû Zeyd, Niẓâmü’l-vaḳfi’l-İslâmî, Rabat 1421/ 2000; Ahmed er-Reysûnî, el-Vaḳfü’l-İslâmî mecâlâtühû ve ebʿâdüh, Rabat 1422/2001; H. Mehmet Günay, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları, İstanbul 2001, s. 88-97, 110-112, 267-277; Mehmet Şimşek, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar”, AÜİFD, XXVII (1985), s. 207-220; Muhyiddin Atıyye, “el-Vaḳf: Ḳāʾimetün bibliyoġrâfiyye münteḳāt”, el-İctihâd, sy. 33, Beyrut 1417/ 1996, s. 187-198; Kâşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni Ebussuud Efendi’nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/7-8, Çorum 2005, s. 33-58; Tahsin Özcan, “Osmanlı Vakıf Hukuku Çalışmaları”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/5, İstanbul 2005, s. 513-552; Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, İA, XIII, 153-172; R. Peters, “Waḳf”, EI[2] (İng.), XI, 59-63; “Vaḳf”, Mv.F, XLIII, 108-222.

Hacı Mehmet Günay

TARİH.

İslâm tarih ve medeniyetinde önemli bir hayır müessesesi olarak vakıf VIII. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın sonlarına kadar bütün İslâm ülkelerinin sosyal, ekonomik ve kültürel hayatında son derece etkili olmuştur. Vakfın temelinde insanlığa karşı şahsî ve vicdanî sorumluluk hissi, iyilik, şefkat, yardımlaşma/dayanışma duygusu vb. değerler ve bu değerleri kendisine ilke edinmiş kişinin hür iradesi yatar. Mekke ve Medine'de ortaya çıkan İslâmiyet kısa sürede çok farklı kültürlerin mevcut olduğu geniş coğrafyalara yayılmış, İslâm medeniyeti bu coğrafyalarda teşekkül etmiştir. Bir dine inanan ve onu yaşayanlar, bu inanç sistemi çerçevesinde kendi kültürlerini ya da medeniyetlerini şekillendirirken temasa geçtikleri önceki kültürlerden etkilenmiş; inanç sistemlerine, dünya görüşlerine ve yaratıcılık kabiliyetlerine göre aldıkları unsurları yeniden biçimlendirmiştir.

Vakıf kelimesinin Kur'an'da geçmemesi kurumun kökeninin tartışılmasına yol açmıştır. Ancak Kur'an'da böyle bir müessesenin doğuşuna vesile olabilecek kavramlar mevcuttur ve bunlar vakıf literatüründe sürekli tekrarlanmıştır. Allah yolunda mal harcamak (el-Bakara 2/195, 261), iyilik yapmada ... yardımlaşmak (el-Mâide 5/2), hayrat yapmakta yarışmak (el-Bakara 2/148; Âl-i İmrân 3/114) bunların başında gelir. Felsefesi sadaka, hayrat vb. Kur'an kavramlarıyla ilişkilendirilebilen vakıf hukukî açıdan Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarına dayandırılmıştır. Gerçekten sadaka ve sadaka-i câriye kavramlarını içeren ve tarih boyunca hemen hemen bütün vakfiyelerde zikredilen hadisler vakfın sürekliliği ve bağlayıcılığı gibi kavramları içerir. Dolayısıyla sadaka ve sadaka-i câriye hadisleri İslâm vakfının temellendirilmesinde ve gelişip yayılmasında büyük rol oynamıştır.

İslâm dünyasının her yanında bulunan mescid ve camiler, mektep ve medreseler, imaretler, tekke, hankah ve zâviyeler, kütüphaneler, misafirhaneler, hastahaneler, çeşmeler ve sebiller, hamamlar, makbereler, yollar ve köprüler, kervansaraylar vb. eserler sundukları hizmetlerle birlikte hayrat kavramının tezahürleridir. Bu eserlerin en gelişmiş örnekleri bir araya gelip bütünleşerek İslâm şehirlerine görünüm, estetik ve işlevsellik açısından damgasını vurmuştur. Hayratın sürdürülebilirliği onun düzenli biçimde işlemesini sağlayan tarım alanları, bina, nakit para gibi gelir kaynaklarına sahip olmasına bağlıdır. Bunlara "asl-ı vakf" yahut "akar" (çoğulu akarât) deniliyordu. Vakıf kelimesi aslında hukukî bir akdi ifade

etmekle birlikte zamanla akar ve hayratı belirtmek için de kullanılmış, hatta onların yerini almıştır. Akar/akarat kurumun ekonomik gücünü, hayır/hayrat ise vakfın doğrudan kamu hizmeti sunan bölümünü, diğer bir ifadeyle akarat kurumun vasıtasını, hayrat gayesini, vakıf ise kuruma hayatiyet kazandıran hukukî işlemi ifade ediyordu. Burada hayrat, akarat ve vakıf kavramlarından oluşan bir sistem söz konusudur. Bu sistem, bir kişinin kazanıp elde ettiği mülk bir akarını hür iradesiyle insanların ihtiyacını gidermek üzere hayra tahsis etmesi ve bunlar arasındaki ilişkileri bir akidle hukukî statüye bağlamasından ibarettir. Hukukî akdin vakıf kelimesiyle tanımlanması bu işlemle kişinin tahsis ettiği mal varlığının belirlediği amaç dışında kullanılmaması için satış, hibe vb. hukukî işlemlerden alıkoymayı, böylece kuruma süreklilik kazandırmayı istemesinden kaynaklanmaktadır.

XIX. yüzyılda İslâm ülkelerini işgal eden Batılılar, bu ülkeleri sömürgeleştirme hareketlerine engel gördükleri vakıf müessesesine karşı tavır almışlar, vakıf kelimesinin anlamından hareketle ve sırf normatif yorumlarla kurumun ekonomiye zarar verdiğinden bahsederek vakfın aleyhinde bulunmuşlardır. Bunun sonucunda Cezayir'den Hindistan'a kadar vakıflar giderek iktisadî refaha ve sosyal gelişmeye engel telakki edilmeye başlanmıştır. 100 yıllık süre vakıfların tasfiyesi, vakıf mallarının alınır satılır duruma gelmesi ve işgalcilerin eline geçmesi için hukukî çareler aranması, yeni yasalar çıkarılması ve bunların uygulanması mücadelesiyle geçmiş, bu konuda geniş bir literatür oluşmuştur. Fakat XX. yüzyılın ikinci yarısında arşivlere dayalı ilk el kaynaklardan hareket edilmesi ve hukuk metinleriyle uygulamayı gösteren belgelerin karşılaştırılması suretiyle yapılan araştırmalar vakıf taşınmaz mallarının dondurulmadığını, "istibdâl" ve "irsâd" denen hukukî mekanizmalar sayesinde ve kanunun izin verdiği diğer vasıtalarla pazarın talepleri bağlamında ekonominin tamamlayıcı bir parçası halinde

el değiştirdiğini ortaya koymuştur. İslâm vakfının VIII. yüzyıldan itibaren bir oluşum süreci içinde ferdin, ailenin, cemaatin ve devletin ihtiyaçlarına cevap verebilen esnek fakat istikrarlı bir sistem durumuna geldiği anlaşılmış, bu sisteme amacını ifade eden hayrat kelimesinden hareketle hayrat sistemi adı verilmesinin daha uygun olduğu düşünülmüştür.

Aslında vakıf sistemi İslâm coğrafyasının her yerinde bulunuyordu ve

toplumun şehirli ve köylü bütün kesimleri, yönetici ve yönetilen bütün katmanları, müslüman, hıristiyan ya da yahudi bütün grupları tarafından kullanılmıştı. Son derece işlevsel olup kurumsal temel bir sistemin farklı ve müstakil unsurları şeklinde işleyen ve merkezî iktidarların asırlar boyunca az çok denetlemeye çalıştığı bir yapıya sahipti. Bireylerin, grupların ya da devletin ihtiyaçlarına uyum sağlama kabiliyeti vardı. Hukukî dayanakları ve bu uyum yeteneği sayesinde siyasal örgütlenmeler ve iktidarların değişmesine ve vakıfların büyük çoğunluğunun ortadan kalkmasına rağmen önemli bir bölümü XX. yüzyıla, hatta günümüze kadar uzanan bir ömre sahip olmuştur. İslâm ülkelerinde birbirinin yerine geçen devletler zaman zaman vakıf hazinelerine el atmak istemişlerse de genelde hep koruyucu tavır içinde bulunmuşlar, vakıfların sürekliliğini desteklemişlerdir. Vakıflar işlevlerini aynı anda dinî, siyasî, içtimaî, hayrî, kültürel ve mânevî şebekeler halinde finanse ederek gerçekleştirmiştir. Burada vakfın ilgili tarafları arasındaki ekonomik bağ önemli rol oynamış, İslâm medeniyetinin ortaya koyduğu birçok değerin ifadesini bulduğu bir alt yapıya kavuşmuştur.

İslâm'ın ilk kutsal yerleri olan Mekke, Medine, Kudüs, İbrâhim peygamberle ilişkisinden dolayı el-Halîl, Lût peygamberin meşhedinin bulunduğu söylenen Benî Naîm ve bunların çevresinde erken dönemlerde dinî ve hayrî müesseseler ortaya çıkmıştır. Kudüs'te Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ, Dımaşk'ta Emeviyye Camii, Halep'te ulucami bu dönemlere ait önemli hayratlardandır. İslâm'ın ilk devirlerinde bazı dinî yapılar beytülmâl tarafından inşa ediliyordu. Esasen müslümanların ibadetleri için mescid ya da cami yapmak onu Allah'ın mülkiyetine koymak ve vakfetmek demekti. Bunların bakımı ve cemaatin ihtiyaçları da bağışlarla karşılanıyordu. Bu gelenek İslâm'ın yayıldığı yeni ülkelerde de uzun süre devam etmiştir. Meselâ Abbâsîler'den önce müslüman Mısır'da cami inşası ya da pazar kurulması için arsalar bağışlanıyor, cami görevlilerinin ücreti beytülmâlden ödeniyordu (İbn Dokmak, I, 62-63; IV, 38). Mısır'da bir tarım arazisinin gerçek hayrî vakfa dönüştürülmesiyle ilgili bilinen en eski belge Abbâsî dönemine ait 307 (919) tarihli vakfiyedir (a.g.e., I, 55-56; M. Muhammed Emîn, Catalogue, s. 37-38). Vakıf kurumu zamanla tam anlamıyla teşekkül etmiş ve İslâm coğrafyasını hayır kurumlarıyla donatmış, bu kurumların gelişmesi sonucu ortaya çıkan imaret/ hayrat siteleriyle şehirlerin teşekkülüne katkıda bulunmuştur. İmaret adı verilen bu

şehirleşme ve kamu hizmetleri mekanizması vakfın amacının en mükemmel tezahürleridir.

İmaret, "bir ülkeyi imar etme" anlamına işaret ettiği için fiziksel anlamda uygun bir kavram olarak düşünülebilir. Ancak vakıflar yoluyla bunların dışında ve ötesinde çok farklı alanlarda insanlara maddî ve mânevî hizmetler sunulmuştur. 726 (1326) yılında Kahire'den Şam'a gelen İbn Battûta vakıfların hizmet alanları arasında hacca gidemeyenleri hacca göndermek, fakir aile kızlarının evlilik çeyizlerini satın almak, esirleri hürriyete kavuşturmak, seyyahlara yiyecek ve giyecek temin etmek, ülkelerine dönebilmelerini sağlamak, sokakları düzenlemek, kaldırımları yapmak gibi faaliyetlerden bahsetmektedir. Vakıfların amaçlarının sürekli çeşitlendiği görülmektedir. Çünkü vakfın en üstünü insanların en çok ihtiyaç duyduğu alanlarda yapılanıdır. Bu ihtiyaçlar bölgeden bölgeye ve zamana göre değişmiştir. Bundan dolayı vakıf olgusunu bütünlüğü içinde anlamlandırabilecek en iyi tanımlama "hayrat sistemi"dir. Özellikle Osmanlı dönemine ait vakıflarla ilgili belge koleksiyonlarında ve başta tarih kitapları olmak üzere diğer eserlerde Türkler'in hayrat kavramını bilinçli bir şekilde kullandıkları, bunu devletin ve toplumun bir sistemi halinde işlettikleri görülmektedir. Neticede hayratın bütün İslâm dünyasında toplumsal bir ruh haline geldiği söylenebilir. Vakıfların tamamının hem dinî ve felsefî temelini hem de uygulama biçimini açıklayabilen bu sistem, 200 yıllık değişim sürecinden sonra -bugün halkın hâfızasında tam olarak yaşamasa da- özellikle Türkiye'de birçok insanın davranışını etkilemiştir.

Vakıf hayratı arasında bütün İslâm ülkelerinde dinî nitelikli ve eğitimle alâkalı kuruluşlar (cami, mescid, medrese, dârülkur'ân, dârülhadis), sûfîler için barınma ve toplanma yerleri (zâviye, hankah, ribât, tekke), fakirlere yemek dağıtan mutfaklar (imaret), sosyal nitelikli toplantı yerleri olarak da kullanılan kabirler (türbe), sağlık kuruluşları (bîmâristan, dârüşşifâ), şehirlerde ve kırsal kesimlerde yollar, köprüler, kervansaraylar, sulama şebekeleri, kaleler, deniz fenerleri, kanalizasyonlar, su yolları, çeşmeler vb. vardı. Bunların sürekliliği vakıf mallarından elde edilen gelirlerle sağlanıyordu. Her şeyden önce müslümanların namaz kılmaları için bütün İslâm dünyasında dinî, içtimaî, hatta siyasî merkezler durumunda olan sayısız cami ve mescid vakıf halinde inşa edilmiş, donatılmış ve bütün görevlilerine maaş verilmişti. Bazı camilerde iftar vakti şerbet dağıtılıyor,

fakirlere ve talebelere iftar yemeği veriliyordu. İbadet işlevi dışında camiler aynı zamanda mânevî etkileşim ve dinî bilginin öğretildiği merkezler, halka açılan toplantı yerleriydi. İnsanların davranışlarına yön veren değerler herkese burada öğretiliyordu. Kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten olan bu değer ve bilgilerin yaygınlık kazanması, camilerin etrafından başlayarak ihtiyaç duyulan her yerde vakıf olarak teşkil edilen çeşitli eğitim öğretim kurumları vasıtasıyla gerçekleşiyordu. Sıbyan mektepleri, medreseler, dârülkurrâ ve dârülhadislerde örgün öğretim yapılıyordu. Yaygın eğitim ise dergâh vb. kurumlarda söz konusuydu. Sıbyan mektepleri ilk öğretim, dârülhadis, dârülkurrâ ve medreseler orta ve yüksek öğretim kurumlarıydı. Vakıflar sayesinde medreseler ilmî, idarî ve malî muhtariyete sahip birer müessese haline gelmiştir. Selçuklular'dan itibaren başta Nizâmiye medreseleri olmak üzere bütün İslâm dünyasında ve bilhassa Osmanlı Devleti'nde pek çok medrese vakıf şeklinde kurulmuş, öğretim kadrolarının ve diğer çalışanlarının maaşlarından talebelerin ihtiyaçlarına kadar bütün masrafları vakıflar tarafından karşılanmıştır. Bu kurumlardaki eğitim öğretim üzerinde vakfı kuranın (vâkıf) hayat görüşü ve eğilimleri etkiliydi. Öncelikli hedef ise toplumun ve devletin ihtiyaç duyduğu insan gücünü yetiştirmekti. Bu sebeple daha çok din, hukuk, tıp ve astronomi gibi ilimlerin öğretildiği medreseler teşkil edilmiştir. Zaman içinde vakıf müessesesinin, medreselerdeki müderrislik ve diğer hizmetlerin babadan oğula geçen birer meslek haline getirilmesine vasıta gibi kullanıldığı da görülmektedir.

Birçok vakfiyede belirtildiğine göre medreselerde verilen dersleri okutmak için bazı camilere müderrisler, muhaddisler ve dersiâmlar tayin edilmiştir. Cami tedrîsatında

ve müslümanların nazarî ve amelî bilgi edinmesinde vâizler önemli rol oynuyordu. İslâm dünyasının her yerinde büyük bölümü vakıf halinde kurulan ve zengin vakıflarla beslenen farklı tarikatlara ait tekke, hankah ve zâviyelerdeki eğitim öğretim ise tasavvuf ağırlıklı idi. Her zâviyenin başında bir şeyh bulunuyor ve müridlerin eğitimiyle ilgileniyordu. Bu tarikatlar meydana getirdikleri mûsiki eserleri, âyin icraları, halk dilinde kaleme aldıkları edebî ve tasavvufî eserler sayesinde kitlelerin dinî duygularını besleyen zengin bir kültür hayatı ortaya koymuştur. Camiler gibi tekkelerin kapısı da herkese açıktı; buralarda bedava yemek dağıtılıyor

ve insanlar barındırılıyordu. Çeşitli İslâm ülkeleri arasındaki kültür değişiminde tekkelerin büyük rolü vardır. Arşiv belgelerine dayalı araştırmalar zâviyelerin birçok köyün de çekirdeğini oluşturduğunu göstermektedir. Zâviyelerdeki şeyh ve müridler dua, ibadet, zikir ve âyin gibi son derece disiplinli dinî ve kültürel faaliyetleri yanında sosyal yardımlaşmayı ve insanlara hizmeti zevk edinmiş kişilerdi. Bunlar misafirleri ağırlıyor, bizzat kendileri örnek teşkil etmek şartıyla temas kurdukları kişilerin ruhî eğitimleriyle uğraşıyor, onları irfan sahibi olgun insan olarak yetiştirmeye çalışıyordu. Ancak tekke şeyhliklerinin de zamanla babadan oğula geçer hale geldiği, özellikle vâkıfı şeyh olan tekkelerde genellikle şeyhlik vazifesinin oğullara, hatta bazan kızlara bırakıldığı görülmektedir. Öte yandan vakıf camileri, medrese ve zâviyeler zengin kütüphanelerle donatılmıştı. Medrese kütüphanelerinde daha çok Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh ve ahlâkla ilgili eserler, zâviye kütüphanelerinde ise tasavvufî kitaplar mevcuttu. Umumi vakıf kütüphaneleri için hizmet görevlileri, kütüphaneye devam eden talebeye ders vermeleri, araştırdıkları konularda yardımcı olmaları için dersiâm, ders halifesi, muhaddis, şeyhülkurrâ, hattat vb. kişiler tayin edilmiştir.

Büyük hayrat külliyelerinin medreselerinde üretilen bilgileri medrese hocaları ve öğrencileri bulundukları külliyelerin camilerinde, ayrıca üç aylarda (receb, şâban, ramazan) ve özellikle ramazanlarda ülkenin diğer bölgelerindeki camilerde halka aktarıyordu. Böylece vakıf şebekesi bilgi iletişimine yarayan alt yapının asıl bağlantısını teşkil ediyor ve bu sayede sözlü kültür kolayca yayılıyordu. Kitapların çoğaltılması, vakıf kütüphanelerine, camilere ve zâviyelere gönderilerek halka ulaştırılması da bilginin yaygınlaştırılmasına katkı sağlıyordu. Her bölgede az veya çok önemli yazmalar ihtiva eden kütüphaneler mevcuttu. XIX. yüzyıldan itibaren vakıf idarelerinin merkezîleşmesi ve yeni etkileşimler, gelişmeler sonucunda farklı vakıf eğitim kurumları ortaya çıkmıştır. Nitekim Osmanlılar'da Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti tarafından çeşitli tarihlerde sıbyan mekteplerinin üstünde Mektebi Ulûm-i Edebiyye, Medresetü'l-vâizîn, Medresetü'l-kudât, Medresetü'l-hattâtîn gibi öğretim kurumları tesis edilmiş, kütüphaneler yeniden teşkilâtlandırılmış, Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi, Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası ve Müessesât-ı İlmiyye-i Vakfiyye İdaresi adı altında yeni kurumlar oluşturulmuştur.

Sosyal niteliği bakımından en dikkate değer vakıf hayrat eserlerinden biri de imaretlerdir. Bunlar genellikle mutfak, yemekhane, kiler, ambar, ahırla misafirlerin yatacakları tabhâne odalarından meydana geliyordu. İmaretlerin işlevi vâkıfların koyduğu şartlara göre içinde bulunduğu külliyenin çalışanlarına, mektep ve medrese talebelerine, tekke ve zâviye dervişlerine, yörenin fakirlerine, zengin ve fakir bütün yolculara parasız yemek vermekti. Meselâ İstanbul külliyelerine bağlı imaretlerin her birinde günde ortalama 500-1000 kişi yemek yiyordu. XVIII. yüzyılda İstanbul imaretlerinde her gün yemek yiyenlerin sayısı 30.000'den fazlaydı (D'Ohsson, II, 46). Söz konusu vakıf eserleri insanların ruhî, fikrî, zihnî ve bedenî ihtiyaçlarını karşılamak ve onları mutlu kılmak için tesis edilmiş, bunun yanında hastalar için dârüşşifâlar, hastahaneler ve tımarhaneler (şifâ evleri) açılmıştır. Dârüşşifânın geniş hizmetli kadrosu içinde tabiplerin seçimine ayrı bir önem veriliyor, bunlarda aranan özellikler vakfiyelerde ayrıntılarıyla belirtiliyordu.

İslâm dünyasının her yerinde yüzlercesi kurulan hayratın tam sayısını tahmin etmek mümkün değildir. Bununla birlikte kaynak ve araştırmalarda bazı rakamlar zikredilmektedir. Makrîzî'ye göre 1436'da Kahire'de vakıf medrese ve camilerin sayısı 158'dir. Memlük Devleti yıkıldığı sırada sadece bu şehirdeki camilerin sayısı 130 iken XIX. yüzyılın sonunda cami ve medreselerin yekünü 264'e ulaşmıştır (Ahmad Darrāg, s. 13). 1540 senelerine doğru Anadolu eyaletinde 342 cami, 1055 mescid, 110 medrese, 626 zâviye ve hankah, kırk beş imaret, 154 muallimhâne, bir kalenderhâne, bir mevlevîhâne, iki dârülhuffâz, yetmiş beş büyük han ve kervansaray mevcuttu (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 [1546] Tarihli, s. XVII). Bu rakamlar bütün İslâm coğrafyasına teşmil edildiğinde ülkelerin imarında ve kültürel gelişmesinde vakfın oynadığı önemli rol kolayca anlaşılır. Doğal âfetlere ve insanların tahribatına rağmen söz konusu coğrafyada günümüze kadar gelebilen vakıf eserleri göz önüne alındığında ve özellikle XIX. yüzyılda Batılı gözlemciler tarafından çizilmiş gravürler incelendiğinde bunların şehirlerin görünümlerine hâkim olacak derecede yoğun ve etkin olduğu düşünülebilir.

Vakıf eserleri ayrı yerlerde tek başına bulunabildiği gibi kurucusunun zenginliğine ve tasarımına göre birkaçı ya da hepsi bir arada bir caminin etrafında kümelenmiş durumda büyük bir külliye teşkil edebiliyordu.

Meselâ Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak ve annesi Dımaşk'taki medreselerinin yanına hankah, bîmâristan ve türbelerini de yaptırmıştı (Tabbaa, s. 46). Nûreddin Mahmud Zengî yine Dımaşk'ta medrese, bîmâristan, dârülhadis ve türbeden meydana gelen bir külliye inşa ettirmiştir. Başka yerlerde de birçok hayratı vardı (Elisséeff, III, 913-935). İslâm dünyasında bazı bölümleri yıkılmış ya da işlevsel açıdan bütünlüğünü kaybetmiş olsa da bugüne ulaşan külliyelerin, imaret/ hayrat sitelerinin hangi unsurlardan teşekkül ettiğini somut biçimde görmek mümkündür. Bunlara vakıf yoluyla hayat veren toplumların, özellikle Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Türk toplumunun sosyal psikolojisi tahlil edildiğinde insanların imaret ya da hayrat külliyesini iman, düşünce ve eylem dengesi üzerine kurulmuş bir kültür ürünü diye algıladığı söylenebilir. Zira onlara göre sosyal yardımlaşma aslında ferdin şahsî sorumluluğuna ve hür iradesine dayanıyordu. Her insan bütün insanlığın meselelerini kendi meselesi gibi hissetmeli, bunun için gücü nisbetinde çalışıp üretmeli ve kendi ihtiyacından fazlasını hür iradesiyle diğer insanlar için harcamalıdır. Bunun en iyi yolu da bir imaret/hayrat külliyesi inşa etmektir.

İmaret/hayrat külliyeleri üç ana bölümden meydana geliyordu. Külliyenin ilk bölümü mâbed ve her seviyede eğitim öğretim kurumu ile sağlık kuruluşlarından, misafirhanelerden, çeşme, sebil ve şadırvanlardan, bahçeler, türbeler ve mezarlıklardan, aşevi vb. yapılardan müteşekkildi. Bunlar vakfın hayrat kısmını teşkil ediyordu. KüIliyenin ikinci bölümü dükkân, han, hamam, çarşı ve bedesten gibi iş

yerlerinden oluşuyordu. Bunlar birinci bölümdeki hizmet kuruluşlarına gelir sağlıyordu. Üçüncü bölüm ise öncekilerin dış çevresinde yer alan meskenlerden ibaretti. Külliyelerin daha yapımına başlanmadan önce inşaat alanına su getirmek üzere su yolları şebekesi kuruluyor, diğer birimlerden önce çeşmeler ve hamam yapılıyordu. Külliyenin esas bölümlerinin inşasından sonra vakıf kurucusunun türbesinin yapımı, diğer kişiler için mezarlık ve bahçeler tesisiyle çevre düzenlemesi tamamlanıyor, böylece külliyenin tabiatla uyumu sağlanıyordu. Türbelere "duâgû" denilen kimseler görevlendirilmişti. Bunlar türbelerin bakımıyla ilgileniyor, vakfın kurucuları için dua ediyordu. Bazı ülkelerde türbeler diğerlerine göre çok daha önemliydi. Meselâ İran'da Meşhed'deki İmam Rızâ, Kum ve

Erdebil'de Safevî, Rey'de Abdülazîm türbelerinin vakıf mütevelliliği çok nüfuzlu bir görevdi, bunlar bir hayli para getiriyordu. Şah II. Abbas (1642-1666), mütevellilerin büyük servetlerine dayanan nüfuzlarını kırmak amacıyla belli başlı türbelerin mütevelliliklerinin dağıtımı konusunda yeni düzenlemeler yapmıştır.

İmaret/hayrat külliyelerinin bakımının yapılabilmesi, sağlıklı ve sürekli işletilebilmesi gelir kaynaklarına bağlıydı. Çünkü buralarda ücretlerini vakfın ödediği yüzlerce insan çalışıyordu. XVI. yüzyılda Mimar Sinan'ın inşa ettiği on dört imaret külliyesinde toplam 2529 kişinin çalıştığı tesbit edilmiştir. Bunların masraflarını karşılamak, külliyelerin bakım ve onarımını yapmak için gelir temini amacıyla hayrat kurucuları ayrıca iş yerleri yaptırıyor, bu yapılaşma şehrin fiziksel dokusuna ve ekonomisinin gelişmesine önemli katkı sağlıyordu. Fâtih imaretinin akarı olarak İstanbul ve Galata semtlerinde 4250 dükkân, üç iş hanı, dört hamam, yedi köşk (burgaz), dokuz bahçe, çevresiyle birlikte bir bütün oluşturan bedesten ve nihayet 1130 ev vakfedilmiştir. Söz konusu evler diğer binalar gibi vakfın kiralama yoluyla işletilen mal varlıklarıydı. Bunların yanında veya çevresinde yer alan mülk meskenlerle külliye etrafında teşekkül eden mahalle ve semt tamamlanıyordu. Bir külliyenin bittiği yerde diğerinin birimleri başlıyor, böylece büyük bir şehir dokusu ortaya çıkıyordu. İstanbul hayrat külliyelerinden oluşan bir şehirdi. Batılı bir seyyah İstanbul külliyelerini, ağaç topluluklarının meydana getirdiği yeşillik yığınları arasından fışkıran "şehir taçları" diye nitelemiştir. 1573'te İstanbul'a gelen Philippe du Fresne-Canaye'ın ifadesiyle İstanbul âdeta korular arasında kurulmuştu. Şehrin bu görüntüsü Türkler'in tabiat-insan-Tanrı arasındaki ilişkiler üzerine yaptıkları yorumun hayrat yoluyla tecessümünden ibaretti. Hayrat külliyesi ve çevresiyle ilgili mimari düzenlemenin tabiatla uyumu önemliydi, fakat bütün bu yapılanmaların insanlarla da uyum içinde olması gerekiyordu. Araştırmalar klasik Osmanlı dönemi külliyelerinde bunun sağlandığını göstermektedir.

Osmanlı külliyeleri sadece ibadet yeri, öğretim merkezi veya fakir barınağı değildi. Bunlar, çevrelerinde toplantı yerlerinin gelişmesine öncülük ettikleri için sosyal katalizör rolü oynuyor, sosyal ve kültürel bütünleşmeyi teşvik ediyordu. Hayrat sayesinde medresenin hoca ve talebeleri, külliyenin diğer görevlileri, çevrenin fakirleri ve yolcular yemek saatlerinde imarette

bir araya geliyordu; bu da bilgi akışını ve yayılışını sağlıyordu. Böylece herkesin örgün eğitim alma imkânı bulamamasına rağmen külliyelerde gerçekleştirilen sürekli yaygın eğitim sayesinde ülkenin her yanında ortak bir kültür oluşuyordu. Külliyeler sayesinde aynı kültür değerlerini ve aynı davranış biçimlerini benimseyen halk ortak kimliğine kavuşuyor, sosyal bütünleşme ve uyum yaygınlaşıyordu. Külliyeler ve diğer münferit hayrat eserleri toplumda öylesine kök salmıştı ki hemen hemen İslâm ülkelerinin bütün halkı bu hayrat sistemi sayesinde şöyle ya da böyle hayatları boyunca -aralarında yerel, bölgesel ve ulusal sınırlar bulunduğu halde-dinî sınırları da aşan bağlar kurabilmişti.

Vakıflar, İslâm dünyasında çeşitli köy ve şehirlerin kurulması veya yeniden teşkilâtlandırılmasında büyük rol oynamıştır. Memlük sultanları Mısır'da vakıfları her alanda, özellikle de Kahire'nin eski şehrini dönüştürecek şehircilik projelerinde kullanmıştır. Mekke, Medine, Kudüs, el-Halîl gibi kutsal şehirlerin bakımı, eğitim, din ve belediye hizmetleri, silâh fabrikası gibi bazı askerî kurumlar vakıflarla finanse ediliyordu. Merînî vakıfları Fas şehirlerinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Vakıflar hocaları ve talebeleri şehir merkezlerine doğru çekiyor, bu da gıda, mesken ve giyecek talebini arttırıyordu; taşınmaz malların alım satımı ve kiralanması ekonomiye katkı sağlıyordu. Fakat ekonominin hemen hemen tamamen tek bir sektöre, taşınmaz mal varlıklarına dayanması, vakıf sistemi yöneticilerinin ekonomik dalgalanmalara duyarlı olması sonucunu doğuruyordu. Mısır'da Osmanlılar mevcut vakıfları iyileştirmiş ve genellikle dönüştürmüştür. Bu arada Ezher'in itibarı yükseltilmiştir. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Sultan Çakmak ve Kayıtbay'ın vakıfları arttırılmış, III. Murad ve diğer hânedan mensupları yeni vakıflar kurmuştur. Mısır'dan Mekke ve Medine'ye gemilerle buğday sevkediliyordu. Öte yandan din adamları, yöneticiler ve tüccar sınıfı hayrî ve yarı ailevî vakıflar kurmuş, Kahire'de çok sayıda mektep ve sebil yapılmış, şehir büyümüş ve canlanmıştır (D. Behrens-Abouseif, Egypt's Adjustement, s. 90-95, 145-177; EI² [Fr.], XI, 73). Fâtımîler ve Selçuklular zamanında genellikle vakıflar tarafından finanse edilen yeni şehir külliyeleri bünyesinde görevlendirilen yüzlerce insan şehrin sosyal, ekonomik, entelektüel hayatında ve özellikle eğitim üzerinde derin izler bırakmıştır.

Hayrat duygusu, hayrat düşüncesi ve eylemi özellikle müslüman Türk

medeniyetinin mayasını oluşturur. Herkese gücü yettiğince iyilik yapma anlayışına dayanan bu yardımlaşma felsefesini Türk filozofu Fârâbî, daha IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında el-Medînetü'l-fâżıla adlı meşhur eserinde tasarlayıp kurgulamıştır. Bu kapsamda hayat bulmaya başlayan hayrat külliyeleri zaman içinde birbirine eklenerek Mekke, Medine, Dımaşk, Bağdat, Kahire, Kayrevan, Kurtuba, Tebriz, Semerkant, Buhara, Konya, Bursa ve İstanbul gibi büyük şehirlere dönüşmüştür. İspanya'dan Orta Asya'ya kadar bütün İslâm ülkelerinin vakıfları incelendiğinde bu durumun belirli bir bütünlük arzettiği görülür. Külliyelerin adı, kurucusu, mekânı, tarihi, mimari üslûbu değişip yerel kültürün renklerini taşımakla birlikte felsefesi aynıdır; zaman ve mekânın şartlarına bağlı farklılıklar dışında işlevleri de birbirine benzemektedir. Meselâ İran'ın her bölgesinde İlhanlı hükümdarlarının tesis ettiği hayrat külliyeleri dikkat çekicidir. Hülâgû, Nasîrüddîn-Tûsî'yi Merâga'da bir gözlemevi kurmakla görevlendirmiş ve kendisini evkaf nâzırlığına tayin etmiştir. Gāzân Han'ın şahsî mülküyle başşehir Tebriz'de Şenbigāzân'da inşa ettirdiği ve taşınmaz mallarını vakfettiği hayrat külliyesiyle (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, s. 215, 331) Olcaytu Han'ın kendi başşehri Sultâniye'deki hayrat müesseseleri (Abdullah b. Ali el-Kâşânî, s. 93-94) meşhurdur. Moğol hâkimiyetinde devlet görevlilerinin ve özel kişilerin çoğu, daha ziyade tarım alanları ve diğer

taşınmazlardan meydana gelen büyük servetlerini hayrata dönüştürüp vakfetmiştir. Bunların en göze çarpanlarından biri Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'dir. Vakıf taşınmazlarının çoğunu Tebriz'de kurduğu Rab'ireşîdî Külliyesi başta olmak üzere Yezd, Hemedan, Şîraz ve Kirman'daki hayratına tahsis etmiştir. Bu hayrat camiler, medreseler, hankahlar, hastahaneler vb. kurumlardı. Vakıflarının listesi 709 (1309-10) tarihli Vakıfnâme-i Rab'ireşîdî'de bulunmaktadır. Yezd şehrinin zenginlerinden Seyyid Rükneddin Muhammed'in ve oğlunun hayratı da 748 (1347-48) tarihli Câmi' u'l-ḫayrât'ta kayıtlıdır. Buhara, Herat ve diğer yerlerde Timurlular ile İsfahan'da Safevîler başşehirlerinde muhteşem külliyeler inşa etmiş, bunlara zengin vakıflar ayırarak Gāzân Han ve Olcaytu'nun uygulamalarını devam ettirmiştir. Herat'ta İhlâsiye Külliyesi bunlardan biridir.

İstanbul başlı başına vakıflarla kurulmuş bir hayrat şehridir. Osmanlı

Devleti'nin ilk döneminde şehirlerin fethinden sonra devlet adamları ve zenginler buralarda yeni vakıf müesseseler kurdukları gibi nüfusunu arttırmak için bu şehirlere Türkmenler'in yerleştirildiği de bilinmektedir. Bir taraftan bu yerlerin fizikî çehresini değiştiren, diğer taraftan oralara yeni bir kültür taşıyan bu faaliyetler daha sonraki asırlarda da sürmüştür. Meselâ Damad İbrâhim Paşa, doğum yeri olan Muşkara köyünde birçok vakıf kurup dışarıdan nüfus getirterek yerleştirmek suretiyle bu köyü "Nevşehir" (yeni şehir) haline getirmiştir. Vakıflar İslâm tarihinde kültürün en belirgin unsurları ve somut varlıkları olup sanatın bütün veçhelerini temsil edecek tarzda tezahür etmiştir. XVI. yüzyıl Osmanlı düşünürü Kınalızâde Ali Çelebi, Fârâbî'nin tasarladığı erdemli ve mutlu şehrin mükemmel örneklerinin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında hayat bulduğunu ifade eder. Sistemin itici gücü, "Herkesin yöneldiği bir yönü ve yöntemi vardır. Siz hayrat yapmaya koşun, bu hususta birbirinizle yarış edin" âyetiydi (el-Bakara 2/148). Semerkant'ta Uluğ Bey'in Registan Külliyesi'nden Edirne'deki Selimiye Külliyesi'ne ve oradan Bosna-Hersek'te Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Külliyesi'ne kadar İslâm dünyasının her tarafına yayılmış yüzlerce eser bu durumu açıkça ortaya koyar.

Zamanımızda belediyelerin yaptığı hizmetler eski İslâm şehirlerinde daha çok vakıflar yoluyla gerçekleştirilmekteydi. Bunların başında şehirlerin su ihtiyacının temini gelmekteydi. Bunun için su bendleri ve şebekeleri, su kuyuları, çeşmeler ve yazın bedava soğuk su dağıtılması amacıyla sebiller inşa edilmiştir. Bu kuruluşlar içinde hamamlar başta geliyordu. Hamamlar umumiyetle vakıfların gelir kaynakları arasında bulunmakla beraber fakirlerin bedava yıkanabildikleri hamamların varlığı da bilinmektedir. Bu tesislerin bakımı ve işletilmesi için görevliler tayin edilmiş ve gerekli diğer masraflar karşılanmıştır. Sokakların aydınlatılması, temizlenmesi, bazı şehirlerin çeşitli yerlerinde bahçeler açılması veya "Allah'ın bütün kullarının dinlenmesi amacıyla" güzel köşelerin (kulluk mahalli) tanzimi suretiyle şehirlerin güzelleştirilmesini amaç edinen vakıflar da vardır.

İslâm dünyasında şehirlerin birbirine bağlanmasında da vakıfların rolü büyüktür. Şehirler arası ulaşım için birçok yol, köprü, ayrıca deniz fenerleri ve kalelerin inşası, büyük ticaret yolları üzerindeki konak yerlerine kervansarayların tesisi vakıflar sayesinde gerçekleşmiştir. Bütün bunlar tüccar ve hacıların seyahatini kolaylaştırmak, yol güvenliğini sağlamak,

yolcuları barındırmak ve doyurmak amacına yönelikti. Bir Selçuklu kervansaray vakfiyesinde kervansaraya gelen her sınıftan ve dinden yolculara yiyecek, ayakkabı ve hayvan yemi verilmesi şart kılınmıştır. XVII. yüzyılın ortalarında üç arkadaşıyla birlikte Mısır'dan İstanbul'a kadar altmış yedi günde gelen Samuel ben David Yemşel yol güzergâhında her gece bir han veya kervansarayda konakladıklarını, bunların bulunmadığı iki küçük kasabada ise yolculara ayrılmış misafir odalarında ağırlandıklarını yazmaktadır. Yabancıların ve yolcuların konaklaması bakımından tekke ve zâviyeler de önemli hizmetler görüyordu. Sadece insanları değil her canlıyı koruyan hayrat ruhu kuşlar için de köşkler yaptırmıştır. Kuş sarayı da denilen kuş evlerinin bazıları minareleri, yüksek kenarlı kubbeleri, hilâl biçimindeki alemleriyle birer selâtin camisini andırmakta ve olağan üstü işçilikleriyle dikkati çekmektedir. Bu kuş evlerini büyük bir ilgiyle gözleyen Avusturya sefiri Busbeke 1550'Ierde şöyle yazmaktadır: "Türkiye'de her şey insanîleşmiş, her katı yumuşamıştır; hayvanlar bile."

Vakıflar akrabalığa, hısımlığa, bölgelere, mesleklere, din veya dil özelliklerine bağlı olarak teşekkül eden içtimaî zümreler arasında âhenk beraberliği temin eden bir kuvvetti ve bu açıdan da önem taşımaktadır. Vakf-ı ehlî/vakf-ı zürrîler aile yararına hizmet ettiği gibi sadece ailenin fakirleri için kurulan vakıflar da mevcuttur. Diğer taraftan vakfiyelerde âzatlı kölelerin eski sahiplerinin ailesiyle birlikte ve aynı hayat seviyesinde yaşamalarını sağlayacak hükümlere de rastlanmaktadır. Vakıf kurucularının bazıları bir taraftan kendi ailelerine mensup kişileri vakıftaki görevlere tayin ederken diğer taraftan kendi mesleğinden olanları da kolladığı görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde esnaf teşkilâtlarının (loncalar) bir yardımlaşma fonu olarak kurduğu vakıflar da vardır. Ayrıca bir mahalle, bir kasaba veya bir şehir sakinlerinin istifade etmeleri için vakıflar tesis edildiği gibi köy ya da mahalleye ait avârız vergilerinin ödenmesi amacıyla kurulmuş birçok vakfın mevcudiyeti bilinmektedir. Bu vakıflar mahalle sakinleri veya diğer kişiler tarafından kurulabiliyordu. Daha ziyade "nukud vakfı" denilen bu fonlara mahallelinin ortak mülkü iken vakfedilmiş taşınmazların kiraları da ekleniyordu. Esnaf vakıflarına başka bölgelerde de çok sık rastlanmaktadır. Meselâ Fâtımîler devrinde Dımaşk'ta bir esnaf grubunu destekleyen vakıflar vardı. Bu dar çerçeveyi aşarak hayat şartları bakımından insanlar arasında mevcut farkları mümkün mertebe azaltmayı, zenginle fakir arasında nisbî bir eşitlik kurmayı hedef alan vakıfların sayısı

da oldukça kabarıktır. Bazı vakfiyelerde vakıf köylerde çalışan reâyânın vâkıfın evlâdı tarafından rahatsız edilmemesi ve gerektiğinde bunların oradan uzaklaştırılmasına dair hükümler konulmuş, böylece köylünün huzuru temin edilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan vakıfların siyasî rolleri de vardı. Selçuklular'ın Râfizî düşüncesine karşı Sünnîliği canlandırmak amacıyla vakıf medreseler kurdukları, ihtidâyı teşvik için hıristiyan, yahudi ve putperestlerden İslâm'ı kabul edeceklerin ihtiyaçlarının karşılanması, bunların sünnet ettirilmesi ve Kur'an öğretimi için vakıf gelirlerinden para ayırdıkları bilinmektedir (Turan, XI/42 [1947], s. 211). Selâhaddîn-i Eyyûbî, Haçlı seferleri sırasında savaş esirlerinin fidyelerini ödemek, Sünnî düşünce ve geleneği kuvvetlendirmek, ulemânın, sûfî topluluklarının ve özellikle Mısır'dan gelen yeni müslümanların ihtiyaçlarını gidermek üzere birçok medrese yanında büyük bir hankah kurmuştur. Bunlara gelir sağlamak için beytülmâle ait toprakların önemli bir bölümünü vakfa dönüştürmüştür. Kuzey Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar bütün İslâm devletlerinin yöneticileri vakıflardan

iktidarlarını sağlamlaştırmak amacıyla yararlanmak istemişlerdir. Askerî sınıfa mensup kimselerin kurduğu vakıflar arasında kalelerin vb. tesislerin bulunması, Osmanlı siyasî iktidarının devamı için vakıf müessesesinden faydalanıldığını göstermektedir. Halk üzerinde büyük nüfuzu olan ulemâyı ve tarikat şeyhlerini vakıflar yoluyla kendilerine bağlayan idareciler, vakfiyelerine koydukları hükümlerle devletin bekāsı ve vâkıfın kötülüklerden korunması için dua edilmesini istemiş ve medreselilerle tekkeliler arasında bir âhenk ve denge kurulmasına da çalışmışlardır. Ayrıca çeşitli grupların statülerinin, zenginliklerinin ve güçlerinin propagandası için vakıflar tesis ediliyordu. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan'ın 1551'de Kudüs'te yaptırdığı imarette fakirler kadar zenginler de yemek yiyordu. Bu imaretten yararlananlar arasında bulunmak ise siyasî itibarın bir işaretiydi.

Osmanlı Devleti'nin yayılma sürecinde özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda vakıflar yeni fethedilmiş yerlerin İslâmlaştırılmasında önemli rol oynamıştır. Sınır bölgelerine zâviyeler kurarak yerleşen, oralarda ticarî ve zirâî faaliyetlerde bulunan, ülke topraklarını genişletmek amacıyla bölgeleri

kolonize eden sûfîleri ve diğer müslümanları bu vakıflar desteklemiştir. Bunun yanında diğer hayır kuruluşlarının da yine vakıflar yoluyla bölgeye götürülmesi iktidarları meşrulaştırıyor ve güçlendiriyordu. Böylece bir bakıma vakfın siyasal işlevi kendiliğinden ortaya çıkıyordu. Zira cemaat karşısında adaletin teminatı olarak Osmanlı sultanları ve hânedan üyeleri, ayrıca müslümanların tamamı, vakıf yoluyla fakirlere yapılan yardımı ya da daha geniş anlamda bir insanın ihtiyacını gidermeyi insanî görevlerinin bir bölümü telakki ediyordu. Yılın en sıcak üç ayında İstanbul'dan geçenlere temiz kardan elde edilmiş su dağıtılması da Süleymaniye gibi muazzam bir hayrat sitesi inşası da insanların ihtiyaçlarının giderilmesine yönelikti. Bu anlamda yapılan her vakıf, bunlardan yararlananlar kadar kurucuların da bir şekilde ihtiyacını gidermiş oluyordu. Bu geniş hizmetler ağının sürdürülebilirliğini sağlamak için İslâm dünyasının şehirlerinde çeşitli ticarî binalar (kaysâriyye, funduk, han, bedesten), dükkânlar, gıda satış yerleri (masmat), üretim atölyeleri (şeker, sabun, nişasta, cam, dokumacılık, sepicilik vb.), hamamlar ve kahvehaneler tesis edilmiş, değirmenler, fırınlar, yağ sıkma makineleri (cendere) gibi mal varlıkları bağışlanmıştır. Vakfın gelir kaynakları arasında, hem kiralarla hem bahçe ve bostanlardan aynî ödemeler yoluyla gelir sağlayan tarım mülkleri de vardı. Buna bütünüyle köyler ya da köyün bir kısmını ve hânût, mezraa, çiftlik, Mısır'da rizka ahbâsiyye gibi tarım arazisi parçalarını da eklemek gerekir. Ayrıca hayvanlar, aletler, gemiler, hatta köleler gibi menkul mallar da vakfedilmiştir.

Vakıf müessesesinin zamana ve mekâna göre çok farklı gelir kaynaklarına rastlanmaktadır. Çünkü bir dönemde uygun görülmeyen bir gelir kaynağı başka bir dönemde rağbet bulabiliyordu. Meselâ Mısır'da Memlükler devrinde para vakfı vakıf yararına faizle para ürettiği için tartışılmış ve Osmanlılar'a kadar uygulamasına rastlanmamıştır. Osmanlılar zamanında ise çok sayıda para vakfı tesis edilmiştir. Daha XVI. yüzyılın ortalarına doğru nakit fonları, bir şekilde XVIII ve XIX. yüzyıllar Osmanlı banka sisteminin öncüleri sayılan Osmanlı vakıf sermayesinin önemli bir kısmını temsil ediyordu. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi para vakfını meşrû saydığı halde çağdaşı Birgivî bu uygulamaya karşı çıkmıştır. Osmanlı devrinin sonuna doğru, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında bazı vakıf idarecileri, vakfedilmiş nakit paraları ilgili vakıflar adına nemâlandırmak için Osmanlı Bankası'na yatırmışlardır.

Bugün İslâm ülkelerindeki vakıf tasarruflarının miktarını tam olarak tahmin etmek mümkün değildir. Bununla birlikte XIX ve XX. yüzyıllarla ilgili incelemeler sonunda genelde vakıf mallarının taşınmazların ve işlenebilir arazilerin büyük bir bölümünü kapsadığı tahmin edilmektedir. Nicelik açısından kesin bilgiye sahip olunmasa da vakfın bu ülkelerde büyük sermayeleri temsil ettiği, ekonominin ve taşınmaz pazarının bütünleyen kısmını oluşturduğu söylenebilir. Bir örnek vermek gerekirse Anadolu eyaletinin 1530-1540 yılları arasındaki gelir toplamının (79.784.960 akçe) % 17'si vakıflara aitti. Bu nisbet Karaman eyaletinde % 14, Rum eyaletinde % 15,7, Halep ve Şam eyaletlerinde % 14, Dulkadriye'de % 5 ve Rumeli'de % 5,4-32 idi. Bunlar vakıfların tarım alanlarından intikal eden gelirlerdi, şehir mevkufatının gelirleri bunlara dahil değildir. Yapılan hesaplara göre sancak denilen 300 idarî birimin her birinde 1000'e yakın vakıf bulunan Osmanlı Devleti'nde vakıfların genel bütçesi devlet bütçesinin üçte birine ulaşmaktaydı.

Vakıflar kendi mütevellileri tarafından yönetiliyor ve nâzırları tarafından denetleniyordu (bk. CİHET; KAYYIM; MÜTEVELLİ). Bununla birlikte İslâm tarihinin her döneminde devlet, vakıfları genel bir denetim altında tutmak istemiştir. Mısır'da Emevîler, vakıfları denetlemek üzere Dîvânü'l-ahbâs denilen ve İslâm tarihinde ilk olduğu sanılan bir merkezî idare kurmuşlardı. Daha sonra Basra'da da buna benzer bir divan teşkil edilmiştir. Abbâsîler devrinde vakıfları ve hayır faaliyetlerini denetlemek için Irak bölgesinde kurulan özel teşkilâta Dîvânü'l-birr adı verilmiştir. Buradaki "birr" hayır kavramıyla eş anlamlıdır ve vakfın Kur'an'la ilişkilendirilmesinin başka bir delilidir. Abbâsîler döneminde Fustat kadılarından bazıları hem müslüman hem de ehl-i zimmet evkaflarını her ay denetliyor, divana şartsız verilmiş fonları hayır yollarına istedikleri gibi harcıyordu. Fâtımîler devrinde Halife Muiz-Lidînillâh ahbâs fonlarını beytülmâle aktarmış (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 295), tarım arazileri vakfını iptal etmişse de kısa bir süre sonra Hâkim-Biemrillâh eski usule dönmüştür. Bu devirde vakıf sahaları bir nevi iltizama tâbi idi. Vakıf sahasını yöneten kişi gelirleri topluyor, vakfın amacına göre harcıyor, bir miktarını da beytülmâle ayırıyordu. Bu gelirle bilhassa sermayesi azalmış vakıflar destekleniyordu. İltizam sistemini, Fâtımîler'den Eyyûbîler'e geçiş dönemindeki vakıf idaresini iyi bilen İbn Memmâtî vakıflardan çok mültezimlerin işine

yaradığı ve vakıf taşınmazların bakımı ihmal edildiği için eleştirmiştir. Bir Fâtımî veziri adına düzenlenen ve türünün en eski örneği kabul edilen bir vakfiye sûreti günümüze ulaşmıştır. Bu vakfiye ile bir tarım alanı Şiî imamı Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan gelen bir aileye tahsis edilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Haçlı seferleri karşısında müslüman toplumu güçlendirmek amacıyla beytülmâle ait arazilerin önemli bir bölümünü vakfa dönüştürmüştür. Kaynaklar sayesinde daha iyi bilinen Memlük devri vakıfları genelde yönetici sınıfının kurduğu irsâd kabilinden vakıflardı. Sultan Berkuk, gayri meşrû oldukları düşüncesiyle bunları 1387'de kaldırmayı denemiş, ancak kadılar buna izin vermemiştir (Makrîzî, es-Sülûk, III/1, s. 345).

Memlükler vakıfları üçe ayırmıştır: Evkāf-ı hükmiyye, evkāf-ı ehliyye ve rizak-ı ahbâsiyye. Birincisi bir Şâfiî kadısının denetimindeydi. Bunların akarı Kahire ile Fustat şehirlerindeki yapılardan geliyordu ve mukaddes şehirlerin bakımı, fakirlerin

doyurulması, savaş esirlerinin fidyelerinin karşılanması gibi gayeler için harcanıyordu. Evkāf-ı ehliyye sultanlar ve emîrler tarafından kurulan medrese, hankah, mezarlıklar ve türbelerdi; gelir kaynaklarını şehirlerdeki mülkler ve tarım arazileri teşkil ediyordu. Bu dönemde vakıf kurucuları, vakfın artan gelirinin yeni yatırımlara dönüştürülmesinin zorunlu sayılmadığı ilkesini benimsemiş, bu gelirlerin kendilerine ve nesillerine ait olması şartını koymaya başlamıştır. Bunlar hem Mısır hem Suriye'de yarı ailevî/yarı müşterek vakıflardı. Aileler yaptıkları hayratla birlikte kendileri için de dokunulmaz sürekli gelir kaynakları elde ediyordu. Rizak-ı ahbâsiyye Memlükler'in icadı idi. Bu vakıf türünde bazı kişilere tarım arazileri tahsis ediliyor, onlar da buna karşılık hayır kurumlarının ya da dinî kurumların hizmetini üstleniyor, köy ve kır bekçiliği yapıyorlardı.

Osmanlı memleketlerinde her vakıf, ayrı bir birim halinde bir erkek ya da kadın nâzırın denetiminde bir mütevelli veya mütevelliler tarafından yönetiliyordu. Son asırlarda vakıf yöneticiliği meslek haline gelmiş, giderek merkezîleşmiştir. Sadrazamlık, şeyhülislâmlık, Haremeyn vakıfları müfettişliği, Dârüssaâde ağalığı gibi makamlara bağlı vakıfların sayısı artmıştır. Esasen devletin kadılar vasıtasıyla vakıflar üzerinde genel bir denetimi vardı. Selâtin vakıflarının bazı mahallî mütevellileri ve nâzırları

çoğunlukla karar verme yetkisini taşısalar da Osmanlı Devleti bunların üzerinde XV. yüzyıldan itibaren bir tür merkezî denetim uygulamıştır. Devlet belli zamanlarda denetimini diğer vakıflara da yaymak için girişimlerde bulunmuştur. Kısmen III. Selim'in reformları sırasında, fakat daha çok II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasının ardından hükümdarlar önemli vakıfların denetimini ele geçirmiştir. Bu hususta merkezî hükümetin ilk çözümü 1826 Ekim ayında Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ni kurmak olmuştur. Bu nezâret takip eden yıllarda tedrîcen sadârete, meşihata, reîsülküttâblığa, Haremeyn evkafı müfettişliğine, kaptan-ı deryâlığa, Dârüssaâde ağalığına bağlı zengin vakıfların idaresini üstlenmiştir. Tanzimat'la birlikte vakıfların ve bunların ana mallarının idaresini düzenleyen mevzuat genişletilmiştir. Devletin hangi ölçüde vakfın denetimine müdahale yetkilerini kullandığını belirlemek zordur. Fakat XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve Jön Türkler rejiminin vakıfların yönetimini bütünleştirmeye yönelik bir alt yapıyı yavaş yavaş yerleştirdiği tartışılmaz bir gerçektir. 1921'de kurulan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti 3 Mart 1924'te kaldırılmış, Vakıflar İdaresi Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet teşkilâtıyla bütünleştirilmiştir.

Osmanlılar bir beylikten doğup cihanşümul bir devlet haline gelirken diğer müslüman devletlerin büyük bir kısmını da yönetimlerine dahil etmiştir. Daha önce bu ülkelerde kurulan vakıfları korumuş ve zenginleştirmiştir. Osmanlı Devleti son dönemlerde bu ülkelerden çekilirken oralarda kalan vakıfların işlevlerini sürdürebilmesi için çaba sarfetmiştir. 928'de (1522) Osmanlılar vakıfların denetimi için Mısır'a bir nâzırü'l-evkāf tayin etmişti. Memlükler devrinde Mısır'ın tarım arazilerinin yarıya yakını vakfa dönüştürülmüştü. Osmanlılar vakf-ı irsâdîler dahil bütün vakıfları incelemiş, geliri uygun amaçlara harcanan hiçbir vakfa dokunmadıkları gibi Osmanlı asırları boyunca bu ülkede birçok yeni vakıf kurmuştur. XIX. yüzyılda vakıflar konusunda yeni uygulamalara girişen Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısır'da iltizamı kaldırmış, 1846'da yeni vakıf tesisini yasaklamıştır. Ancak ne bu yasak ne de kurduğu merkezî idare devam edebilmiştir. Bununla birlikte müsadereler sonucunda hayır vakıfları zarar gördüğünden Hidiv İsmâil parasız kalan kurumlara 10.000 feddan yardımda bulunmuştur. Bu dönemde Mısır'da tarım alanlarına dayalı yeni vakıflar teşkil edilmiştir. Vakıfların durumunu iyileştirmek amacıyla I. Abbas Hilmi'nin 1851'de kurduğu vakıf yönetimini Hidiv İsmâil Paşa 1864'te

bakanlık statüsüne yükseltmiştir. Bununla birlikte vakıflar konusundaki bütün işlemler İstanbul'un iznine tâbi idi. 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgalinden iki yıl sonra vakıf bakanlığı kaldırılmış, doğrudan Hidiv Tevfik Paşa'nın denetiminde bir yönetim oluşturulmuş, vakıflar böylece hıristiyanların denetimindeki bakanlıkların dışında tutulmuştur. İngilizler bu durumdan pek memnun kalmamış, 1913'te Lord Kitchener, Bâbıâli'nin izniyle belli ölçüde özelliklerini koruyacak şekilde vakıf yönetiminde bazı ıslahatlar yapmıştır. Ancak Mısır'da vakıflar konusunda hidivin denetimi ve Osmanlı Devleti'nden izin alma zorunluluğu I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nden ayrılan bölgelerde ve İslâm coğrafyasının diğer ülkelerinde sömürge yönetimlerinin ardından kurulan millî devletlerde vakıfların durumu farklı gelişmeler göstermiştir. En az 150 yılı aşan bir tasfiye hareketine rağmen İslâm vakfı bugün hâlâ özellikle hayrat eserleriyle müslüman toplumlarında varlığını hissettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 215, 331; a.mlf., Vaḳfnâme-i Rabʿ-i Reşîdî (nşr. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr), Tahran 1350 hş.; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîḫ-i Olcaytu (nşr. Mehîn Hembelî), Tahran 1348 hş., s. 93-94; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Bulak 1314, I, 55-56, 62-63; IV, 38; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 295; a.mlf., es-Sülûk, III/1, s. 345; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli (nşr. Ö. Lutfi Barkan - E. Hakkı Ayverdi), İstanbul 1970; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 1009 (1600) Tarihli (haz. Mehmet Canatar), İstanbul 2004; Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962; İbnü'l-Attâr Muhammed b. Ahmed el-Ümevî, el-Veṡâʾiḳ ve's-sicillât (nşr. P. Chalmeta - F. Corriente), Madrid 1983; Ömer Hilmi Efendi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307; a.mlf. - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978; Hüseyin Hüsnü Efendi, İhsâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1321/1903; D'Ohsson, Tableau général, II, 46; M. Ahmed Simsar, The Waqfiyah of Ahmed Pāšā, Philadelphia 1940; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, tür.yer.; G. B. D. Janssens, Les wakfs

dans l'Islam contemporain, Paris 1952; Ma. C. Villanueva, Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerias, Madrid 1961; G. Baer, A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950, London 1962; a.mlf., "Women and Waqf. An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546", AAS, XVII (1983), s. 9-27; Ahmad Darrāg, L'acte de waqf de Barsbay, Cairo 1963; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, III, 913-935; S. Faroqhi, "Osmanlı Sultanlarının Hususi Şahıslar Tarafından Tesis Edilen Vakıflara Çeşitli Müdahaleleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, I, 50-56; a.mlf., "Vakıf Administration in Sixteenth Century Konya the Zaviye of Sadreddin-i Konevi", JESHO, XII/2 (1974), s. 145-172; M. Muhammed Emîn, el-Evḳāf ve'l-ḥayâtü'l-ictimâʿiyye fî Mıṣr, 648-923/1250-1517, Kahire 1980; a.mlf., Catalogue des documents d'archive du Caire de 239/853 à 922/ 1516, Caire 1981, s. 37-38; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, tür.yer.; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1983; G. C. Kozlowski, Muslim Endowments and Society in British India, Cambridge 1985; a.mlf., "Waḳf (VI. En Inde musulman jusqu'en 1900)", EI² (Fr.), XI, 104-106; J. R. Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire, Leiden 1986; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II; C. Heywood, "The Red Sea Trade and Ottoman Waqf Support for the Population of Mecca and Medina in the Later Seventeenth Century", La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane (ed. A. Temimi), Zaghouan 1988, III, 165-184; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988; Bahaeddin Yediyıldız, "İslâm'da Vakıf", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 19-68; a.mlf., "Osmanlılar Döneminde Türk Vakıfları ya da Türk Hayrât Sistemi", Osmanlı, Ankara 1999, V, 17-33; a.mlf.,

XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi, Ankara 2003; a.mlf., "Sosyal Teşkilatlar Bütünlüğü Olarak Osmanlı Vakıf Külliyeleri", TK, XXIX/215 (1981), s. 262-271; a.mlf., "Vakıf", İA, XIII, 153-172; İbrahim Ateş, Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar: Hanım Sultan Vakfiyeleri, İstanbul 1990; Muhammed Afîfî, el-Evḳāf vel-ḥayâtü'l-iḳtiṣâdiyye fî Mıṣr fi'l-ʿasri'l-ʿOs̱mânî, Kahire 1991; D. Crecelius, Index of Waqfiyyat from the Ottoman Period Preserved at the Ministry of Awqaf and

the Dar al-Watha’iq in Cairo, Cairo 1992; a.mlf., “The Organization of Waqf Documents in Cairo”, IJMES, II (1971), s. 266-277; L. Pouzet, Damas au VIIe-XIIIe siècle. Vie et structures religieuses d’une métropole islamique, Beyrouth 1991; Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècles), (ed. Faruk Bilici), Istanbul 1994; D. Behrens-Abouseif, Egypt’s Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th-17th Centuries), Leiden 1994; a.mlf., “Qāytbāy’s Investments in the City of Cairo. Waqf and Power”, AIsl., XXXII (1998), s. 29-40; a.mlf., “Waḳf (II. Dans les pays arabes 1. En Egypte)”, EI^{2} (Fr.), XI, 70-76; Le waqf dans l’espace islamique: Outil de pouvoir sociopolitique (ed. R. Deguilhem), Damas 1995; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995; Halil İnalcık, An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1600, Cambridge 1997, I, tür.yer.; Y. Tabbaa, Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo, Philadelphia 1997, s. 46; Hasan Yüksel, Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683), Sivas 1998; J.-Cl. Garcin, “Le waqf est-il la transmission d’un patrimoine?”, La transmission du patrimoine. Byzance et l’aire méditerranéenne. Travaux et mémoires du centre de recherche (ed. J. Beaucamp - G. Dagron), Paris 1998, s. 101-109; M. Hoexter, Endowments, Rulers and Community: Waqf al Haramayn in Ottoman Algiers, Leiden 1998; a.mlf., “Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art”, JESHO, XLI (1998), s. 474-495; R. van Leeuwen, Waqfs and Urban Structures. The Case of Ottoman Damascus, Leiden 1999; Murat Çizakça, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present, İstanbul 2000; Ömer Demirel, Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü, Ankara 2000; B. Hoffmann, Waqf im Mongolischen Iran: Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil, Stuttgart 2000; Alpay Bizbirlik, 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbekir Beylerbeyliği’nde Vakıflar, Ankara 2002; Tahsin Özcan, Osmanlı Para Vakıfları: Kanunî Dönemi Üsküdar Örneği, Ankara 2003; Inventory of Ottoman Turkish Documents About Waqf Preserved in the Oriental Department at the St. Cyril and Methodius National Library (der. E. Radushev - R. Kovachev), Sofia 2003; Fahri Unan, Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi, Ankara 2003; Aydın Özkan, Mısır Vakıfları: Osmanlı Devri ve Öncesi, İstanbul 2005; İzzet Sak, Şer’iye Sicillerinde Bulunan Konya Vakfiyeleri (1650-1800), Konya 2005; Abdulkerim

Abdulkadiroğlu - Ülkü Ayan Özsoy, Taşköprü Vakfiyyeleri, Kastamonu 2005; Tevfik Güran, Ekonomik ve Malî Yönleriyle Vakıflar: Süleymaniye ve Şehzade Süleyman Paşa Vakıfları, İstanbul 2006; Seyit Ali Kahraman, Evkâf-ı Hûmâyûn Nezâreti, İstanbul 2006; Mâcide Mahlûf, Evḳâfü nisâʾi's-selâṭîni'l-ʿOs̱mâniyyîn Vaḳfiyyeti zevceti's-Sulṭân Süleymân el-Ḳānûnî ʿale'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn, Kahire 1427/2006; Faruk Bilici, Islam institutionnel, Islam parallèle: de l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVIe-XXe siècles), İstanbul 2006; a.mlf., "Recherches sur les waqfs ottomans au seuil du nouveau millénaire", Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 15-16, Zaghouan 1997, s. 81-96; M. Asım Yediyıldız, Bir Mabedin Serüveni: Bursa Ulucami, İstanbul 2010; Ö. Lutfi Barkan, "Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VI (1940), s. 165-181; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, sy. 2 (1942), s. 279-353; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 239-296; Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 197-235; a.mlf., "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", a.e., XII/45 (1948), s. 53-59; J. N. D. Anderson, "Recent. Developments in Shari'a Law IX. The Waqf System", MW, XLII (1952), s. 257-276; A. Layish, "The Muslim Waqf in Israel", AAS, II (1965), s. 41-76; a.mlf., "The Māliki Family Waqf According to Wills and Waqfiyyāt", BSOAS, XLVI (1983), s. 1-32; a.mlf., "Waqfs and Sufi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization. Sultan Selim I's Waqf of 1516 in Favour of Dayr al-Asad", a.e., L (1987), s. 61-89; a.mlf., "Waḳf (II. dans les pays arabes 5. au moyen orient et en Afrique du nord a l'époque moderne)", EI² (Fr.), XI, 86-89; M. Khadr - Cl. Cahen, "Deux actes de waqf d'un qarahānide d'Asie centrale", JA, CCLV/ 2 (1967), s. 305-334; C. E. Bosworth, "A propos de l'article de Mohamed Khadr, deux actes de waqf d'un qarahānide d'Asie centrale", a.e., CCLVII (1968), s. 449-453; Fazıl Işıközlü, "İstanbul'un En Eski Vakıf Hanları", VD, sy. 10 (1973), s. 421-424; Y. Sauvan, "Une liste des fondations pieuses (waqfiyya) au temps de Sélim II", BEO, XXVIII (1975), s. 231-258; Semavi Eyice, "Kapu Ağası Hüseyin Ağa'nın Vakıfları", EFAD, sy. 9 (1978), s. 151-246; J. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", IJMES, X (1979), s. 289-308; M. Kiel, "The Vakıfnāme of Raḳḳas Sinân

Beg in Karnobat (Karîn-âbâd) and the Ottoman Colonization of Bulgarian Thrace (14th-15th Century)", Osm.Ar., sy. 1 (1980), s. 15-32; R. D. McChesney, "Waqf and Public Policy: The Waqfs of Shah 'Abbas, 1011-1023/1602-1614", AAS, XV (1981), s. 165-190; a.mlf., "Wakf (V. en Asie centrale)", EI² (Fr.), XI, 101-104; H. Gerber, "The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne", AAS, XVII (1983), s. 29-45; K. Hayashi, "Compilation Process of Manuscripts Called Vakfiye of Sultan Mehmed the Conqueror", Annals of Japan Association for Middle East Studies, III/2, Tokyo 1988, s. 74-109; a.mlf., "The Vakıf Institution in 16th-Century Istanbul: An Analysis of the Vakıf Survey Register of 1546", The Memoirs of the Toyo Bunko, sy. 50, Tokyo 1992, s. 93-113; Mehmet İpşirli, "Bulgaristan'daki Türk Vakıflarının Durumu (XX. Yüzyıl Başları)", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 679-707; R. Roded, "Quantitative Analysis of Waqf Endowment Deeds: A Pilot Project", Osm.Ar., sy. 9 (1989), s. 51-76; Nejat Göyünç, "Vakıf Tesisinde Devletin Katkısı", a.e., sy. 10 (1990), s. 129-158; M. A. Bakhit, "Safad et sa région d'après des documents de waqf et des titres de propriété 780/964 (1378/1556)", Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, LV-LVI, Aix-en-Provence 1990, s. 101-123; R. Shaham, "Christian and Jewish Waqf in Palestine during the Late Ottoman Period", BSOAS, LIV (1991), s. 460-472; O. Peri, "Waqf and Ottoman Welfare Policy. The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Jerusalem", JESHO, XXXV (1992), s. 167-186; D. S. Powers, "The Maliki Family Endowment, Legal Norms and Social Practices", IJMES, XXV (1993), s. 379-406; a.mlf., "Waḳf (II. Dans les pays arabes. 3. en Afrique du nord jusqu'en 1914)", EI² (Fr.), XI, 76-82; JESHO, XXXVIII (1995) (vakıf hakkında özel sayı); N. Michel, "Les rizaq ahbāsiyya. Terres agricoles en main-morte dans l'Egypte mamelouke et ottomane, étude sur les Dafatir al-Ahbās ottomans", AIsl., XXX (1996), s. 105-198; O. Fahey, "Endowment, Privilege and Estate in Central and Eastern Sudan", Islamic Law and Society, IV, Leiden 1997, s. 334-351; K. M. Cuno, "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt. The Uses of the Concept of Irsād", a.e., V/3 (1998), s. 1-27; Y. Frenkel, "Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments (Awqaf). Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93)", BSOAS, LXII (1999), s. 1-20; Kayhan Orbay, "Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (Vakfiyeler, Şeriyye Sicilleri, Mühimmeler, Tahrir Defterleri ve Vakıf Muhasebe Defterleri)", VD, sy. 29 (2005), s. 27-41; Ann K. S. Lambton, "Vaḳf (En Perse)", EI² (Fr.), XI, 89-95; R. Deguilhem,

“Wakf (IV. Dans l’Empire ottoman jusqu’en 1914)”, a.e., XI, 95-101; M. B. Hooker, “Waḳf (VII. En Asie du sudest)”, a.e., XI, 106-108; J. O. Hunwick, “Waḳf (VIII. En Afrique noire)”, a.e., XI, 108-109; A. Meier, “Waḳf (II. Dans les pays arabes 2. en Syrie)”, EI^2 Suppl. (Fr.), s. 854-860.

Bahaeddin Yediyıldız

VÂKIF, Molla Penah

(ö. 1797)

Âzerî şairi.

1717'de Kazak bölgesinin Kıraksalahlı köyünde doğdu. Babası Mehdi Ağa'dır. İyi bir medrese eğitimi aldı. Devrin tanınmış âlimlerinden Şefî Efendi'nin öğrencisi oldu. Tahsilini tamamladıktan sonra medreselerde hocalık yapmaya başladı. 1759'da Gürcistan sınırında Gürcüler'le Azerbaycan Türkleri arasında çıkan ve halk arasında "el döndü" diye bilinen karışıklıklar sebebiyle Karabağ hanlıklarına göç eden yarı göçebe ahali arasında Molla Penah'ın ailesi de vardı. Molla Penah bir müddet Terterbasar, Şuşa gibi şehirlerde medreselerde ders vermeye devam etti. Geniş bilgisi, keskin zekâsı, "Vâkıf" mahlasıyla yazdığı şiirlerinden dolayı çok sevildi. Halk arasında onun için söylenen, "Her okuyan Molla Penah olmaz" sözü zamanla atasözü haline gelmiştir.

Vâkıf'ın şöhretini duyan Karabağ Hanı İbrâhim onu sarayına aldı. Önce eşik ağası

olarak (hanlığın dış işleriyle ilgilenen görevli) çalıştı, ardından başvezirliğe kadar yükseldi. Karabağ Hanlığı'nın siyasî, içtimaî ve iktisadî hayatında yaklaşık yirmi yedi yıl önemli hizmetlerde bulundu. Gürcistan, Rusya ve diğer Azerbaycan hanlıklarıyla Karabağ Hanlığı arasındaki ilişkilerde büyük rol oynadı. 1795'te İran'ın Karabağ Hanlığı'na saldırması sırasında dağlık arazide müstahkem bir kale olan Şuşa'nın savunulmasında tedbirli ve dirayetli tavırlarıyla öne çıktı. Kaleyi ele geçiremeyen İran şahı Gürcistan'a yönelerek Tiflis'i yağmalattı. Bölgedeki savaşlar halkın zor durumda kalmasına, mahsulün de azalmasına yol açtı. O dönemde Gürcistan'ın müttefiki olan Rus ordusunun bölgeden uzaklaşmasını fırsat bilen İran Şahı Ağa Muhammed Kaçar 1797'de yeniden Karabağ'a hücum etti. Karabağ Hanı İbrâhim Dağıstan'a çekilirken şehrin idaresini Molla Penah'a bıraktı. Şuşa şehri bu defa teslim oldu ve Molla Penah hapse atıldı. İdam edileceği günü beklerken İran şahı bir suikastla öldürülünce İran ordusu geri çekildi,

o da kurtuldu. Fakat İran şahı tarafından Karabağ Hanlığı'nın başına getirilen İbrâhim Han'ın yeğeni Mehemmed Bey Cevanşir, Vâkıf'ı ve "Âlim" mahlasıyla şiirleri bulunan oğlu Ali'yi öldürttü. Ardından evi yağmalandı; güzelliğiyle meşhur karısı Kızhanım'ı Mehemmed Bey Cevanşir kendi nikâhına aldı. Vâkıf'ın İbrâhim Han'ı desteklediği, yeğeninin onun yerine Karabağ hanı olmasına karşı çıktığı için öldürüldüğü iddia edilmektedir. Nitekim İbrâhim Han, Karabağ Hanlığı'nı tekrar ele geçirdikten sonra bir bahaneyle yeğeni Mehemmed Bey Cevanşir'i Şeki'ye gönderdi. Orada tutuklanan Mehemmed Bey, Vâkıf'ın dostu Şirvan Hanı Mehemmed Hüseyin'e teslim edildi; Şirvan hanı da onu katlettirdi. Bu olay, İbrâhim Han'ın Vâkıf'ı sevip takdir ettiğini ve onu haksız yere öldürten yeğenini cezalandırdığını göstermektedir. Vâkıf'ın evi yağmalanırken şiirleri, el yazması eserleri de muhtemelen yok edilmiştir. Ele geçen şiirlerinin çoğu bazı mecmua ve cönklerden, bir kısmı da halk ağzından derlenmiştir.

Vâkıf, Azerbaycan edebiyatında realist şiirin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Klasik Doğu edebiyatını çok iyi bilmesine ve aruz vezniyle klasik tarzda şiirler yazmasına rağmen daha çok halk şiiri nazım şekillerinde âşık şiiri gelenekleriyle klasik şiir zevkini bağdaştırıp bir senteze ulaştığı ve oldukça canlı bir halk diliyle yazdığı koşma, geraylı, gazel ve muhammesleriyle tanınır. Şiirleri hem aydın zümre hem de halk arasında çok sevilmiş, günümüze kadar yazılı metinlerden ziyade hâfızalarda yaşamıştır. Azerbaycan âşıkları tarafından bestelenen ve çeşitli saz havalarında okunan birçok şiiri vardır. Vâkıf klasik şiirin mazmunlarını, tasavvufî düşünce ve imajları nikbin, hatta şuh bir eda ile gerçek aşk anlayışını ifade etmek için kullanır. Öte yandan yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal hayatını yansıtan, eleştiren şiirleriyle de tanınır. Bunlar arasında "görmedim" redifli muhammesi meşhurdur. Vâkıf'ın Azerbaycan edebiyatındaki yerini ilk defa Mirza Feth Ali Ahundzâde belirlemiş, daha sonra bazı Azerbaycan edebiyat tarihçileri ve dilcileri, Vâkıf'ın şiirleriyle Azerbaycan dili ve edebiyatının kendine özgü çizgilerinin ortaya çıktığını ileri sürmüştür.

Vâkıf'ın eserleri ilk defa 1828'de Mirza Yûsuf Nersesof tarafından Kitâb-ı Mecmûa-i Dîvân-ı Vâkıf ve Dîger Muâsırîn adıyla derlenmiş, daha sonra taşbasması halinde yayımlanmıştır (Teymurhanşura 1856). Ardından

Adolphe Berger, Kafkas ve Azerbaycan’da Meşhur Olan Şuarânın Eşârına Mecmûa adlı eserinde (Leibzig 1868) Vâkıf’ın elli şiirine yer vermiştir. Hüseyin Efendi Gayibof, Feridun Bey Köçerli, Selman Mümtaz (Molla Penah Vâkıf, Bakü 1925) gibi araştırmacılar Vâkıf’ın biyografisinin yazılması ve eserlerinin derlenmesiyle ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. Nihayet Hamit Araslı’nın (Molla Penah Vâgif: Eserleri, 1945) ve Araz Dadaşzade’nin (M. P. Vâgif: Heyat ve Yaradıcılığı, 1966) araştırmalarıyla Vâkıf üzerindeki çalışmalar tatmin edici bir seviyeye ulaşmıştır. Türkiye’de Mehmet İsmayıl, Yaralı Turna: Molla Penah Vâgif adlı eserinde (İstanbul 2003) Vâkıf’ın bilenen bütün şiirlerini açıklamalarla birlikte neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları, Bakü 1925, I, 97-138; Hamit Araslı, “Vakıf”, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1960, I, 552-576; a.mlf., Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri, Bakü 1998 s. 609-616; Elyar Seferli - Halil Yusifli, Gedim ve Orta Eserler Azerbaycan Edebiyatı, Bakü 1998, s. 585-603; Ma‘sûmî, “Vâḳıf Karabâġī”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382, V, 597-598; Yavuz Akpınar, “Vâkıf, Molla Penah”, TDEA, VIII, 502-503.

Yavuz Akpınar

VAKIF GUREBA HASTAHANESİ

(bk. GUREBA HASTAHANESİ).

VAKIF KAYDI

(bk. TEMELLÜK ve TESÂHÜB KAYDI).

VÂKIFE

(الواقفة)

İmamın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek bir sonraki imamın imâmetini kabul etmeyen Şiî gruplarına verilen ad.

Sözlükte “durmak, tereddüt edip karar verememek” anlamındaki vukūf kökünden türeyen vâkıf kelimesine çoğul anlamı ifade eden “tâ”nın eklenmesiyle meydana gelen vâkıfe “duranlar; tereddüt edip karar veremeyenler” demektir. Bazan vâkıfiyye şeklinde de kullanılır. Genelde, Şîa mezhebinde mensup bulunduğu imamın ölümünün ardından onun ölmeyip gaybete girdiği, tekrar ortaya çıkarak imâmet görevini sürdüreceği düşüncesini benimseyen ve onun yerine geçecek imamı kabul etmeyenleri ifade eder. Bu durumda Vâkıfe, bağlanılan imamın ölümünü kabul edip ardından sonra gelen imama tâbi olmanın gerekliliğini benimseyen Kat‘iyye’nin karşıtıdır. Bununla birlikte Vâkıfe, imâmetle ilgili konularda ve bazı itikadî tartışmalarda çoğunluğun görüşüne uymayıp kabul veya red konusunda bir karara varamayan (tevakkuf eden) Şîa dışı gruplar için de kullanılmıştır. Nitekim Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Hz. Ali ile diğer sahâbîler arasında bir üstünlüğün varlığını düşünmedikleri için Vâkıfe’den sayılmıştır. Ayrıca İslâm fırkaları arasında cereyan eden, Kur’an’ın kadîm veya hâdis olduğu, Cemel Vak‘ası’nda kimin haklı kimin haksız bulunduğu tartışmalarında görüş bildirmeyen grupların da Vâkıfe’den sayıldığı bilinmektedir.

İmâmiyye Şîası içinde ilk Vâkıfe hareketi, 183 (799) yılında yedinci imam Mûsâ el-Kâzım’ın vefat ettiği haberi duyulduğunda ortaya çıkmıştır. Onun gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini, doğuya ve batıya hükmedeceğini, yeryüzünü adaletle yöneteceğini, bu sebeple gāib ve gizli mehdî sayıldığını ileri süren Vâkıfe’nin bu iddiası, babası Ca‘fer’den nakledilen, Mûsâ’nın Kāim el-Mehdî olduğu, başı kesilip bir dağdan yuvarlansa bile öldüğünün kabul edilmemesi gerektiği şeklindeki haberlere dayanır. Söz konusu zümre içinde onun Kāim el-Mehdî olduğu hususunda bir

fikir ayrılığı yoksa da gaybetinin ne kadar süreceği ve ne zaman ortaya çıkacağı konusu tartışmalıdır. Bazıları hemen kıyam edeceğini, bazıları Hz. Îsâ gibi semalara yükseltildiğini, bir kısmı da onun ölüp ölmediğinin bilinemeyeceğini, fakat haberlerde mehdîliğinin kesinlikle ortaya konulduğunu ileri sürmüştür. Vâkıfe, Mûsâ el-Kâzım gözden kaybolsa da imâmetinin devam ettiğini, bu sebeple yerine geçen oğlu Ali er-Rızâ'nın imam sayılamayacağını söylemiştir. İmâmiyye Şîası'nın çoğunluğunu teşkil eden Kat'iyye karşısında azınlıkta kalan Vâkıfe grubu daha sonra muhaliflerinden İbn Mîsem tarafından "memtûre" (yağmurda ıslandığı için pis kokan köpekler) diye nitelendirilmiştir (bk. MEMTÛRE). Ayrıca bunlar, Mûsâ el-Kâzım'dan sonra herhangi bir kimseyi imam kabul etmediklerinden Mûseviyye adıyla da anılmıştır.

Vâkıfe'nin ortaya çıkışı konusunda Keşşî'nin naklettiği bilgiler oldukça ilginçtir. Buna göre Eşâise kabilesinde İmam Mûsâ el-Kâzım'a verilmek üzere zekât olarak toplanan 30.000 dinarlık bir meblağ birikmişti. İmam hapiste bulunduğu için bu meblağın Kûfe'deki vekillerinden Hayyân es-Serrâc ve yardımcısına teslim edilmesi gerekiyordu. Ellerine geçen zekâtı şahsî işlerinde kullanan vekiller Mûsâ el-Kâzım'ın ölüm haberi duyulduğunda kendisinin kāim olduğu, bu sebeple ölmeyeceği, yeniden zuhur edip imâmetini devam ettireceği iddiasını yaymaya başlamıştır. Toplumun bir kesimi onların düşüncelerini kabul etmiş, böylece Vâkıfe teşekkül etmiştir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl, s. 459-460).

İmâmiyye içinde ikinci Vâkıfe denebilecek bir hareket de Hasan el-Askerî'nin 260 (874) yılında vefatının ardından ortaya çıkmıştır. Adı geçen imamın ölmeyip bir süre sonra Kāim el-Mehdî olarak döneceğini ve imâmetini sürdüreceğini belirten, Hasan el-Askerî Vâkıfesi diye de adlandırılan bu topluluk Askerî'den sonra kimseyi imam kabul etmemiştir. Kendisinden sonra imâmete gelmesi beklenen kardeşi Ca'fer b. Ali'nin (Ca'fer el-Kezzâb) imâmeti de bu anlayış sebebiyle reddedilmiştir. Bunun yanında on iki imamı benimseyen İmâmiyye Şîası'nın on ikinci imamı Muhammed b. Hasan el-Mehdî el-Muntazar'ın imâmeti de belirtilen gerekçelerle kabul edilmemiştir. Mehdî el-Muntazar'ın gaybeti üzerine çeşitli bölünmelere rağmen İsnâaşeriyye Şîası'nda Vâkıfe'ye benzer fırkalar görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 62, 90, 93,106; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 68-81; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 28; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve tamâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I, 37, 40; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 23-24; a.mlf., İḫtiyâru maʿrifeti’r-ricâl (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 459-460; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1995, s. 485-486, 517-518; H. Halm, “al-Wāḳifa”, EI² (İng.), XI, 103.

Mustafa Öz

VAKIFNÂME

(bk. VAKFİYE).

VAKİT

(الوقت)

İbadetler ve hukukî işlemlerde sebep veya şart işlevi gören zaman unsuru.

Sözlükte vakit (vakt, çoğulu evkat) “zamanın belirli bir parçası” anlamına gelir. Bu kelimeden türeyen mîkāt da (çoğulu mevâkıt) bir iş için belirlenen zamanı veya mekânı ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de vakit ve bu kökten gelen kelimeler (mîkāt, mevâkīt, mevkūt) on üç âyette yer alır. Kelime türevleriyle birlikte hadislerde de kullanılır. Zaman metafizik boyutuyla kelâm ve felsefede incelenirken onun vakitle belirtilen pratik boyutu astronomi, tarih, fıkıh ve amelî tasavvufta ele alınmıştır.

Vakit fıkıh usulünde bir kısım şer‘î hükümlere illet ve sebep kılınması, vâcibin edâsının şartı olması, fıkıh fürûunda ise ibadetler, akidler ve çeşitli tasarruflarda şart olup olmaması yönüyle incelenir. Fıkıh usulü eserlerinde vaz‘î hüküm veya me’mûr bih bahislerinde, özellikle vâcibin edâ ve kazâ yönünden alt bölümlerinde vakit önemli bir kıstastır (Sadrüşşerîa, I, 377 vd.; Tâceddin es-Sübkî, I, 150 vd.). Şâriin eda edilmesi için herhangi bir vakit tayin etmediği ibadetler mutlak (serbest zamanlı) ibadetlerdir. Nâfile namaz, umre, vakte bağlı olmayan adak ve kefâretler, belli ölçüde zekât böyledir. Farz namazlar, ramazan orucu, hac gibi belirli bir zaman dilimi içinde eda edilmesi istenen ibadetler ise mukayyet ibadetler olup vakit bu ibadetlerin ifasında önemli bir unsurdur. Mukayyet ibadetler geniş vakitli ve dar vakitli diye ikiye ayrılır. Teravih, kuşluk, evvâbîn ve teheccüd namazları ile Hz. Peygamber’in belli günlerde tutulmasını tavsiye ettiği oruçlar bir vakte bağlı olarak eda edilen mukayyet nâfile ibadetlerdendir. Vakti içinde yerine getirilmeyen ibadetin vakti çıktıktan sonra eda edilmesi kazâ olarak isimlendirilir.

Fıkhî hükümlerde vakitler genelde kamerî aylara göre tesbit edilmekle birlikte namaz vakitleri, oruçtaki imsak ve iftar gibi ibadetlerin ifasına ilişkin vakitler dünyanın güneş ve kendi ekseni etrafındaki dönüşüne göre belirlenir. Öte yandan vakit birimlerinin bir kısmının şer‘î açıdan tanımında

örfe göre bazı farklılıklar olabilir. Meselâ şer‘î gün güneşin batmasıyla başlar; fecr-i sâdıktan güneşin batmasına kadar olan süre de şer‘î gündüz diye adlandırılır. Günümüzde yaygın örfe göre ise gün gece yarısı başlar, gündüz de güneşin doğmasından batmasına kadar geçen süredir. Ramazan orucu, hac, zekât, fıtır sadakası, bayram namazları gibi edâsı yıl içinde belirli vakitlere bağlanan ibadetlerin, yemin, îlâ, iddet gibi tasarruf ve muamelelerin vakit ve sürelerini tesbitte kamerî aylar ve şer‘î gün esas alınır. Ancak idarî düzenlemeler ve malî akidler gibi örfe dayalı veya ca‘lî şartların ağırlıklı olduğu (mükelleflerin takdirine bırakılan hususlarda) örf ve uygulamadaki zaman ölçülerine itibar edilir. İbadetlerde vakit o ibadetin vücûb sebebi veya sıhhat şartıdır. Mukayyet nâfile ibadetler gibi bir kısım ibadetlerin belirli bazı vakitlerde yapılması daha faziletlidir. Fıkıhta en çok namazla ilgili olarak ele alınan vaktin oruç, itikâf, hac ve umre, zekât ve fıtır sadakası, kurban ve akīka gibi diğer ibadetlerde ve temizlikle ilgili bazı konularda da (mest üzerine mesh, bedenî temizlik, hayız ve loğusalık süreleri gibi) önemli bir yeri vardır.

Namaz Vakitleri. Kur’an’da namazın müminler için vakitleri belirlenmiş bir farîza olduğu ifade edilmiş (en-Nisâ 4/103), bu vakitlere açık şekilde veya işaret yoluyla değinilmiştir (el-Bakara 2/238; Hûd 11/ 114; el-İsrâ 17/78; Tâhâ 20/130; en-Nûr 24/36; er-Rûm 30/17-18; el-İnsân 76/25). Bununla birlikte namaz vakitleri daha çok Hz. Peygamber’in fiil ve sözleriyle açıklık kazanmıştır. Beş vakit namazın farz kılınmasının ardından Cebrâil Resûl-i Ekrem’e gelerek imamlık yapmış ve birinci gün namazları ilk vakitlerinde, ikinci gün son vakitlerinde kıldırarak başlangıç ve bitiş zamanlarını göstermiştir (Tirmizî, “Ṣalât”, 1; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 2). Resûlullah’ın namaz vakitleriyle ilgili açıklamaları hadis kaynaklarında

müstakil kitap veya bab başlıkları altında yer almış; genellikle vaktinde kılınan namazın önemi, vakitlerin fazilet, kerâhet, haramlık ve cevaz bakımından değerlendirilmesi gibi hususlar fıkıh kaynaklarında etraflıca işlenmiştir. Farz namazların, bu namazların öncesinde veya sonrasında kılınan sünnet namazların, vitir, teravih ve bayram namazlarının kılınabilmesi için vaktin girmiş olması şarttır. Vakit aynı zamanda namazın vücûb sebebidir. Vaktinden önce kılınan farz namaz sahih değildir, vaktinde yeniden kılınması gerekir. Vaktinden sonraya bırakılan namaz da kazâya kalmış olur. Hz. Peygamber namazı vaktinde kılmanın önemini vurgulamış,

“Allah’ın en çok sevdiği amel hangisidir?” sorusuna, “Vaktinde kılınan namazdır” cevabını vermiştir (Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 5).

Sabah Namazının Vakti. İkinci fecrin (fecr-i sâdık) ortaya çıkmasından güneşin doğuşuna kadar geçen süredir. Fecr-i sâdık sabaha karşı doğu ufkunda tan yeri boyunca genişleyerek yayılan aydınlıktır. Bu andan itibaren yatsı namazının vakti çıkmış, sabah namazının vakti girmiş olur. Bu vakit aynı zamanda sahurun sona erip orucun başlaması vaktidir (bk. FECİR). Öğle Namazının Vakti. Güneşin tam tepe noktasına gelip kısa bir süre için gölgelerin kısalıp uzamasının durduğu vakte “vakt-i zevâl”, cisimlerin bu vakitte yere düşen gölgesine de “fey’-i zevâl” denir. Öğle namazının vakti zeval vaktinin bitiminden, yani güneşin gökyüzündeki tepe noktasını geçip batıya doğru kaymasından itibaren başlar; sona erme anı hakkında ise iki görüş vardır: Hanefîler’den imâmeyne ve diğer üç mezhebe göre öğlenin vakti, bir cismin gölgesinin -zeval vaktindeki gölgesi hariç- kendisinin bir misline ulaştığı ana kadar devam eder. Bu anda “asr-ı evvel” denilen zaman dilimi başlar. Ebû Hanîfe’ye göre ise öğlenin vakti cisimlerin gölgelerinin fey’-i zevâl dışında kendilerinin iki misline ulaştığı anda son bulur; ardından gelen zamana da “asr-ı sânî” denir. Bu görüş farklılıkları dikkate alınarak öğle namazının asr-ı evvel girmeden önce ve ikindi namazının asr-ı sânî girdikten sonra kılınması tavsiye edilmiştir. Cuma namazının vakti de öğle namazının vakti gibidir. İkindi Namazının Vakti. Fakihlerin çoğunluğuna göre eşyanın gölgesinin bir misline, Ebû Hanîfe’ye göre ise iki misline ulaştığı andan itibaren başlar ve güneşin batışına kadar devam eder. Akşam Namazının Vakti. Güneşin batmasıyla başlar, batı ufkundaki şafağın kaybolmasıyla sona erer. Aralarında imâmeynin de bulunduğu çoğunluğa göre şafak güneş battıktan sonra ufukta meydana gelen kızıllıktır. Ebû Hanîfe’ye göre ise bu kızıllıktan sonra ortaya çıkan beyazlıktır. Yatsı Namazının Vakti. Şafağın kaybolmasından itibaren başlar, ikinci fecrin doğuşuna kadar devam eder.

Vitir namazının vakti yatsı namazının vaktiyle aynıdır, ancak yatsı namazının ardından kılınması gerekir. Bayram namazının vakti, ilk gün güneşin doğmasından yükselmesine kadar geçen 45-50 dakikalık kerâhet vaktinin çıkmasıyla başlar, öğle namazı öncesindeki kerâhet vaktine kadar sürer (ayrıca bk. BAYRAM). Teravih namazının vakti yatsı namazının arkasından sabah namazının vaktine kadar geçen süredir. Kuşluk namazının

vakti güneşin doğup kerâhet vaktinin çıkmasından sonra başlar, öğleyin kerâhet vaktinin girişine kadar devam eder; ancak genellikle tercih edilen vakit örfî gündüzün ilk dörtte birinin geçtiği, güneşin sıcaklığının yakmaya başladığı zamandır; bu da yaklaşık güneşin doğuşu ile öğle namazı vakti arasındaki sürenin yarısına tekabül eder.

Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde namaz vakitleri ihtiyarî ve zarurî olmak üzere iki kısımda ele alınır. İhtiyarî vakit vaktin namazın eda edilmesi istenen ilk kısmıdır, zarurî vakit ise ancak bir mazeret sebebiyle namazın ertelenebileceği o vakit içindeki son zaman dilimidir. Mâlikîler ve Şâfiîler bütün namazların birer zarurî vaktinin bulunduğunu kabul ederken Hanbelîler'e göre sadece sabah, ikindi ve yatsı namazlarının zarurî vakti vardır. Bu mezheplere göre gayri müslim bir kimsenin İslâm'ı kabul etmesi, bulûğa erme, hayızlı kadının temizlenmesi, akıl hastasının iyileşmesi, baygın kimsenin ayılması ve -bazı fakihlere göre-uyku gibi mazeretler dışında namazlar zarurî vakitlerine ertelenirse günah işlenmiş olur. Beş vakit namazdan her birinin kendine ayrılan vakit içinde kılınması farz olmakla beraber bazı özel durumlarda öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazlarının birleştirilerek kılınması câizdir (bk. CEM‘).

Müstehap Vakitler. Bir farz namaz bu namaz için belirlenmiş vaktin hangi diliminde kılınırsa kılınsın vaktinde eda edilmiş olur. Nitekim Hz. Peygamber, "Namazın ilk vaktinde Allah'ın rızası, son vaktinde affı vardır" buyurmuştur (Tirmizî, "Ṣalât", 13). Bununla birlikte Resûl-i Ekrem'in cemaatin toplanmasını sağlamak, ibadetleri kolaylaştırmak gibi sebeplerle farklı uygulamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu uygulamaları dikkate alan fakihler farz namazları vaktin hangi kısmında kılmanın daha faziletli sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Mâlikîler, hava durumuna bakılmadan beş vakit namazın vakit girer girmez kılınmasını daha faziletli kabul etmiştir. Şâfiîler'e göre bütün namazların ilk vaktinde kılınması, ancak sıcak havalarda öğle namazının serine bırakılması sünnettir. Hanbelîler'e göre yatsı namazının gecenin ilk üçte birine veya yarısına kadar geciktirilmesi, diğer namazların ise ilk vaktinde kılınması daha faziletlidir. Hanefîler'e göre sabah namazının ortalık aydınlandıktan sonra, öğle namazının sıcak havalarda hava serinleyince, ikindi namazının asr-ı sânîde kerâhet vaktine girilmeden bir miktar geciktirilerek kılınması, yatsı namazının gecenin ilk üçte birine kadar geciktirilmesi müstehaptır.

Ayrıca kurban bayramının ilk günü Müzdelife'de bulunan hacıların o günün sabah namazını ilk vaktinde, ortalık henüz karanlık iken kılmaları daha faziletlidir. Akşam namazının ilk vaktinde, vitir namazının ise uyanacağına güvenen kişiler için vaktin sonunda kılınması bütün mezheplerce daha faziletli kabul edilmiştir.

Mekruh Vakitler. Bazı vakitlerde namaz kılmak mekruhtur. Kerâhet vaktin ya doğrudan kendisinden veya vaktin dışındaki bir sebepten kaynaklanabilir. Birinci durumda mekruh olan vakitler (kerâhet vakitleri) güneşin doğmasından yükselmesine kadar geçen süre (şurûk), güneşin tam tepe noktasında olduğu zaman dilimi (istivâ) ve güneşin batma zamanı (gurûb) olup Hz. Peygamber bu vakitlerde namaz kılınmamasını istemiştir (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 293). Ancak Medine ehlinin amelini esas alan Mâlikîler istivâ vaktini kerâhet vakti kabul etmez. Yukarıda zikredilen vakitlerde mutlak nâfile namaz kılmanın mekruh sayıldığı konusunda mezhepler arasında ittifak vardır. Hanefîler'e göre bu vakitlerde namaz kılmak tahrîmen mekruh olduğundan farz namazlar dahil hiçbir namaz kılınmaz; bunun tek istisnası, "İkindi namazından bir rek'atı güneş batmadan önce kılabilen kişi ikindi namazına yetişmiş demektir" şeklindeki hadis dolayısıyla (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 28) o günün ikindi namazının farzıdır. Diğer üç mezhebe göre ise bu vakitlerde kazâ namazı kılınabilir; Hanbelîler'e göre iki rek'atlık tavaf namazı kılmak da câizdir.

Şâfiîler'e göre Mekke hareminde bu vakitlerde namaz kılmak mekruh olmadığı gibi diğer yerlerde cuma günü güneşin tam tepede bulunduğu anda küsûf, tahiyyetü'l-mescid gibi bir sebepten dolayı nâfile namaz kılmak câizdir.

Namaz kılmanın mekruh oluşu vaktin dışındaki bir sebepten de kaynaklanabilir. Sabah namazının farzından önce bu namazın sünneti dışında nâfile namaz ve sabah namazının farzı kılındıktan sonra mutlak nâfile namaz kılınması mekruhtur ve bu konuda mezhepler arasında görüş birliği vardır. Ancak Şâfiîler bu esnada küsûf, tavaf, istiskā gibi bir sebebe bağlı namazların kılınabileceği görüşündedir. İkindi namazını kıldıktan sonra güneş batıncaya kadar mutlak nâfile namaz kılmak mekruhtur (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 30). Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre akşam namazının farzından önce de nâfile namaz kılınmaz. Konuyla ilgili bir

rivayeti (Buhârî, “Teheccüd”, 35) esas alan Şâfiîler’e göre ise akşam namazından önce iki rek‘at namaz kılmak sünnettir. Farz namaza başlanmak üzere kāmet getirilirken nâfile namaz kılınması da mekruh kabul edilmiştir. Ancak sabah namazının sünneti kuvvetli bir sünnet olduğundan Hanefîler’e göre cemaate yetişebileceğinden emin olan kimse kāmet getirildikten sonra da sünneti kılabilir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise kāmet getirilince revâtib bile olsa hiçbir nâfile namaza başlanmayacağı görüşündedir. Cuma günü hatibin minbere çıkışından cumanın farzının bitişine kadar nâfile namaz kılınmaz. Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre cuma namazının iftitah tekbirine yetişecek kadar vakit bulunduğu sürece sadece tahiyyetü’l-mescid namazı kılınabilir. Şâfiîler dışındaki çoğunluğa göre bayram namazlarından önce veya sonra da nâfile namaz kılınmaz. Şâfiîler ise imamın dışındakiler için nâfile namaz kılmanın mekruh sayılmadığı görüşündedir. Hac zamanı Arafat’ta ve Müzdelife’de birleştirilerek kılınan öğle ve ikindi, akşam ve yatsı namazları arasında nâfile namaz kılınmaz.

Diğer İbadetler. Vakit farz orucun vücûb sebebidir. Hz. Peygamber, “Ramazan hilâlini gördüğünüzde oruç tutun, şevval hilâlini gördüğünüzde bayram edin” buyurmuştur (Buhârî, “Ṣavm”, 5, 11). Orucu edâ vakti ikinci fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar geçen süredir. Kur’an’da geceye kadar oruç tutulmasından söz edilmiş (el-Bakara 2/187), Resûl-i Ekrem’in açıklama ve uygulamasında güneşin batmasıyla iftar vaktinin gireceği belirtilmiştir (Müslim, “Ṣıyâm”, 51; Ebû Dâvûd, “Ṣıyâm”, 19). Resûlullah’ın uygulamalarında görülen ve onun tarafından tavsiye edilen, belli vakitlerde tutulması sünnet veya müstehap olan mukayyet nâfile oruçlar vardır. Başta muharrem ayı olmak üzere haram aylarda, şâban ayında ve şevval ayının ramazan bayramından sonraki altı gününde tutulan oruçlar bu türdendir. Bunların dışında kalan mutlak nâfile oruçlar oruç tutulması mekruh yahut haram sayılmayan günlerde tutulabilir. Muayyen bir zaman dilimi içinde yerine getirilmesi gereken hac ibadetinde diğer şartların yanında zilhicce ayının girmesi ve arefe günü ihramlı olarak Arafat’ta vakfede hazır bulunulması şarttır. Tavaf, şeytan taşlama, kurban gibi hac menâsikinin de vakitle ilişkisi vardır (bk. HAC).

Altın, gümüş, para, ticaret malları ve hayvanlarda zekâtın farz olması için üzerlerinden bir kamerî yılın geçmesi gerekir. Toprak ürünleriyle madenler ve definelerde bu şart aranmaz. Toprak ürünlerinde zekâtın vücûb vakti

konusunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte çoğunluğun tercih ettiği görüş bunun hasat zamanında gerçekleştiği yönündedir. Ramazan ayının sonunda gücü yeten müslümanın ödemekle mükellef kılındığı fıtır sadakası yükümlülüğünün ne zaman doğacağı ve ne zaman yerine getirileceği konusunda da fakihler ihtilâf etmiştir (bk. FİTRE). Kurban ibadetinin sahih olabilmesi için belirlenmiş vakti içinde, kurban bayramının "eyyâm-ı nahr" denilen, bayram namazının kılınmasından üçüncü günün akşamına kadar devam eden süre içinde kesilmesi gerekir. Şâfiî mezhebine ve bazı fakihlere göre bu süre bayramın dördüncü günü akşamına kadardır.

Bazı ayların yanı sıra Kadir gecesi, arefe ve cuma günleri gibi vakitlerin Allah katında daha değerli sayıldığı Kur'an ve hadislerde belirtilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de seher vakitlerinde istiğfar edenler övülmüş (Âl-i İmrân 3/17; ez-Zâriyât 51/18), Hz. Peygamber'in hadislerinde gecenin son üçte birlik kısmında, farz namazlardan sonra, namazda secde halinde iken, ezan okunurken, ezanla kāmet arasında, Kadir gecesi, arefe günü, cuma günü ve iftar anı gibi vakitlerde dua yapmanın faziletine işaret edilmiştir. Ayrıca bazı âyet (el-Müzzemmil 73/3-4) ve hadislerde (Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 17; "Edeb", 79) Kur'an'ın gece vakti okunmasının faziletli olduğu ifade edilmektedir. Ancak faziletli vakitler konusunda telif edilen kitapların çoğunda yer alan rivayetler genellikle zayıf, bir kısmı asılsızdır.

Vaktin Gerçekleşmediği Bölgelerde İbadet. Namaz ve oruç vakitlerinden herhangi birinin gerçekleşmediği veya tam olarak belirlenemediği bölgelerde bu vakitlere ait namazların kılınıp kılınmayacağı ve oruç vakitlerinin tesbiti konusu eskiden beri tartışılmıştır. Bu bölgelerde yaşayanlar için vakti gerçekleşmemiş olan namaz ve orucun farz olmayacağını veya daha sonra kazâ edilmesi gerektiğini söyleyen bazı âlimler bulunmakla birlikte fakihlerin çoğunluğuna ve günümüzdeki fetva kurullarının ortak kanaatine göre her iki ibadette asıl sebep ilâhî hitaptır ve vakit sadece alâmettir. Dolayısıyla kutuplara yakın bölgelerde yaşayanlar, diğer bölgelerdeki mükelleflerden yaşanan süre bakımından bir farklılık taşımadıkları gibi bütün müslümanların tâbi olduğu günde beş vakit namaz kılma ve yılda bir ay oruç tutma yükümlülüğüyle de mükelleftir; vakitlerden herhangi birinin gerçekleşmemesi bu ibadetleri edâ sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Bu durumdaki müslümanlar için vakitlerin Mekke enlemine veya en yakın bölgeye göre tesbit edilmesi, bazı

namazların birleştirilerek kılınması gibi yöntemler önerilmiştir. Ancak vakitlerin teşekkülü bakımından en yakın bölge kavramı değişiklik gösterdiği için yakın bölgeye göre tesbit yönteminin uygulanmasında bazı güçlükler yaşanmaktadır (görüşler ve çözüm önerileri için bk. Memiş, s. 127-147; Keleş, s. 155-171).

Kamerî ayların ölçü alındığı ibadet ve muamelelerin zaman veya sürelerinin isabetle tayin edilebilmesi kamerî ayların başlangıçlarının doğru şekilde belirlenmesine bağlı olduğundan hilâlin görülmesi konusu İslâmî gelenekte öteden beri önem taşımıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, ilgili hadislerin açık ifadesine dayanarak kamerî ayların başlangıcının tesbitinde hilâli görmenin esas alındığını, bunun imkânsızlığı durumunda içinde bulunulan ayın otuz güne tamamlanması gerektiğini, bu konuda hesaba ve uzmanların görüşüne uymanın câiz olmadığını ileri sürmüştür. Buna karşılık bazı tâbiîler yanında bir kısım klasik dönem âlimleriyle bazı çağdaş bilginler hilâlin ilk defa görülebileceği zamanın ve yerin hesapla tayininin mümkün olduğunu, doğruluğuna güvenildiği takdirde hesapla belirlenen hükmî rü'yete göre kamerî ayların başlangıcının tayin edilebileceğini söylemiştir (tarafların

delilleri, günümüzde İslâm ülkelerinde kamerî ayların tesbiti ve birliği sağlama konusundaki çalışmalar için bk. HİLÂL).

İbadetlerde vaktin önemine bağlı olarak İslâm tarihinde güneş, ay ve yıldızlar vasıtasıyla zamanın, özellikle namaz vakitlerinin belirlenmesini konu alan ilm-i mîkāt çok gelişmiştir. Namaz vakitlerinin tesbitinde kullanılan çeşitli saatleri düzenleyen, bunların ayarları ve tamirleriyle ilgilenen kimselere "muvakkit", bunların faaliyet gösterdikleri yerlere "muvakkithâne" denilmektedir. Bu hususta ilmî çalışma yapan astronomlar ise "mîkātî" diye adlandırılmaktadır. Saat yapımıyla ilgilenen bilim dalı "ilmü âlâti's-sâât" (ilmü'l-benkâmât) diye anılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 147, 255). Bu alanda eser veren veya alet yapan çok sayıda bilim adamından İbnü'ş-Şâtır, Şemseddin el-Halîlî ve Takıyyüddin er-Râsıd en çok tanınanlarıdır (ayrıca bk. RÛDÂNÎ; SÜVEYDÎ, Muhammed Emîn).

Kıble tayini gibi vakit tayini de İslâm tarihi boyunca özel bir ilgiye mazhar olmuş, bu çerçevede hem fakihler hem astronomi âlimleri çeşitli eserler

kaleme almıştır. Ayrıca ibadet vakitlerinin hikmetlerini, çeşitli vakitlerin faziletlerini ve tartışmalı konuları ele alan eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Beyhakī'nin Feżâʾilü'l-evḳāt (bk. bibl.), Kemalpaşazâde'nin Risâle fî beyâni ḥikemi'ṣ-ṣalavâti'l-ḫams fî evḳāti'l-ḫamse (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3632, vr. 228a-230b), Zeynüddin İbn Nüceym'in Refʿu'l-ġışâʾ ʿan vaḳteyi'l-ʿaṣr ve'l-ʿişâʾ (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 420, vr. 112a-117b), İbn Kutluboğa'nın Risâle iẕâ lem yecid vaḳte'l-ʿişâʾ (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 652, vr. 100b-102b), Muhammed b. Muhammed el-Hattâb el-Mâlikî'nin Risâle fî maʿrifeti istiḫrâci evḳāti'ṣ-ṣalavât ve şeyʾin mine't-tevârîḫ ve'l-aʿmâli'l-fıḳhiyye min ġayri âletin mine'l-âlât (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1184, vr. 98a-143a; Brockelmann, II, 334, 537), Müneccimbaşı Ahmed Tâhir'in Şevârikü'l-aʿlâm fî evḳāti'ṣ-ṣalavât ve'ṣ-ṣıyâm (İstanbul 1294/1877), Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-fetḥiyye fî maʿrifeti'l-evḳāt ve feyʾi'z-zevâl ve semti'l-ḳıble li'l-müteḥarrîn ve'l-müctehidîn fi'ṭ-ṭâʿât ve's-sâʿât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733, müellif hattı; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2950, vr. 104b-120a) ve Şeyh Ahmed Filibevî'nin el-Hidâye mine'z-zelzele fî maʿrifeti'l-vaḳt ve'l-ḳıble (Süleymaniye Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1723, vr. 1b-19a) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 212; Lisânü'l-ʿArab, "vḳt" md.; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Feżâʾilü'l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 58-61; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 141-162; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, II, 8-52; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1416/1996, I, 377 vd.; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 150 vd.; Tecrid Tercemesi, II, 460-549; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 187-206; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, I, 211-228; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 357-378; Mercânî, en-Nâẓûretü'l-ḥaḳ fî

farżıyyeti’l-ʿişâʾ ve in lem yeġibi’ş-şafaḳ, Kazan 1287/1870; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 147, 255, 407, 423, 738; II, 1904, 2041; Brockelmann, GAL Suppl., II, 334, 537; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1997, I, 663-690; Hâlid b. Ali el-Müşeykıh, Maʿrifetü evḳāti’l-ʿibâdât, Riyad 1418/1998, I-II; H. Yunus Apaydın, “Namaz”, İlmihal, İstanbul 1998, I, 233-238; Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 2001, I, 104-111; Hamdi Döndüren, Delilleriyle İslâm İlmihâli, İstanbul 2004, s. 249-265; Osman Memiş, Namaz Vakitleri ve Namazların Cem’i (Birleştirilmesi) (yüksek lisans tezi, 2005), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 78-145; Ekrem Keleş, “Yaklaşık 45. Enlemin Ötesinde Yatsı ve İmsak Vakitleri Problemi”, III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara 2005, s. 148-194; Mûsâ Cârullah, Uzun Günlerde Oruç (haz. Abdullah Kahraman), İstanbul 2010; Ali Şafak, “Ramazan Hilâli ve Kutuplara Yakın Yerlerde Namaz Vakti Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, İslâm Medeniyeti, V/4, İstanbul 1982, s. 3-28; “Evḳātü’ṣ-ṣalât”, Mv.F, VII, 170-190; “Vaḳt”, a.e., XLIV, 102-108.

M. Kâmil Yaşaroğlu

VAKİT

(الوقت)

Sâlikin içinde bulunduğu andaki halini ifade eden tasavvuf terimi.

Tasavvuf kaynaklarında vakit kelimesinin “sâlikin içinde bulunduğu hal, bu halin gerçekleştiği genel ontolojik (ilâhî-küllî-vücûdî) zaman, sâlikin tarikat fiillerini uygulama anı” anlamlarında geçtiği görülmektedir. İlk sûfîler vakti, “kulun iradesinin ve kesbinin tesiri olmadan doğrudan doğruya Hak’tan kendisine gelen, onu tasarrufu ve hükmü altına alan mânevî hal ve bu halin gerçekleştiği anlık durum” şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre vakit, filozofların tanımladığı gibi matematiksel zamanda bir kesit ve ölçü birimi değil sâlikin tecrübe ettiği halin hakikati ve bu hakikatin taayyün ettiği geçmişle gelecek arasındaki zaman dilimidir. Kuşeyrî ve Hücvîrî’nin eserlerinde vakit tasavvuf kavramları arasında hal ile birlikte ilk sırada yer alır.

Kuşeyrî iki tür vakitten bahseder. Birincisi şeyhi Ebû Ali ed-Dekkāk’ın tanımı bağlamında “kulun içinde bulunduğu hal”dir. Eğer kulun zihni ve kalbi dünyevî düşüncelerle dolu ise vakti dünya, âhiret ise vakti âhiret, neşeli ise vakti neşe, hüzünlü ise vakti hüzündür. Kul, vakti ve hali neyi gerektiriyorsa ona rıza ve teslimiyet göstermelidir. Sûfîler tarafından çokça kullanılan, “Sâlik vaktin hükmüne uyar”; “Vakit kılıç gibidir, karşı gelirsen keser atar” sözleri bu durumu ifade eder. Ancak vaktin hükmüne teslim olma ve iradeyi terketme dinen emredilmeyen veya menedilmeyen hususlarda söz konusudur. Zira işi takdire havale etmek, işlenen kusurlar karşısında kayıtsız ve ilgisiz davranmak yine din tarafından emredilmeyen bir tavırdır. Bununla birlikte mutasavvıflar müridin yaşadığı vecd, sekr, mahv, istiğrak gibi hallerde şeriatın gerekliliklerini yerine getiremeyebileceğini, sahv haline döndüğünde şeriata uymanın bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Vaktin ikinci türü “bu halin meydana geldiği bir zarf olarak zamansal an”dır. İlk dönem sûfîlerinin vakti, “Geçmişle gelecek zaman arasında hâlihazırdaki şeydir”; İbnü’l-Arabî’nin, “İki yokluk arasındaki durumdur” şeklindeki tarifleri bu anlama işaret eder.

Sûfîler halin meydana geldiği, müridin bütün varlığını kaplayan zamanın ölçülemeyen en küçük parçası olan an için “ân-ı dâim, ân-ı hâzır, vakt-i dâim, vakt-i saâdet, lemhatü’l-basar, dehr” tabirlerini kullanırlar. Hz. Peygamber’in, “Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne mukarreb bir melek ne de nebî-i mürsel girer” hadisindeki (Aclûnî, II, 173) vakitten maksadın, halk ile birliktelik esnasındaki dünyevî-zâhirî zaman değil Hak ile birliktelik halindeki ilâhî-küllî vakit olduğu ileri sürülmüştür. Dehr kelimesiyle karşılanan bu vakit her şeyin “kün” (ol) emriyle yaratıldığı ilk kutsal zamanı ifade eder. “Dehre sövmeyiniz, zira dehr Allah’tır” hadisine göre (Buhârî, “Edeb”, 101) kutsal vaktin ve bu vaktin zuhuratı olan dünyevî zamanların asıl sahibi Allah’tır, bu sebeple O’ndan gelen haller de sûfîlere göre bu bölünüp parçalanmayan vakit ve anda meydana gelir (Kuşeyrî, s. 180-181). Diğer bir ifadeyle bu vakit sâlikin halinin gerçekleştiği genel ontolojik (küllî-vücûdî) zamandır ki bütün zamanları kuşatır. “Ân-ı dâim” anlamındaki vakit kelimesi, hallerle ilgili olduğu kadar

geçmiş ve gelecek şeklinde bölünen zamanın aşılması fikriyle de irtibatlıdır. Tarihî zamanın aşılarak bütün zamanların kaynağı olan ân-ı dâime ulaşılması, görünürdeki çokluğun ve bölünmüşlüğün aşılarak tek hakikate veya varlığa erişmenin bir şeklidir. Bu sebeple ân-ı dâim tek varlığın ve birliğin (vahdeti vücûd) bir tezahürüdür.

“Tecelliden yoksun vakit yoktur” diyen sûfîler hallerin ve vakitlerin doluluğuna dikkat çekmişlerdir. Bu düşünce İbnü’l-Arabî’nin vakit kelimesini açıklarken dayanağı olan, “O her gün bir şe’ndedir” âyetinin (er-Rahmân 55/29) yorumundan ibarettir. Buna göre vakit tıpkı mekân gibi Hakk’ın sürekli tecellilerini (teceddüdât-ı emsâl, halk-ı cedîd) taşıyan bir mazhar ve tecelligâhtır. İnsana düşen vazife her anda gerçekleşen bu tecellileri idrak etmektir. Hakk’ın tecellileri kulun istidadına göre zuhur ettiği için vakit kulun halinin gerektirdiği her şeydir. İbnü’l-Arabî bu düşüncesiyle vakti insanın haller ve tecelliler vasıtasıyla Hakk’a dair mârifete erişeceği bir imkân kabul eder (Fütûhât-ı Mekkiyye, IX, 356-359).

Tasavvuf metinlerinde sıkça kullanılan kavramlardan “ibnülvakt” (vaktin oğlu) vaktin ve halin gereklerini yerine getiren, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulan insanın ilâhî tecelliler karşısındaki edilgenliğini

anlatır. Ebülvakt ise vakit ve halin hükmünden kurtulup zamanda ve hallerinde tasarrufta bulunan kimsedir. Birincisi telvin, ikincisi temkin ehlinin sıfatıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ibnülvaktin sûfî, ebülvaktin sâfî olduğunu söyler (Mesnevî, III, beyit 1426). Tasavvufta aslolan, sülûkü kemale erdirip ebülvakt olmaktır. Zira seyrüsülûk edilgenlikten etkinliğe doğru bir seyir izler. Sûfîler bunu “kurb-i nevâfil, kurb-i ferâiz” tabirleriyle açıklamışlardır. Nâfile ibadetlerle gerçekleşen Hakk’a yakınlıkta Hak kulun vasıtası iken farz ibadetlerle yakınlıkta kul Hakk’ın vasıtası olur. Buna göre ibnülvakt kurb-i nevâfille Hakk’ın gözüyle görür, kulağıyla işitir ve eliyle tutarken ebülvakt kurb-i ferâizle Hak fiillerini kul aracılığıyla işler. İbnü’l-Arabî ve takipçileri ebülvakt için “sâhibü’l-vakt, sâhibü’z-zamân, seyyidü’l-vakt, imâmü’l-vakt, aynü’z-zamân” tabirlerini kullanmışlardır. İnsanın kemalini niteleyen sâhibü’l-vakt vaktin hakikatini ve dehr isminin anlamını bilen kişidir. O’nun takdiriyle andan ibaret olan vakit ayrılır, anların hükümleri birleşir. Ebülvakt vaktin dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hal olarak müşahede eden kimsedir. İbnü’l-Arabî’ye göre sâhibü’l-vakt her asırda bir kişidir ve Hz. Muhammed’in vekili sıfatıyla zamanın kutbudur (Suâd el-Hakîm, s. 663-666).

İbnülvakt kavramıyla bağlantılı olarak sûfîler tarikat fiillerini icra etmede vakti gözetmenin, fiillerin neticesinde meydana gelen hali murakabe ve nefsi daima muhasebe etmenin Hakk’a vuslatta önemli kurallardan biri olduğunu söylemişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî, ârifin her vakitte o vakit için en uygun hareket tarzını icra eden kişi olduğunu belirtirken İbnü’l-Arabî vaktin bir nur ve kulun bu nurla beraber bulunduğunu, kulun bu nuru müşahede etmesi gerektiğini, zira kulun ilâhî bir ismin tecellisi olan vakitle ayakta durduğunu kaydeder. Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî, mürşidlerin müridlerine vakitlerini tamamıyla dolduracak meşgaleler vermesi gerektiğini, bu meşgalelerin bedenin organlarıyla yapılan fiiller değil muhasebe, murakabe, tefekkür, zikir gibi kalple yapılan fiiller olduğunu söyler. Nakşibendiyye’nin on bir esasından biri sayılan “vukūf-i zamânî” bu tür fiillerle ilgilidir. Abdülhâlik-ı Gucdüvânî müridin her an nefsin hallerini bilmesi, kendisini Hak’tan alıkoyacak her şeyden uzak durması, kalbini Hak ile muamelesinde sürekli hesaba çekmesi, vird ve zikirlerini vaktinde yerine getirmesi gerektiğini ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 180-181; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 518-521; İbnü’l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 356-359; Mevlânâ, Mesnevî, III, beyit 1426; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü’l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 394-396; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (nşr. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 441-443; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 173; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 1221; Suâd el-Hakîm, İbnü’l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 661-666; Ekrem Demirli, İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İstanbul 2009, s. 25-27; Tekin Yürektürk, Tasavvufta Vakt Kavramı (yüksek lisans tezi, 2010), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmed Fethî Yûsuf Şettâ, “Muṣṭalaḥu ‘İbni’l-vaḳt’ ve teṭavvürü istiḫdâmih ʿinde’ṣ-ṣûfiyye”, Devriyyetü Külliyyeti’l-âdâb Câmiʿatü’l-Manṣûre, XV, Mansûre 1994, s. 373-396; Abdüllatîf Muhammed el-Abd, “el-Vaḳt ʿinde’ṣ-ṣûfiyye”, el-Mevsûʿatü’l-İslâmiyyetü’l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 1452-1454.

Semih Ceyhan

VAKT

(bk. VAKİT).

VALENCİA

(bk. BELENSİYE).

VÂLÎ

(bk. VELÎ).

VALİ

(الوالي)

Sözlükte vâlî “bir şeye çok yakın olan; yetkili kişi, yönetici” anlamlarına gelir. Hükümdarlar tarafından başşehrin dışındaki şehirleri / beldeleri yönetmek üzere tayin edilen memurlara vali, valilerin sorumluluğu altındaki yerlere vilâyet, şehirden daha geniş bölgelere eyâlet adı verilmiştir. İlk dönem idarî yapısında rastlanmayan eyalet kavramı daha sonraki dönemlerde kullanılmaya başlanmıştır. Eyalet valileri sorumluluk ve yetki bakımından vilâyet valilerinden daha nüfuzlu olup eyaletine bağlı şehrin valisini tayin edebildikleri gibi gerek gördüklerinde azletme yetkileri de vardı. İlk dönemlerde valilere emîr veya âmil denilmekteydi (İbn Sa‘d, II, 3, 126; Taberî, I, 1840-1841). Çünkü bu dönemlerde kumandanlar (emîrler) genellikle fethettikleri yerlere vali tayin ediliyordu. Ayrıca malî konular valilerin görev alanı içinde bulunduğundan vergi memurlarına verilen âmil unvanı valiler için de kullanılmıştır. Abbâsîler döneminde halifenin bir kişiyi vali tayin etmesiyle gerçekleşen valiliğe “imâretü’l-istikfâ”, merkeze uzak şehirlerde şehrin yönetimini zor kullanarak ele geçirip halifeden vali tayin edilmesini talep etme ve bu suretle vali tayin edilme durumuna ise “imâretü’l-isti‘lâ” adı veriliyordu (Mâverdî, s. 35-41; M. Ziyauddin Reyyis, s. 231-239). Kaynaklarda yetki ve sorumluluk düzeylerine göre genel (imâretü’l-âmme) ve özel (imâretü’l-hâssa) valilerden söz edilir. Genel vali vilâyetle ilgili hemen her konuda sorumlu ve yetkilidir, özel valinin ise yetki ve sorumlulukları kısıtlıdır.

Tayin edildiği vilâyette halifenin otoritesini temsil eden valinin görevlerini namazlarda imamlık yapmak, camilerde halka İslâm esaslarını öğretmek, savaşta orduyu sevk ve idare etmek, fetihlerden sonra ele geçirilen yerlerin halkıyla antlaşmalar imzalamak, vergileri toplamak, devlet görevlilerinin maaşlarını dağıtmak, ganimetleri paylaştırmak, beytülmâl hissesini

merkeze göndermek, esirlerin durumunu karara bağlamak, müslümanları yeni yerleşim birimlerine yerleştirmek, suçluları cezalandırmak, adlî işleri yürütmek, emniyet ve asayişi sağlamak şeklinde sıralamak mümkündür

(DİA, XVIII, 332). Zamanla valilerin yetki ve sorumluluklarının bir kısmı şehirlere tayin edilen diğer memurlara devredilmiş, valilik görevinin sadece ordu komutanlığı ve namazlarda imamlık (emîrü'l-harb ve's-salât) yapmaktan ibaret kaldığı dönemler de olmuştur.

Ehliyet ve liyakat sahibi, güvenilir, âdil ve merhametli olmak, makam ve mevki elde etme hırsına kapılmamak valilik makamına tayin edilecek kimselerde aranan öncelikli nitelikler arasında sayılmıştır. Halifeler vali tayin ederken ilgili şehir halkının istek ve beklentilerini de dikkate alırlardı. Vali tayinleri günümüzdeki kararnâmelere benzeyen ve "el-ahd, el-kitâb" denilen resmî bir yazı ile yapılırdı. Ahidnâmelerde valinin ve bölge halkının yetkileri, sorumlulukları ve uymaları gereken hususlar belirtilirdi. Valiler belli bir zaman sınırı konmadan tayin edilir, azledilmedikleri, istifa etmedikleri, halk veya muhalif güçler tarafından makamlarından uzaklaştırılmadıkları sürece görevleri devam ederdi. Valilere merkezî yönetim tarafından maaş bağlanmış, suistimallere yol açabileceğinden hediye kabul etmeleri ve ticaret yapmaları yasaklanmıştır. Valilerin devlet işlerini yürüttükleri, aynı zamanda ikamet ettikleri "dârü'l-imâre" (kasrü'l-imâre) denilen binalar genelde çarşının yanı başında ve cami ile birlikte inşa edilirdi.

Valilerin yetkilerini kullanıp sorumluluklarını yerine getirip getirmediklerinin denetimi devlet başkanının görevlendirdiği müfettişler, bazan da bizzat devlet başkanı tarafından yapılırdı. Devlet başkanları valileri ya merkeze çağırarak ya da kendileri vilâyet merkezlerine giderek denetler, gerekli durumlarda valileri halkla yüzleştirir, bazan denetime halkın da katılımı sağlanırdı. Validen şikâyetçi olanların şikâyetlerini şehirlerine teftiş için gelen müfettişlere, diğer memurlara veya doğrudan devlet başkanlarına ulaştırmaları mümkündü. Bu denetimlerde valilerin ahidnâmelere ne derece uyduklarına dikkat edilirdi. Yerlerine vekil bıraktıkları kişiler de denetime tâbi tutulurdu. Hakkında şikâyet bulunan vali yargılama tamamlanıncaya kadar görevden alınır, yargı sonucuna göre eski görevine iade edilir, bazan da daha dikkatli davranması konusunda uyarılırdı. Göreve gelmeden önce malını beyan eden, daha sonra mal varlığında anormal bir artış tesbit edilen valiler görevden alınabildiği gibi mallarının yarısına veya tamamına devletçe el konulabilirdi (müsâdere). Suçlarına göre valilerin görevlerine son verildiği gibi had cezasına

çarptırılmaları da mümkündü.

Hz. Peygamber, İslâmiyet'in henüz yayıldığı dönemlerde büyük kabilelere veya şehirlere yönetici tayin ederken genellikle bölgeye mensup kimseleri, özellikle de müslüman olmuş eski yöneticileri tercih etmiş, kendilerinden İslâm'a hizmet etmelerini, namazlarda imamlık yapmalarını ve zekât gelirlerini toplamalarını istemiş, İslâmiyet hakkındaki bilgi yetersizliklerini de gönderdiği sahâbîlerle telâfi etmiştir. İslâm'ın yaygınlaşıp müslümanların siyasal, ekonomik ve sosyal yönden güçlenmelerinden sonra Resûl-i Ekrem valileri genellikle merkezden göndermeye başlamış, bu valiler taşra ile merkezî yönetim arasında daha uyumlu çalışmış, böylece İslâm devletinin her bölgesinde benzer siyasî anlayışın yaygınlaşıp yerleşmesi sağlanmıştır. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın tayin ettiği valileri yerlerinde bırakmıştır. Fetihlerin hızlı bir şekilde devam ettiği bu dönemde ordu kumandanlarını fethettikleri bölgelerin valiliğine getirmiş ve mevcut idarî sistemi sürdürmüştür. Hz. Ömer valilerin tesbit, tayin ve denetimi, devletle ve halkla ilişkileri gibi konularda kurumsallaşmaya yönelik uygulamalarda bulunmuş, valilerin uymaları gereken hususları ahidnâmelerde ayrıntılı biçimde belirlemiş, bu hususlara uyup uymadıklarını sık sık denetlemiştir. Valilerin hediye almasını, ticaret yapmasını, gündelik yaşamda lüks ve israfa kaçmasını yasaklamış, haklarındaki şikâyetleri hemen incelemeye tâbi tutmuştur. Hz. Osman'ın taşra vilâyetlerine tayin ettiği çoğu yakın akrabası olan valilerin yönetimleri ve bizzat kendi uygulamaları tenkitlere yol açmıştır. Hz. Ali döneminde ortaya çıkan iç savaşlar köklü idarî yapılanmalara girişmesini engellemiştir. Başta Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân olmak üzere kendi iktidarı aleyhindeki hareketlerin daha ziyade taşra vilâyetlerinde yoğunlaştığını gören Hz. Ali hemen hepsi kendisine muhalefet eden valileri değiştirmekle işe başlamak istemiş, valilerine âdil davranmaları ve halkla iyi ilişkiler kurmalarını tavsiye etmiş, haklarında şikâyet bulunan valileri yargı önüne çıkarmış ve yargılama sonunda gerekli işlemleri yapmıştır.

Emevî halifeleri şehirleri adem-i merkeziyetçi bir anlayışla yönettiğinden halifelerden ziyade valilerin isimleri konuşulur hale gelmiştir. Halifeler, gücünü kabilesinden değil kendi özelliklerinden alan yetenekli ve sadık kimseleri vali tayin etmiş, onları geniş yetkiler vererek desteklemiştir. Valiler eyaletlerinde görev yapacak memurları genellikle kendileri

belirlemiş, bu dönemde valilerin Araplar arasından seçilmesine önem verilmiştir. Hânedan mensupları valilik makamına ya hiç getirilmemiş ya da daha az sorunlu olan Hicaz şehirlerine tayin edilmiştir. Bu devirde valilerin genellikle koruma görevlileri ve hâcibleri vardı. Valiler darphâneyi denetler, daha çok kendi isimlerinin yazıldığı gümüş paralar darbettirirlerdi. Vilâyetlerinden ayrıldıklarında yerlerine bir nâib tayin ederlerdi. Maaştan başka idarî avans da (amâle) alırlardı. Emevîler'in son dönemlerinde halifelerin genellikle eski valileri azledip yerlerine yenilerini tayin ettiği görülmektedir (DİA, XI, 122).

Abbâsîler devrinde valilerin yetki ve sorumluluklarını zamanla merkezden tayin edilen kimselere devretmeleri otoritelerinin zayıflamasına yol açmış, bu dönemde İranlılar'dan ve Türkler'den de vali tayin edilmiştir. Abbâsîler'de valiler ve diğer devlet görevlileriyle ilgili şikâyetler "sâhibü'n-nazar fi'l-mezâlim" denilen bir memur tarafından değerlendirilirdi. Görevden azledilen vali, vilâyetinin işleri hakkında halifeye bir rapor sunmak ve icraatlarıyla ilgili bilgi vermek zorundaydı. Hilâfet merkezinden uzak eyaletlere hânedana mensup kişiler veya güvenilir kumandanlar gönderilirdi. Bu kumandanlar zamanla Bağdat ve Sâmerrâ'da oturmayı tercih etmiş, yerlerine nâibler göndermeye başlamış, merkezî otoritenin zayıflaması üzerine de bağımsızlıklarını ilân etmiştir. İfrîkıye'de Ağlebîler, Mısır'da Tolunoğulları, Horasan'da Tâhirîler, Mâverâünnehir'de Sâmânîler bu şekilde kurulmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nde başşehir Kurtuba (Cordoba) dışında kalan yerler idarî bakımdan vilâyetler (küver) ve sınır bölgeleri (sugūr) olmak üzere iki kısma ayrılmış, vilâyetler doğrudan hükümdar tarafından tayin edilen valiler, sınır bölgeleri ise "kāid" adı verilen kumandanlar tarafından yönetilmiştir.

Ortaçağ İslâm devletlerinden Tolunoğulları, İhşîdîler, Eyyûbîler, Memlükler, Karahanlılar, Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları, Abbâsîler'in özellikle ikinci döneminde görüldüğü üzere ülkeyi eyalet ve vilâyetlere ayırarak yönetmiş, valileri hânedan mensuplarından veya devlete sadık kumandanlarla devlet adamlarından

seçmiştir. Şehzadeleri büyük şehirlere melik unvanıyla vali tayin eden Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları, yaşları küçük olanların yanına atabeg veya lala denilen, devlete bağlılıklarıyla bilinen görevliler

vermişlerdir. Meselâ Sultan Berkyaruk kardeşi Muhammed Tapar'ı Gence'ye melik unvanıyla vali olarak göndermiş, Emîr Kutlug Tegin'i onun atabegliğine getirmiştir. Büyük Selçuklular döneminde reis ve şahneler de valiye yardımcı olurdu. Bu dönemde eyaletlerin başında bizzat sultan tarafından görevlendirilen büyük divana bağlı amîdler bulunurdu (Özaydın, s. 218-219). Söz konusu devletlerden bazılarında valilere tayin edildikleri bölgenin hâsılatı (öşriyye ve haraciyye) maaş şeklinde verilmiştir. Eyyûbîler'de şehrin kale kumandanına, şehirde kale yoksa garnizon kumandanına vali denirdi; valiler kumandanlar arasından seçilirdi (Şeşen, s. 117). Osmanlılar'da vali tabiri eyalet veya beylerbeyilik denen idarî birimin başındaki idareci için kullanılmıştır. Ancak vali yerine daha çok beylerbeyi unvanı tercih edilmiş, sonraki dönemlerde ise vali kelimesi giderek bunun yerini almıştır (bk. BEYLERBEYİ).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1397, s. 33, 39-40, 186-187; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1406/ 1986, s. 11-12, 20, 24; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 3, 126, 347; III, 281, 294, 584; IV, 127; V, 32; Belâzürî, Fütûh (Fayda), tür.yer.; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, tür.yer.; II, 1140, 1501, 1504; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 23, 56-57; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 10, 13, 35, 49, 62, 185, 192, 213; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 35-41; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 6-7, 32, 56, 79; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 17-38, 75-76, 89; Kalkaşendî, Meʾâṡirü'l-inâfe, III, 6-11, 180, 341; Uzunçarşılı, Medhal, s. 15, 50-51, 250, 394-395; Enver er-Rifâî, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Dımaşk 1393/1973, s. 72 vd.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 117-118; M. Yasin Mazhar Siddiqui, Organisation of Government under the Prophet, Delhi 1987, s. 258-260, 274, 480-487; Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VII, 200-201; Gālib b. Abdülkâfî el-Kureşî, Evveliyyâtü'l-Fârûḳ fi'l-idâre ve'l-ḳażâʾ, Beyrut 1410/1990, I-II; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), tür.yer.; a.mlf., el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin

Siyasî-İdarî Belgeleri (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul, ts. (Kitabevi), tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 1-2, 7-11; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, tür.yer.; Hüseyin Algül, “Asr-ı Saadet’te İdarî Hayat”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm (ed. Vecdi Akyüz), İstanbul 1994, II, 145-166; Yılmaz Can, İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı, Ankara 1995, tür.yer.; M. Ziyauddin Reyyis, İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1995, s. 231-239, 251-259; Vecdi Akyüz, “Hz. Peygamber Döneminde Şehir ve Yerel Yönetim”, İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler (haz. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü), İstanbul 1996, I, 48-68; Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Emeviler Dönemi Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri”, a.e., I, 99-183; Muddessir Abdurrahim, “Hukukî Kurumlar”, İslâm Şehri (haz. R. B. Serjeant, trc. Elif Topçugil), İstanbul 1997, s. 49-62; Abdülazîz Dûrî, “Hükümet Kurumları”, a.e., s. 63-82; a.mlf., “ʿ Āmil”, EI^{2} (İng.), I, 435-436; a.mlf., “Amīr”, a.e., I, 438-439; a.mlf., “Emîr”, DİA, XI, 121-123; Hasan İbrâhim Hasan - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü’l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü’n-nehdati’l-Mısriyye), s. 152-169; Subhi Salih, İslam Kurumları (trc. İbrahim Sarmış), Ankara 1999, s. 20-21, 26, 33, 38, 189-190; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 218-219; Ünal Kılıç, Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik, Konya 2004; a.mlf., “Kûfelilerin Hz. Osman’a İsyan Etme Nedenleri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/2, Sivas 2002, s. 239-260; “Wālī”, EI^{2} (İng.), XI, 109; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, DİA, XI, 217-218; Mustafa Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, a.e., XVIII, 332; Casim Avcı, “Kûfe”, a.e., XXVI, 339-342.

Ünal Kılıç

VÂLİDE-i ATİK CAMİİ

(bk. ATİK VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ).

VÂLİDE CAMİİ

(bk. PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ).

VÂLİDE MEKTEBİ

(bk. DÂRÜLMAÂRİF).

VÂLİDE SULTAN

Osmanlılar'da padişah annelerine verilen unvan.

Tahta çıkan padişahın sağ olan annesi için kullanılan bu unvan vâlide-i pâdişâh, vâlide-i saâdetpenâh, mehd-i ulyâ-yı saltanat şeklinde de geçmektedir. Kösem Sultan için "ümmü'l-mü'minîn", Pertevniyal Sultan için "ümmü'l-cihân" sıfatları kullanılmış, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, ölümü vesilesiyle Hatice Turhan Sultan'ı "devletin bir rükn-i rekîni" diye nitelemişti. Hânedanın haremdeki en yüksek temsilcisi ve harem hiyerarşisinin en yetkili kişisi olan vâlide sultan izin vermedikçe yanına yaklaşılmaz, hitap edilmez ve önünde oturulmazdı. Huzurunda ayakta durmaya "el pençe durmak" veya "divan durmak" denilirdi. İlk dönemlerde oğullarına "beyceğizim", daha sonraları "aslanım" diye hitap etmişlerdir.

Osmanlı tarihinde oğlunun padişahlığını görebilen kadınların sayısı yirmi üçtür. Bunlar Orhan Bey'in annesi Mal Hatun, I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun, I. Mehmed'in annesi Devlet Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in annesi Hümâ Hatun, II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun, Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Ayşe Hafsa Sultan, III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan, III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan, I. Ahmed'in annesi Handan Sultan, I. Mustafa'nın annesi (ismi bilinmiyor), II. Osman'ın annesi Mahfirûz Hatice Sultan, IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in annesi Mahpeyker Kösem Sultan, IV. Mehmed'in annesi Hatice Turhan Sultan, II. Süleyman'ın annesi Sâliha Dilâşûb Sultan, II. Mustafa ve III. Ahmed'in annesi Râbia Gülnûş Emetullah Sultan, I. Mahmud'un annesi Sâliha Sultan, III. Osman'ın annesi Şehsuvar Sultan, III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan, IV. Mustafa'nın annesi Ayşe Sîneperver Sultan, II. Mahmud'un annesi Nakşidil Sultan, Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Sultan, Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Sultan, V. Murad'ın annesi Şevkiefser Sultan. II. Abdülhamid, annesi küçük yaşta öldüğü için kendisini büyütüp yetiştiren analığı Perestû Hanım'ı vâlide sultan yerine koymuştu.

Padişahın annesi, kendisine çocuk veren kadınları, kızları, şehzadeleri, kısaca padişahın ailesi XVI. yüzyılın ortalarına kadar bugün İstanbul

Üniversitesi merkez binasının bulunduğu yerdeki Eski Saray'da (Sarây-ı Atîk-i Âmire) yaşardı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan kayınvâlidesi Hafsa Sultan'ın 1534'te ölümünden sonra Yeni Saray'a (Topkapı Sarayı) taşındı, II. Selim'in eşi Nurbânû da ikametgâh olarak burayı kullandı. Böylece Yeni Saray'ın haremi gittikçe genişleyerek padişahın ailesiyle birlikte yaşadığı bir mekân konumunu kazandı. Vâlide sultan unvanını ilk defa III. Murad'ın annesi Nurbânû kullandı. Topkapı Sarayı'nda devamlı ikamet eden ilk vâlide sultan ise III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan'dır. Vâlide sultan olanlar bir daha evlenemezlerdi. Padişaha çocuk veren kadınlar XVIII. yüzyılın başlarına kadar hatun, haseki, nâdiren sultan ve hanım, III. Ahmed döneminden itibaren kadın veya kadınefendi unvanıyla anılırdı (bk. KADINEFENDİ). Şehzadenin annesi oğluyla birlikte sancağa çıkar, ona nezaret edip tehlikelerden korur ve

tecrübe kazanmasına yardımcı olurdu. 1583'te Şehzade Mehmed'in sancağa gönderilmesinden sonra bu sistem terkedildi ve şehzadeler sarayda göz hapsinde tutulmaya başlandı. Vâlide sultanın ön plana çıkması, padişah hareminin Topkapı Sarayı'na taşınması ve taht mücadelelerinden dolayı sancağa çıkma usulünün terkedilip padişah ailesinin haremde toplanmasıyla gerçekleşti. Bu ise en önemli görevi oğlunu ve hânedanın içinden veya dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı iktidarını korumak olan vâlide sultanla kendi oğlunu padişah yapmak için uğraşan haseki veya kadınefendilerin çatışmasına zemin hazırladı. Haremde padişahtan sonra en görkemli daire vâlide sultana aitti. Dairesi yatak odası, kubbeli taht odası, özel mescidle hamamdan meydana gelir, maiyet odaları ile fırın, kiler ve mutfaklar Vâlide Sultan Taşlığı denilen büyük avlunun çevresinde yer alırdı. Vâlide sultan padişah, Dârüssaâde ağası, kadınefendiler ve diğer maiyetiyle taht odasında görüşür, eğlence ve okuma gibi faaliyetlerini yine burada icra ederdi. Sultan Abdülmecid'in XIX. yüzyılın ortalarında yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı'nda da büyük bir vâlide sultan dairesi mevcuttu.

Padişah öldüğünde şehzadelerinin dışındaki harem halkı, annesi, kadınları, kızları ve câriyeleri Eski Saray'a gönderilir, şehzadeler Topkapı Sarayı'nda alıkonulup Şimşirlik Dairesi'nde sıkı gözetim altında yaşar, kızları Eski Saray'dan ancak evlilik yoluyla ayrılabilir, kadınlarıyla ikballeri geri kalan ömürlerini burada sürdürürdü. Sadece oğlu tahta geçen kadınefendi, cülûstan birkaç gün sonra vâlide alayı denilen büyük ve gösterişli bir

törenle Topkapı Sarayı'na dönerdi. Eski Saray'da bekleme süresi Sâliha Sultan'da görüldüğü gibi bazan yirmi yedi yılı bulabilirdi. İlk vâlide alayının III. Murad döneminde yapıldığı tahmin edilmektedir. Vâlide sultanlar alay sırasında genellikle arabayla nakledilirdi; ancak 1754'te tahta çıkan III. Osman'ın annesi Şehsuvar Sultan tahtırevanla Topkapı Sarayı'na getirilmişti. Bazan uzun yıllardan beri annesini görmemiş olan yeni padişah, III. Selim örneğinde olduğu gibi kılıç alayının yapılmasını beklemeden cülûstan birkaç gün sonra vâlide alayının yapılmasını emredip annesini saraya getirtebilirdi.

Yeni padişah vâlide alayının yapılacağı zamanı belirlerdi; bunun üzerine alaya katılacak olanlara bir gün önceden davetiyeler gönderilip belirlenen günde Eski Saray'ın önünde bulunmaları istenirdi. Tören günü Eski Saray'dan Topkapı Sarayı'na kadar olan güzergâh üzerinde yola yakın karakollardaki askerler daha önce tesbit edilen noktalarda merasim düzeni içerisinde sıralanırdı. Vâlide alayı en önde divan çavuşları olmak üzere sırasıyla kapıcıbaşı ağalar, mîr-i alem, şikâr-ı hümâyun ağaları, rikâb-i hümâyun ağaları, Haremeyn hademeleri, rütbe sırasına göre sultan kethüdâları, padişah vakıfları mütevellileri, harem ağaları, elinde büyük topuzuyla vâlide sultanın kethüdâsı, Dârüssaâde ağası, vâlide sultanın arabasının katılımıyla tertip edilirdi. Teberdarlar, Haremeyn hademeleri, hassa kapıcıları, hassa peykleri ve hassa solakları vâlide sultanın arabasının etrafında yaya yürürdü; vâlidenin arabasının arkasında ise Topkapı Sarayı'na nakledilmesini uygun gördüğü câriyelerin arabaları sıralanırdı. Alay, yol üzerindeki askerlere vâlide sultan adına zengin hediyeler dağıtılıp Beyazıt karakolu önünden geçerken selâma duran yeniçeri ağasına ve ağa seferde ise ona vekâlet eden sekbanbaşına vâlide sultan adına hil'at giydirilir, yolun her iki tarafına çil paralar serpilirdi. Cebecibaşı, Cebehâne-i Âmire önünde vâlide sultanı selâmlayıp atıyyesini alır, vâlidenin arabası has fırın önünde padişah tarafından karşılanır ve araba Ortakapı'dan geçtikten sonra alay dağılırdı.

Alayın ertesi günü vâlide sultan Bâbıâli'ye bir hükümle birlikte samur kürk ve hançer gönderirdi. Sadrazam, Arz Odası önünde heyeti karşılar, kürkü giyip hançeri kemerine takar ve hükmü ayakta okurdu. Ayrıca hediyeleri getiren kişiye samur kürk, donanmış atla 1000 altın ve maiyetine atıyyeler verip hil'atler giydirirdi. Sadrazamın seferde bulunması durumunda

merkezdeki temsilcisi olan sadâret kaymakamına verilen hediyelerin aynısı ona da gönderilirdi. Şehsuvar Sultan 1754'te vâlide alayının ertesi günü şeyhülislâma da bir kürk gönderdi ve bu daha sonra usul haline geldi. IV. Mustafa'nın annesi Ayşe Sîneperver'e vâlide alayı yapılmadan önce sadâret kaymakamı, şeyhülislâm ve kaptan-ı deryâ adına cülûs tebriki için meyve ve çiçek yollanmıştı. Bunun daha önce de uygulanan bir gelenek mi yoksa o dönem ricalinin vâlide sultana karşı bir iyi niyet gösterisi mi olduğu bilinmemektedir. 8 Ağustos 1808'de yapılan, II. Mahmud'un annesi Nakşidil Sultan'ın alayı imparatorlukta icra edilen son vâlide alayıdır.

Vâlide sultanın harem ve hânedan içerisindeki seçkin yeri ona tahsis edilen imparatorluğun en yüksek maaşı ile diğer gelirlerinden de anlaşılabilir. Nurbânû Sultan'ın günlük tahsisatı 2000 akçeydi. III. Mehmed, annesi Safiye Sultan için bunu 3000 akçeye çıkardı. Safiye Sultan, oğlunun 1603'te ölümü üzerine Eski Saray'a gönderilmesine rağmen bu yüksek maaşı almayı sürdürdü. Bu sırada tahta geçen I. Ahmed'in annesi Handan Sultan'ın günlüğü ise 1000 akçeydi. IV. Murad ve Sultan İbrâhim'in anneleri olarak uzun süre vâlide sultanlık yapan Kösem Sultan 3000, IV. Mehmed'in annesi Turhan Sultan ise kayınvâlidesinin sağlığında 2000, onun öldürülmesinden sonra 3000 akçe alıyordu. Vâlide sultanlar ayrıca, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren kendilerine tahsis, bazan da temlik edilen toprakların yıllık gelirlerine sahipti. "Başmaklık / paşmaklık" denilen bu haslar yaşadıkları sürece tasarruflarında kalır, ölümleriyle birlikte hazineye intikal ederdi. Paşmaklık toprak, maden veya liman geliri de olabilirdi (bk. PAŞMAKLIK). Kösem Sultan'ın yıllık has geliri 20 milyon akçeden fazla iken Turhan Sultan'ın yıllık has gelirlerinin toplamı 12 milyon akçeydi. Paşmaklıkların hesapları hazineninkilerden ayrı tutulurdu. Öte yandan padişah, göreve getirilen yüksek bürokratlar ve yabancı ülke elçileri tarafından sunulan hediyeler de vâlide sultan için önemli bir gelir sağlardı.

1838'de kurduğu Maliye Nezâreti'ni devletin bütün gelirlerinin ve harcamaların tek yetkilisi yapan II. Mahmud'un merkezî bir malî yönetim uygulama çabaları neticesinde birkaç kalem dışındaki bütün gelirlerinin hazineye aktarılması karşılığında padişaha ve hânedan mensuplarına maaş bağlandı. Bu çerçevede Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem'in Darphâne-i Âmire'den almakta olduğu maaşı 1839'da 2500, 1840'ta 3500

liraya çıkarıldı. Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal'in maaşı ise 5000 liraydı. Vâlide sultanların ayrıca günlük, aylık ve yıllık verilen yaş ve kuru meyve, mum, süt, kaymak, şeker, zeytin, üzüm, kar, buz, odun gibi yiyecek ve yakacak tayinatları vardı. Yeni tayin edilen valilerin padişahın yanında vâlide sultana da belirli bir miktar para (câize) göndermeleri âdetti. Ayrıca sadrazam nevruzda vâlide sultana nevruziyye pîşkeşi verir, ramazanda da iftariyelik adıyla hediyeler gönderirdi.

Tahta çıkan padişah doğru, namuslu, tecrübeli, dürüst ve güvenilir ricalden birini dışarıdaki işlerini takip etmesi ve büyük gelirleri yönetmesi için annesine kethüdâ tayin ederdi. Kethüdâya

sadrazamın Bâbıâli'de ve padişahın sarayda erkân samur kürk giydirmesi ve onu mücevher hançerle taltif etmesi gelenekti. Bazı hırslı kethüdâların vâlide sultanları kullanarak devlet işlerine müdahale ettikleri, bu sayede büyük servetler kazandıkları, hatta kendi mensuplarını bile zenginleştirdikleri bilinmektedir. Vâlide sultan haremdeki câriyelerin düzen ve terbiyelerini kâhya kadın (kethüdâ kadın) vasıtasıyla sağlar, kâhya, yardımcısı olan hazinedar usta ile birlikte câriyeleri eğitirdi. Bunların dışında musâhibesi, başağası, ağaları, serkahvecisi, kahvecileri ve diğer görevlileri vardı.

Vâlide sultan halkın arasına padişah gibi kalabalık bir maiyetle çıkardı; saraylara, has bahçelere, Edirne'ye, camilere vb. yerlere gidiş gelişleri alayla olurdu. Özellikle Edirne'yi ikametgâh edinen IV. Mehmed döneminde İstanbul ile Edirne arasındaki gidiş gelişleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu seyahatlerde vâlide sultana maiyetinin yanında üst düzey bir devlet adamı ve kalabalık bir muhafız birliği eşlik ederdi. Turhan Sultan'ın 28 Aralık 1672'de Edirne'ye hareket eden alayını 3000 yeniçeri korumuştu. Vâlide sultan şehir içerisinde gezmeye çıktığında da sıkı güvenlik tedbirleri alınır, ayrıca şehirler arası yolculuklarında alayı rical ve ulemâ tarafından şehir girişinde karşılanırdı. Turhan Sultan'ın 2 Temmuz 1668'de Edirne'den İstanbul'a gelişini ayrıntılı biçimde tasvir eden Fransız tüccarı J. B. Tavernier 5-6000 kişi olarak tahmin ettiği alayın geçişinin yaklaşık üç saat sürdüğünü belirtir.

Padişahın çocuğu doğduğunda vâlide sultan hediyeler dağıtıp ihsanlarda

bulunurdu. Doğumdan önce haremde yapılacak işlerle bizzat ilgilenir, bebek ve annesi için mücevherler, takımlar ve elbiseler hazırlatırdı. Bunların dışında vâlide sultanın beşik alayı denilen ve muhtemelen XVII. yüzyıldan itibaren yapılan merasim bilhassa önemlidir. Doğumdan sonra vâlide sultan önceden hazırlattığı beşiği, altın işlemeli beşik örtüsü ve üzeri kıymetli taşlarla işlenmiş yorganla birlikte Eski Saray'a gönderir, ardından törene katılacak olanlara davetiyeler yollanır ve Eski Saray'ın önünde toplanmaları istenirdi. Vâlide sultanın başağası örtü, beşik ve yorganı saraydan çıkarıp vâlide kethüdâsına, kethüdâ da beşiği vâlidenin kahvecibaşısına, yorganı ikinci kahvecisine ve örtüyü üçüncü kahvecisine verir, dört baltacı yorganın birer ucundan tutar ve alay yola koyulurdu. Divanyolu-Testereciler-Ayasofya güzergâhını takip eden alay Bâb-ı Hümâyun'dan içeri girerdi; Ortakapı önünde ikiye ayrılıp selâm durur, bu arada vâlide sultanın başağası ile alaydan içeri girmeye izinli olanlar atlarından inip haremin araba kapısı önüne kadar yürürlerdi. Dârüssaâde ağası burada alayı karşılardı; yorgan, örtü ve beşik kahvecibaşı tarafından vâlidenin başağasına, başağa öpüp Dârüssaâde ağasına, o da yazıcısına verirdi. Dârüssaâde ağası harem ağalarıyla birlikte örtü, yorgan ve beşiği hareme götürüp teslim ettikten sonra geri döner, törene katılan görevli ve ağalara hil'atler giydirip atıyyeler dağıtırdı. Doğumun altıncı günü yapılan sadrazamın beşik alayı ise daha görkemliydi. Vâlide sultan lohusanın odasına getirilen beşiğe bir avuç altın serper, davetli olan rical hanımları aynı şekilde para serpip getirdikleri zengin hediyeleri beşiğe koyarlardı. Bu hediyeler ebe kadına aitti. Vâlide sultan, şehzadelerin sünnet düğünlerinde de sünneti gerçekleştiren cerrahlara para ve hediyeler verirdi. Ayrıca bayramlarda padişaha hediye vermeleri de usuldendi.

Vâlide sultanların devlet işlerine müdahaleleri ve siyasî nüfuz kullanmaları esas itibariyle XVI. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır, ancak bu tür emareler çok daha eskilere götürülebilir. II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun'un ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın oğullarına siyasî konularda tavsiyelerde bulunduğunu gösteren mektupları vardır. Vâlide sultanların devlet işlerine doğrudan müdahale ettikleri dönem, XVI. yüzyılın son çeyreğinden XVII. yüzyılın ortalarına kadar gelen ve "kadınlar saltanatı" denilen dönemdir. III. Murad'ın 1574'te tahta çıkmasıyla birlikte vâlide sultan olan Nurbânû oğlu üzerindeki büyük nüfuzunu kullanıp devlet işlerine müdahale etmeye başladı. Aslen Venedik kökenli bir câriye olan

Nurbânû dış politikada Venedik'in çıkarlarını kollayan bir siyaset benimsedi. Ancak Venedik Senatosu'nun 1583'te Nurbânû Sultan'a 2000 Venedik altını değerinde bir hediye göndermeye karar vermesi, bu siyasetin sadece mensubiyetle ilgili olmadığını göstermektedir.

Safiye Sultan da baskın bir karakter olup oğlu üzerindeki nüfuzunu kullanarak devlet işlerine doğrudan müdahalelerde bulunur, daha önce alınan kararları değiştirtebilirdi. İngiliz elçisi Lello onun "oğlu yüce Türk"ü tamamen idaresinde tuttuğunu belirtir. Dış siyasette kayınvâlidesinin Venedik yanlısı tutumunu sürdüren Safiye Sultan hediye almayı severdi. Venedik elçisi Matteo Zane istediği şeyleri aracıları vasıtasıyla talep ettiğini belirtir, onun zaafını bilen elçiler bunu siyasî amaçları için kullanırdı. İngiliz elçisi Edward Barton, Safiye Sultan'a para ve hediyeler vererek III. Mehmed'in 1596 Eğri seferine katılma imtiyazını elde ettiği gibi bu sayede tayin ve azillerde de etkili oldu. Vâlidenin elçilerle ilişkilerini yahudi Esparanzo Malchi sağlardı. Safiye Sultan'ın rüşvet çarkının merkezinde bulunan ve bu sayede büyük servet edinen Esparanzo, 1 Nisan 1600'de hassa sipahilerinin çıkardığı isyanda oğluyla birlikte feci şekilde öldürüldü. Safiye Sultan bu bâdireden kendini güçlükle kurtarabildi.

XVII. yüzyılda küçük yaştaki padişahların tahta çıkması yüzünden devlet işleri büyük ölçüde bu çocuk padişahlara nâibe tayin edilen vâlide sultanlara danışılarak idare edilirdi. 1617-1618'de üç ay ve 1622-1623'te yaklaşık bir yıl padişahlık yapan I. Mustafa'nın aklî dengesi yerinde olmadığı için işlere onun adına annesi nezaret etti. I. Mustafa'nın ardından on bir yaşında tahta geçen IV. Murad'ın dizginleri eline aldığı 1632 yılına kadar devlet işleri annesi Kösem Sultan'la sadrazam ve rical tarafından yürütüldü. 1640'ta ruhsal sorunları olan diğer oğlu Sultan İbrâhim'in tahta çıkmasıyla birlikte oğlunun yarattığı boşluğu vâlide sultan doldurdu. Sultan İbrâhim 1648'de tahttan indirilmesine rağmen Kösem Sultan'ın saray ve devlet işleri üzerindeki etkisi sona ermedi. Çünkü o sırada yeni padişah IV. Mehmed altı buçuk ve annesi Turhan Sultan yirmi bir yaşındaydı. Turhan Sultan, Kösem Sultan'ın büyük vâlide sıfatıyla görevini sürdürmesini istedi. Böylece Osmanlı tarihinde ilk defa aynı anda iki vâlide sultanın yönetime karıştığı bir dönem yaşandı; ancak yeniçerilerle iş birliği içinde hükümdarın yetkilerini dolaysız biçimde kullanan Kösem Sultan, önce Sadrazam Sofu Mehmed Paşa ve ardından Turhan Sultan'la anlaşmazlığa düştü. İki

vâlidenin mücadelesi devlet adamları arasında belirgin bir kutuplaşmaya yol açtı. Neticede kayınvâlidesinin kendisini öldürtmek ve oğlunu tahttan indirmek için plan yaptığını öğrenen Turhan Sultan 2 Eylül 1651'de Kösem Sultan'ı öldürttü.

Turhan Sultan da devlet işlerine karışan diğer vâlide sultanlar gibi devlet adamlarının padişah huzurunda yaptıkları toplantıları perde arkasından dinler, zaman zaman söze karışarak konuları yönlendirirdi. 1656'da elindeki politik gücü büyük ölçüde sadrazamlığa getirdiği

Köprülü Mehmed Paşa'ya devrederek zamanını daha ziyade hayır işlerine ayırdı. Böylece IV. Mehmed'den sonra vâlide sultanların oğullarına nâibelik yapma dönemi, kadınlar saltanatı sona ermiş oldu. Bununla birlikte Gülnûş Emetullah Sultan da oğullarının üzerindeki nüfuzunu kullanıp zaman zaman devlet işlerine müdahale etti. 1703'te Şeyhülislâm Feyzullah Efendi aleyhinde başlayan olaylar esnasında II. Mustafa'nın şeyhülislâmından vazgeçmemesi üzerine Gülnûş Sultan devreye girerek Feyzullah Efendi'yi görevden aldırmış, ancak bu kararda geciken II. Mustafa 23 Ağustos 1703'te tahtı kardeşi III. Ahmed'e terketmek zorunda kalmıştı. Edirne'deki âsiler, II. Mustafa'yı yanlış yönlendirdiğini düşündükleri Gülnûş Sultan'ın tekrar vâlide sultan olarak Topkapı Sarayı'na yerleşmesine karşı çıktı. Fakat III. Ahmed'in bu davranışlarını sürdürmeleri durumunda tahtı bırakıp şimşirliğe geri döneceğini söylemesi üzerine âsiler bundan vazgeçti.

III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın devlet işlerine müdahale bağlamında bir şöhreti yoktur. Buna rağmen kısa bir süre dahi olsa vâlide sultanlık yapan ve Kösem Sultan'la birlikte oğulları tahttan indirildikten sonra Eski Saray'a gönderilmeyen iki vâlideden biri olan Ayşe Sîneperver'in, oğlu IV. Mustafa'yı tekrar tahta çıkarmak amacıyla girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. Nakşidil Sultan da devlet işleriyle fazla ilişkili değildi. Bezmiâlem'in, oğlu Abdülmecid üzerinde büyük nüfuzu vardı; ancak bu nüfuzunu devlet işlerine karışarak değil hayır işlerinde kullandı. Pertevniyal ise devlet işleriyle yakından ilgili ihtiraslı bir kadındı. Üç ay gibi kısa bir süre vâlide sultanlık yapan V. Murad'ın annesi Şevkiefser Sultan da bu kısa sürede işlere müdahaleyi seven bir görüntü ortaya koydu. II. Abdülhamid vâlide sultan yerine koyduğu analığı Perestû'nun devlet işlerine karışmasına izin vermedi. Perestû, vâlide tacı denilen zümrütlü bir iğne takardı. Güçlü

vâlidelerin bulunduğu dönemlerde insanlar esas gücün kimde olduğunu bilir, padişah ve devlet kademeleri yerine işlerini gördürebilmek için vâlide sultana başvururdu. Nitekim ulemânın, Ekim 1599'da Safiye Sultan'ın önüne çıkarak rüşvetle iş gördüğünü belirttikleri Anadolu Kazaskeri Muhyiddin Efendi'yi görevden alıp yerine Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin tayinini istemeleri bu yaklaşımın hayli eskilere dayandığını ortaya koymaktadır. Yine devlet işleriyle yakın ilgisini bilen halkın yazdığı dilekçeleri Pertevniyal'e verdiği dikkati çeker.

Padişahların tahttan indirilmesi müzakerelerinde devlet ricalinin saraydaki muhatabı çok defa vâlide sultanlardı; zira onun taht değişikliğini onaylaması bir yerde karara meşruiyet sağlamaktaydı. I. Mustafa, Sultan İbrâhim ve II. Mustafa tahttan indirildiklerinde anneleri hayattaydı. Ruhsal sorunları gerekçesiyle I. Mustafa'nın tahttan indirilmesi gündeme geldiğinde annesi ulemâ ile ricalin konuyu görüşmesine rıza göstermiş, buna karşılık oğlunun hayatının bağışlanmasını istemişti. Yine aynı gerekçeyle Sultan İbrâhim'in yerine torunu IV. Mehmed'in geçirilmesi önerisine uzun süre karşı çıkan Kösem Sultan meselenin devlete zarar verecek boyuta ulaşması üzerine bu değişikliği onaylamak zorunda kalmıştı. II. Mustafa'nın tahttan indirilmesinde de ricalin Gülnûş Emetullah Sultan'la irtibata geçtiği bilinmektedir. Vâlide sultanların ölümlerinde vezirler, ulemâ, rical, bazan da padişahların katıldığı bir merasim yapılırdı. Şeyhülislâm, Rumeli kazaskeri, Anadolu kazaskeri, nakîbüleşraf ve diğer üst düzey ulemâ örf ve ferace kürkleriyle; yeniçeri ağası, diğer ocak ağaları yanında olduğu halde selîmî kavuk, erkân kürkü ve tören eyerli atıyla; sipahi ve silâhdar ağaları, kapıcıbaşı ağaları, nişancı, defter emini selîmî, mücevveze ve erkân kürkleriyle; sadrazam kallâvî, erkân kürkü ve tören eyerli atıyla; reîsülküttâb ile çavuşbaşı selîmî, erkân kürkü ve tören eyerli atlarıyla, çavuşlar da mücevvezeleriyle atlı olarak törene katılırdı. Cenaze namazını şeyhülislâm, mazereti olması durumunda reîsülulemâ veya Rumeli kazaskeri kıldırırdı.

Vâlide sultan öldüğünde selâtin camilerinden salâ okunur, cenaze namazının kılınacağı yer belirlenir ve alaya katılacak olanlara davetiye gönderilirdi. Padişahlar genelde cenaze namazına katılır, ancak alaya ve defin törenine iştirak etmezlerdi. Namaz değişik mekânlarda kılınabilirdi. Nurbânû'nun cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılınmış, III. Murad matem

elbisesi içerisinde ve yaya olarak camiye kadar alayla gitmişti. I. Mahmud'un annesi Sâliha Sultan, Tırnakçı Yalısı'nda vefat etmiş, yalı kasrı önünde kılınan cenaze namazına padişah da katılmıştı. III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın cenaze namazı sarayda Eski Divanhâne'nin önünde kılınmış ve namazda padişah da bulunmuştu. Vâlide sultanın naaşı defnedileceği yere alayla götürülür, iki görevli alayın arkasından yol boyunca para serperek ilerlerdi. Sadrazam ve şeyhülislâmın törenin ertesi günü padişaha tâziye ziyaretinde bulunması gelenekti.

Vâlide sultanlar, gerek hasekilik gerekse vâlide sultanlık dönemlerinde biriktirdikleri servetlerle pek çok hayır eseri

meydana getirmiş, zor durumda kalanlara, hatta zaman zaman devlet hazinesine bile yardım etmişlerdi. Yapılan eserlerin ve faaliyetlerin bir kısmı vâlide sultanlıktan önceki döneme aittir. Mevcut bilgilere göre vakıf kuran ilk vâlide sultan I. Murad'ın annesi Nilüfer Hatun'dur. Bursa'da bir tekke, bir mescid ve kendi adıyla anılan çay üzerinde bir köprü yaptırmıştır. Ayrıca oğlunun 1388'de onun adına İznik'te inşa ettirdiği bir imareti vardır. II. Bayezid, annesi Gülbahar Hatun için 21 Zilkade 898 (3 Eylül 1493) tarihli vakfiye ile Tokat'ta imaret, medrese ve camiden oluşan bir külliye yaptırmış, bunlara zengin gelirler vakfetmiştir. Gülbahar Hatun da Sorkuoğlanı köyünde bir cami inşa ettirmiştir (VGMA, Defter, nr. 740; vakfiyenin Türkçe'si için bk. nr. 1989). Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın en önemli eseri Manisa'da 929'da (1523) tamamlanan ve cami, medrese, hankah, sıbyan mektebi, imaret, hamam, dârüşşifâdan teşekkül eden Sultâniye (Hafsa Sultan) Külliyesi'dir. Hamam ve dârüşşifâ binaları 1538 ve 1539'da oğlu tarafından yaptırılmıştır. O döneme kadar sadece padişahlara ait olan ve bu yapı ile Hafsa Sultan'a da tanınan iki minareli cami yapma imtiyazı oğlunun ona verdiği değerin açık bir işaretidir. Vakfiyesinden Hafsa Sultan'ın Urla'da da bir mescidinin olduğu anlaşılmaktadır. Nurbânû Sultan da eser bırakan vâlidelerden biridir. En önemli eseri, 1570-1579 yıllarında Üsküdar Toptaşı'nda Mimar Sinan tarafından yapılan ve cami, medrese, tekke, sıbyan mektebi, dârülhadis, dârülkurrâ, imaret (aşhane, tabhane ve kervansaray), dârüşşifâ ve hamamdan oluşan Atik Vâlide Sultan Külliyesi'dir. Külliye içerisinde yer alan kütüphane (Erünsal, s. 149) Osmanlılar'da bir kadın tarafından kurulan ilk kütüphanedir. Yine Safiye Sultan ve Kösem Sultan vakıflar kurup

bunlara zengin gelirler tahsis eden vâlide sultanlardandı.

Turhan Sultan, Safiye Sultan'ın 1598'de başlattığı halde yarım kalan cami, sıbyan mektebi, Mısır Çarşısı, sebil, türbe ve hünkâr kasrından oluşan Yenicami Külliyesi'ni tamamlatıp 30 Ekim 1665'te kendisinin de katıldığı bir törenle hizmete açmıştır. Bu cami bir kadın tarafından yaptırılan ilk selâtin camisidir. Ayrıca XVII. yüzyılın ortalarında Venedik'le yapılan savaşlar Çanakkale Boğazı'nın güvenliğini ve tahkimatını ciddi biçimde gündeme getirmiş ve boğazın Avrupa yakasına Seddülbahir'i, Anadolu tarafına da Kumkale'yi yaptırmıştır. Her iki kalenin içinde cami, mektep, hamam, dükkânlar, çarşılar ve kale muhafızları için evler inşa edilmiştir. 1669'da Kandiye'nin fethedilmesi üzerine buradaki Saint Salvador Manastırı, Vâlide Turhan Sultan adını camiye dönüştürülmüştür. Temmuz 1681'de Eyüp'te Zal Mahmud Paşa Camii yakınlarında Turhan Sultan adına inşasına başlanan yalı daha sonraki dönemlerde Vâlide Sultan Yalısı diye şöhret bulmuştur. Bunların yanında donanma için bir kalyon inşa ettiren Turhan Sultan 1682'de Rumelikavağı'nda kardeşi Yûsuf Ağa adına bir cami yapımını başlatmış, İstefe'de bir han, Resmo'da bir cami ve mektep inşa ettirmiştir.

Gülnûş Emetullah Sultan hasekiliği zamanında Mekke'de bir dârüşşifâ ile hemen yanında Hasekiye İmareti'ni yaptırmıştır. Galata'da yanmış olan San Frascesco Latin Kilisesi'nin arsasında 1696'da Yeni Vâlide Camii ile bir çeşme ve 1698'de Sakız adasında cami inşa ettirmiştir. 1120'de (1708) oğlu III. Ahmed döneminde Üsküdar'da inşasını başlattığı, cami, hünkâr mahfili, sebil, çeşme, türbe, muvakkithâne, imaret, sıbyan mektebi, çarşı, bedesten ve meşrutalardan oluşan Yeni Vâlide Külliyesi 1711'de tamamlanıp hizmete girmiştir. Açılıştan bir gün sonra harem halkı ve maiyetiyle birlikte camiyi ziyaret edip namaz kılan Gülnûş Sultan fakirlerle cami görevlilerine hediyeler dağıtmıştır. Ayrıca 1706'da Galata Bereketzâde sokağında, 1710'da Üsküdar İmam Nâsır sokağında iki çeşme yaptırmıştır. III. Ahmed, annesinin ölümü üzerine 1729'da onun adına Üsküdar Meydanı'ndaki meşhur çeşmeyi inşa ettirmiştir. I. Mahmud'un annesi Sâliha Sultan'ın 1732'de yaptırdığı Azapkapı Çeşmesi, sebili ve sıbyan mektebi dışındaki hayır eserleri daha ziyade su yapıları ağırlıklıdır.

III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan büyük bir hayır severdi. 6 Haziran

1793’te başlattığı Eyüp’teki imaret, sebil, mektep, türbe ve çeşmelerden oluşan külliyenin inşası üç yıl içerisinde tamamlanmış, etraftaki bazı dükkânlar bu imaretle vakıflara gelir kaydedilmiştir. Ayrıca 1794’te Humbarahâne Kışlası Camii’ni yaptırmış, âdeta İstanbul’un dört bir yanını çeşmelerle donatmıştır. Kâğıthane Camii’nin karşısında Sultan İbrâhim’in silâhdarı Yûsuf Paşa’nın yaptırdığı çeşmeyi ihya ettirmiş, Eyüp’teki türbesinin yanına ve Eminönü ile Balıkpazarı arasında Taşçılar caddesi başında birer çeşme yaptırmıştır. Bahçeköy’de su bentleri, Karacaahmet’te Aşçıbaşı Mehmed Ağa Camii yakınında, Halıcıoğlu’nda Abdüsselâm Camii Mezarlığı önünde, Hasköy yolu üzerinde, Hasköy’de kışla duvarı sırasında, Beşiktaş’ta Topal Hoca Mescidi arsası karşısında, Fındıklı’da Molla Bayırı Yokuşu’nun başında, Kasımpaşa’da Hacı Ahmed Camii önünden Kurtuluş’a çıkan yokuşun sonunda ve Yeniköy Molla Çelebi Camii’nin yanında çeşmeler inşa ettirmiştir. Küçüksu Kasrı

önünde 1806’da yapılan çeşme Mihrişah Sultan 1805’te öldüğüne göre onun adına oğlu tarafından yaptırılmış olmalıdır. Ayrıca 1790’da Osmanlı-Rus ve Osmanlı- Avusturya savaşları sırasında asker temininde güçlük çekilmesi üzerine 500 bostancı askerini kendi bütçesinden teçhiz edip padişahın da katıldığı bir törenle cepheye göndermiştir.

Kısa bir süre vâlide sultanlık yapan IV. Mustafa’nın annesi Ayşe Sîneperver biri, vefat eden oğlu Ahmed için 1780’de Üsküdar Yeni Vâlide Camii ile Bedesten Kapısı yakınında, diğeri 1825’te Hırka-i Şerif ile Karagümrük arasında olmak üzere iki çeşme inşa ettirmiştir. Fâtih Camii’nin yanında ve Tabhane Medresesi karşısında sıbyan mektebi, çeşme, sebil ve birkaç odadan meydana gelen bir külliye yaptıran II. Mahmud’un annesi Nakşidil Sultan’ın başka bazı hayratı daha vardır. Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem ise tartışmasız en fazla hayır eseri bırakan vâlide sultandır (bk. BEZMİÂLEM VÂLİDE SULTAN). Aksaray’da daha önce yanmış olan Kâtib Camii’nin arsasında inşa ettirdiği cami, mektep, muvakkithâne, kütüphane ve türbeden oluşan külliyeyi 5 Nisan 1872’de kendisinin de katıldığı büyük bir törenle hizmete açan Pertevniyal de hayır sever bir kadın ve eser bırakan son vâlide sultandır (bk. PERTEVNİYAL VÂLİDE SULTAN).

Vâlide sultanlar, XIX. yüzyılda özellikle II. Mahmud dönemindeki

gelişmelerin sonucu olarak toplum içinde daha fazla görünür hale gelmiştir. Nitekim Bezmiâlem'in 1846'da İstanbul'u ziyaret eden Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa onuruna ziyafet vermesi, Haziran 1850'de Sultan Abdülmecid'in çıktığı Limni, Girid, Rodos ve diğer Ege adaları gezisinden dönüşünde şehzade ve sultanlarla birlikte Zeytinburnu'na kadar giderek oğlunu karşılaması, 1851 Londra Sergisi'nde yer almak üzere taşradan İstanbul'a gönderilen ve Ticarethane'de sergilenen Osmanlı tarım ve sanayi ürünlerinin teşhir edildiği sergiyi 25 Mart 1851 günü ziyaret etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da kurduğu hânedandan hüküm süren vali ve hidivlerin sağ olan annelerine de Osmanlı padişah annelerine nisbetle "vâlide paşa" denilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 101585, 10 Receb 1280; BA, KK, nr. 676M(1), s. 97; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 140-141; II, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 72; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, s. 12-13; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 2008, tür.yer.; The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbıâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası (nşr. ve trc. Orhan Burian), Ankara 1952, s. 41-43, 45-46, 49, 50, 54-56; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 103-104; J.-B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 158-161; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, III, IV, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 123, 156, 523, 526; Uşşâkīzâde İbrâhim, Uşşâkīzâde Târihi (haz. Raşit Gündoğdu), İstanbul 2005, I, 179-180; II, 946-947, 953; Subhî Tarihi: Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007, s. 718, 769, 819; Hâkim Mehmed, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, vr. 94b-95b, 101a-b, 102a, 190a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 178; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 249-250, 309; II, 183; Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Târîhi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 124-127, 162, 172; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi‘ (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 20-21, 141-142; Vâsıf, Târih, I, 42, 44, 46, 77; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 124-125; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, I, 32, 42-43, 46, 48, 168; II, 792; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 65-67; Cevdet, Târih, IX, 283-284; Lutfî, Târih, VIII, 112; IX, 30-32; X, 13; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 76, 150, 154-161, 168-170; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I, 194, 220, 222, 250; II, tür.yer.; M. Çağatay Uluçay, Harem'den Mektuplar, İstanbul 1956, I, 19, 20, 79, 80; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, tür.yer.; a.mlf., Harem II, Ankara 1985, s. 61-66; a.mlf., "İstanbul'da XVIII. ve XIX. Asırlarda Sultanların Doğumlarında Yapılan Törenler ve Şenliklere Dair", İstanbul Enstitüsü Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1958, s. 199-213; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960, s. 13-14; Nurhan Atasoy - Filiz Çağman, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974, plate 30; Pars Tuğlacı, Osmanlı Saray Kadınları, İstanbul 1985, s. 291, 321-326; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 192, 215, 219; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 95-96; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993, s. 97 vd.; a.mlf., Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan, İstanbul 2003, s. 8-9; Gravürlerle Türkiye: İstanbul (haz. Mustafa Sevim), Ankara 1996, III, pl. 66; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; Arzu T. Terzi, Hazine-i Hassa Nezareti, Ankara 2000, s. 18; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 107-109, 117, 140, 231-232, 244-245, 248-253, 270-272, 275; An Ottoman Protocol Register: Containing Ceremonies from 1736 to 1808 (ed. Hakan T. Karateke), İstanbul-London 2007, s. 109-110, 125-128, 150-154, 157, 159; Mustafa Güler, Gülnuş Vâlide Sultan'ın Hayatı ve Hayrâtı I, İstanbul 2006; Gülru Necipoğlu, 15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı, Mimarî, Tören ve İktidar (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2007, s. 210-214, 227-228; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 149; Lucienne Thys-Şenocak, Osmanlı İmparatorluğu'n-da Kadın Baniler: Hadice Turhan Sultan (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 2009; Cerîde-i Havâdis, nr. 525, İstanbul 28 Cemâziyelevvel 1267, s. 1; Tahsin Öz, "Selim III. Mustafa IV. ve Mahmut

II. Zamanlarına Ait Birkaç Vesika", TV, sy. 1 (1941), s. 21-22; İbrahim Hakkı Konyalı, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", VD, sy. 8 (1969), s. 50; Ömer Lutfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 155; M. Hüdai Şentürk, "Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın Hayatı ve Hayır Eserleri", İstanbul Araştırmaları, sy. 6, İstanbul 1998, s. 7-69; J. Deny, "Vâlide Sultan", İA, XIII, 178-187; Virginia H. Aksan, "Wālide Sulṭān", EI[2] (İng.), XI, 130-131.

Ali Akyıldız

VÂLİHÎ

(والهى)

(ö. 996/1588)

Vâiz ve şair.

Edirneli olup adı bilinmemektedir; "Vâlihî" mahlasıdır. Âşık Çelebi, Kurd Muarrif diye tanınan bir zatın oğlu olduğu için kendisine Kurdzâde denildiğini bildirir (Meşâirü'ş-şuarâ, I, 547). Düzenli bir medrese eğitimi alan Vâlihî bir süre ilmiye mesleğinde kaldı. Kınalızâde Hasan Çelebi'nin naklettiğine göre gençliğinde güzeller peşinde koşup bâde meclislerinde mey ve mahbubun "vâlih"i (şaşkın) olan şair ilmiye tarikini ve bu hayatı terkedip tasavvufa yöneldikten sonra vâizlik mesleğini seçti (Tezkire, II, 1032-1033). İbrâhim Gülşenî'ye intisap etmek için gittiği Kahire'de şeyhin ölümü üzerine oğlu Ahmed Hayâlî'ye intisap etti ve bir müddet sonra Edirne'ye dönerek irşad faaliyetine başladı. Verdiği ateşli vaazlarla kısa sürede büyük şöhret kazandı (İA, XIII, 187-188).

Âşık Çelebi, "vâiz-i rüsvâyî" diye nitelediği bir vâizle arasında geçen hadiseden ötürü Vâlihî'nin padişah tarafından Edirne'den sürüldüğünü belirtir (Meşâirü'ş-şuarâ, I, 548). Atâî bu hadisenin 971 (1563-64) yılında vuku bulduğunu bildirir (Zeyl-i Şekâik, s. 365). Âşık Çelebi'nin bahsettiği vâiz-i rüsvâyî Murâdiye hatibi Emîr olmalıdır. Atâî'nin naklettiğine göre halk arasında Vâiz Emîr diye şöhret bulan bu zatın asıl ismi Abdülkerim'dir ve Melâmî tarikatının esaslarını yaymaya çalışmaktadır. Büyüklere dil uzattığı için bir iki defa sürgüne gönderilmiştir (a.g.e., s. 597).

Öyle görünüyor ki büyüklere dil uzatan Vâiz Emîr ile birlikte Vâlihî de bu dönemde yoğunlaşan Râfizîler hakkındaki takibattan nasibini almıştır. 971 (1563-64) tarihli Ruûs Defteri'nde bu hadiseyle ilgili bir kayıtta ilhâd ile suçlanan Edirne'deki Murâdiye Camii hatibi Emîr ve akrabaları Kûçek Emîr, Rûşenî, Muslihuddin adlı müderrislerle Vâlihî adlı vâizin şehirden sürülüp İstanbul ve Bursa'da da oturmalarına izin verilmediği

bildirilmektedir (BA, KK, Ruûs Defterleri, nr. 218, s. 84). Tezkiresini yazdığı tarihte (976/1568) Vâlihî hâlâ sürgünde olmalı ki Âşık Çelebi, onun için "Ümîddir ki yine ilhâm-ı ilâhî ile günahları af ve hatt-ı siyahları defteri eyyâmdan mahv oluna inşâallah" demektedir (Meşâirü'ş-şuarâ, I, 548).

Vâlihî 982'de (1574) tamamlanan Selimiye Camii'ne vâiz tayin edildi. Tayin tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir. 991 (1583) tarihli bir mühimme kaydında Selimiye Camii'nde vâizlik yapan Vâlihî'ye cami kütüphanesindeki kitapları mütalaa etmesi için izin verildiği belirtildiğine göre (BA, MD, nr. 51, s. 79) bu tarihten önce göreve getirilmiş olmalıdır. Vâlihî, Serdar Lala Mustafa Paşa'nın şark seferine katıldı. 28 Receb 986 - 15 Receb 987 (30 Eylül 1578 - 7 Eylül 1579) tarihleri arasındaki tayinleri ve bazı hadiseleri ihtiva eden bir ruûs defterinde Vâlihî'ye dair iki kayıt vardır. Bunlardan birincisinde Mustafa Paşa'nın doğu seferi esnasında kendisine tahsis edilen mîrî develerden vâiz Vâlihî Efendi'ye de bir katar deve verildiği bildirilmektedir (BA, KK, Ruûs Defterleri, nr. 232, s. 397). İkinci kayıtta halen Şirvan'da müftü ve müderris olan Mevlânâ Vâlihî'nin 150 akçe ile Demirkapı kadılığına tayin edildiği belirtilmektedir (a.y., s. 3). Âlî'nin Nusretnâme'de naklettiğine göre "vâizler zümresinin meczubu" Vâlihî bu sefer esnasında Özdemiroğlu Osman Paşa, Şirvan şehirlerinden Ereş'i fethettiğinde bu şehirdeki ulucamide kılınan ilk cuma namazında III. Murad adına coşkulu bir hutbe okuduğu gibi verdiği vaazlarla da askeri coşturmuştur (Eravcı, II, 199-200). Ölümüne kadar Selimiye Camii'ndeki kürsü şeyhliği görevini sürdüren Vâlihî, Hasan Çelebi'ye göre devrinin en ünlü vâizlerindendi, vaazını dinleyenler bu dünyanın elem ve hüzünlerini unutur, nasihat ve irşadlarıyla da kendilerinden geçerlerdi (Tezkire, II, 1033). Vâlihî'nin ölüm tarihi kaynaklarda farklı şekillerde verilir. Atâî ve Ahmed Bâdî Efendi 994 (1586), Abdurrahman Hibrî 996 (1588) yılında vefat ettiğini kaydeder. Ömer Faruk Akün, Atâî ve Ahmed Bâdî'ye dayanarak 994 yılının daha doğru olduğunu ileri sürerse de onun yerine Selimiye Camii vâizliğine Dizdarzâde Mevlânâ Mehmed Efendi'nin tayin edildiğini belirten bir ruûs kaydından anlaşıldığına göre (BA, KK, Ruûs Defterleri, nr. 250, s. 16) bu tarih 996 yılı sonlarıdır. Vâlihî Edirne'de Tunca kenarında Şeyh Şücâ Zâviyesi'ne defnedildi.

Vâlihî vâizliği yanında şairliğiyle de tanınmıştır (Âşık Çelebi, I, 548). Âşık Çelebi şairliğini överken onu Molla Câmî'ye ve Hâfız'a benzetir. Beyânî

şiirde yetki sahibi olduğunu (Tezkiretü'ş-şuarâ, s. 226), Kınalızâde Hasan Çelebi de güzel tarihleri bulunduğunu (Tezkire, II, 1033) söyler. Ahdî ise tasavvufî şiirler yazdığını ve Farsça şiirlerinin ehli katında beğenildiğini zikreder (Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı, s. 571). Vâlihî'nin şiirlerine bazı mecmualarda rastlanmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, mürettep bir divanı olduğunu söylerse de günümüze böyle bir eser ulaşmamıştır. Akün'e göre bu yanlış bilgi Bursalı Mehmed Tâhir'in Vâlihî'yi Üsküplü Vâlihî ile karıştırmasından doğmuştur (İA, XIII, 188).

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (haz. Filiz Kılıç), İstanbul 2010, I, 547-549; Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme-Metin) (haz. Süleyman Solmaz), Ankara 2005, s. 570-571; Beyânî, Tezkiretü'ş-şu'arâ (haz. Aysun Sungurhan Eyduran), Ankara 2008, s. 226; Nev'îzâde Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268, s. 364-365, 597; Kınalızâde, Tezkire, II, 1032-1033; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1311, I, 139-142; Osmanlı Müellifleri, II, 476; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 227-229; H. Mustafa Eravcı, Mustafa Ālī's Nusretnāme, with the Exception of the Section Dealing with the Rebuilding of the Fortress of Kars, Edition and Study on the History of the Persian Campaign under Lala Mustafa Paşa (doktora tezi, 1998), University of Edinburgh, II, 199-200; Niyazi Adıgüzel, Edirneli Ahmed Bâdî'nin Riyâz-ı Belde-i Edirne Adlı Eserinin Tezkire Kısmı (doktora tezi, 2008), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 368-369; Uğurtan Yapıcı, Edirneli Mevlevî ve Gülşenî Şâirler (yüksek lisans tezi, 2009), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118-124; Ömer Faruk Akün, "Vâlihî", İA, XIII, 187-188; Edith G. Ambros, "Wālihī", EI² (İng.), XI, 131-132.

İsmail E. Erünsal

VALYEVA

Sırbistan'da tarihî bir şehir.

Belgrad'ın 100 km. güneybatısında Sava nehrinin sağdan aldığı kollardan biri olan Kolubara suyu vadisinde, büyük bölümü ormanlarla kaplı dağların bulunduğu bölgede deniz seviyesinden 185 m. yüksekte yer alır. Şehrin aslını teşkil eden küçük yerleşmeye dair ilk bilgiler 1019 yılına kadar iner. O sırada burası aşağısında birkaç ev bulunan küçük bir kale durumunda olup Gradac adıyla kaydedilir. Günümüzdeki Valjevo adı ilk defa 1398'de Dubrovnik yöneticisinin Sırp Prensesi Milica'ya gönderdiği bir mektupta geçer. Bazı filolojik araştırmalara göre Valjevo adı "vadi" anlamındaki Latince "vallis"ten gelir. 1458'de Osmanlı hâkimiyetine girmiştir; ancak kalenin fethi hususunda kaynaklarda bilgi yoktur.

XVI. ve özellikle XVII. yüzyıllarda Valyeva Osmanlı idaresi altında, içerisinde seyyahların ve tüccarların konakladığı büyük bir kervansarayı bulunan, el sanatlarına ve canlı ticarî hayata sahip bir yere dönüştü. 1624'te pek çok bahçesi olan zevkli ve güzel bir yerleşme yeriydi. Burayla ilgili ilk Osmanlı tahrir kayıtları XVI. yüzyılın ilk yarısına aittir. 934 (1528) tarihli tahrire göre Semendire sancağına bağlı Valyeva küçük bir köydü ve çoğunlukla hıristiyanlarca meskûndu. Yirmi yedi hâne müslüman ve yetmiş bir hâne hıristiyan toplam doksan sekiz hânesi (% 27'si müslüman) ve 500 civarında bir nüfusu vardı (BA, TD, nr. 978). 1537 yılına ait tahrir burada İslâmiyet'in giderek yayıldığını gösterir (BA, TD, nr. 187, s. 747-748). Müslümanların hâne sayısı elli dörde çıkarken hıristiyan hâneleri kırk altıya düşmüştü. Bu 100 hânenin halkı da bir önceki gibi 500 civarında bir nüfusa işaret etmektedir. Ekonomisi büyük oranda tarıma bağlıdır (alınan verginin % 48'i tahıl, % 27'si şarap, % 10'u dükkân geliri). Valyeva XVI. yüzyılın ikinci yarısında gelişerek bir kasabaya dönüştü. 967 (1560) tahririnde burası "Nefs-i kasaba-i Valyeva pazardurur" ibaresiyle zikredilmiştir (BA, TD, nr. 316). Müslümanların hâne sayısı 301'e, hıristiyanların hâne sayısı elli bire yükselmişti. Bu da % 86'sı müslüman toplam 352 hânelik bir rakama ulaşır (yaklaşık 1800 kişi).

1572 kayıtları Valyeva'nın daha da büyüdüğünü ve bölgenin en büyük yerleşim merkezi olduğunu ortaya koyar. Bu tarihte 472 müslüman hânesine karşılık (on altısı imam ve müezzinlere ait) elli altı hâneden ibaret hıristiyan cemaati bulunmaktaydı. Bu da % 89'u müslüman 2500-2600 kişi civarında bir nüfusa işaret eder. Kasabanın iki camisi yanında (Mehmed Paşa Eskicamii ve Hacı Hüseyin Camii) sadece Kasım Bey ve Praçalı Mescidi ismen zikredilmiştir. 1537 ve 1572 yılları arasında kasabanın ekonomisi de köklü bir

değişime uğradı ve tarım giderek yerini küçük el sanatlarına bıraktı. Defterlerde yer alan isim listelerindeki kayıtlar burada terzi, debbâğ, haddâd, hallâç, helvacı, çizmeci, ayakkabıcı, semerci, berber gibi mesleklerin ağırlık kazandığını gösterir. Valyeva'nın bu değişimi üzerine bilgi veren en son tahrir defteri 993 (1585) tarihlidir. Artık burası on mahallesi, beş camisi, beş mescidi ve yirmi dört su değirmeni olan orta büyüklükte bir şehir hüviyeti kazanmıştır. Çoğu XIX. yüzyılda ortadan kaldırılan cami ve mescidler şunlardır: Mehmed Paşa Eskicamii, Hacı Hüseyin Camii, Mehmed Bey Camii, Câmi-i Atîk (2), Mehmed Bey Camii (2), Veli Kethüdâ Camii (Gradçe), Praçalı Mescidi, Boşnak Mahallesi Mescidi, Aşağı Gradçe Mescidi, Novosel Mescidi ve Büyük Boşnak Mahallesi Mescidi.

1660 yazında Varad'dan (Grosswardein / Nagyvarad) Saraybosna ve Dalmaçya'ya giden Evliya Çelebi Valyeva'yı da görmüş, burayı bahçeler ve meyvelikler arasında yer alan, Kolubara nehri kıyısında güzel bir yer olarak zikretmiştir. Semendire sancak beyinin hassına dahildir ve bir voyvoda tarafından yönetilmektedir; ayrıca bir kaza merkezidir, kadısının günlük geliri 150 akçedir. Altı mahallesiyle tek ya da çift katlı, kiremit veya tahta (şandıra) çatılara sahip, güzel inşa edilmiş 870 evi mevcuttur. Evler bahçeler veya meyvelikler içindedir. Kasabada on bir cami ve mescid vardır, çarşı içerisinde olanı en büyüğüdür. Bunların yanında iki tekke, üç mektep, iki han, bir hamam, 100 civarında dükkân, pek çok kahvehanesi bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgiler ve rakamlar doğru olup kasabanın gelişiminin XVII. yüzyıldaki durumunu ortaya koymaktadır.

Valyeva Osmanlılar'la Avusturya, Lehistan, Rusya ve Venedik'in oluşturduğu Kutsal İttifak arasında 1683-1699 yıllarında cereyan eden

savaşta işgale uğradı ve 1699 Karlofça Antlaşması'yla Habsburglar'ın elinde kaldı. Bu durum kasabanın gerilemesine yol açtı, müslüman ahali ve İslâmî binalar ortadan kalktı. 1739'da Belgrad Antlaşması'ndan sonra Osmanlılar Valyeva ve civarını tekrar ele geçirdi. 1154 (1741) yılına ait yeni tahrir "Valyeva palankası"nda sadece seksen müslüman nefer (yetişkin erkek) ve burayı koruyan otuz altı muhafızdan ibaret bir askerî birliğin bulunduğunu belirtir. Bu 116 kişilik müslüman erkek nüfus yanında on iki nefer hıristiyan erkek de sayılmıştır (TK, TD, nr. 18, s. 261-262). Bu durum Valyeva'nın gerilediğini, 500 kişiye düşen nüfusuyla yeniden bir köy haline dönüştüğünü gösterir. Ekonomisi de büyük ölçüde değişmiş ve ticarî merkez işlevini tamamen yitirmiştir. Ancak Valyeva sonraki altmış yıl içerisinde yeniden toparlandı. 1800'de Türkler'in ve Sırplar'ın yaşadığı 400 eve, 2100-2300 civarında bir nüfusa sahipti. Yirmi sekiz yıl sonra Maximilian Thielen 4500 kişilik bir nüfusla birlikte 1000 evin bulunduğunu kaydeder; Valyeva'nın çeşitli camileri, Ortodoks kiliseleri, iki hamamı ve faal dükkânlarıyla çok büyük bir pazar durumunda olduğunu söyler. Valyeva, tarih boyunca nüfustaki iniş çıkışlardan ve değişimden ötürü seyyahlar tarafından şehir, kasaba, varoş veya köy diye zikredilir.

Osmanlı-Rus-Avusturya savaşları sırasında (1787-1791) Valyeva'nın Sırp sakinleri Obor-Knez Aleksa Nenadović kumandasındaki Sırp bağımsızlığı mücadelesinde, yine 1804 yılında cereyan eden ilk Sırp bağımsızlık ayaklanmasında yer aldı. 1815'te Sırbistan'ın kısmî bağımsızlık kazanmasının ardından Valyeva, Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesine rağmen hızlı bir değişim ve büyüme gösterdi. Türk nüfusu şehri terkederken Sırp nüfusu bunların yerini aldı. XIX. yüzyıl boyunca şehirdeki ticaretin ve zanaatkârların gelişmesiyle nüfus oranı Sırplar'ın lehinde arttı. I. Dünya Savaşı esnasında şehir hemen hemen tamamen yerle bir edildi. Alman işgaline uğradığı II. Dünya Savaşı'nın arkasından yeni Yugoslavya'nın silâh sanayi merkezi haline geldi. 1968'de demiryoluyla Belgrat'tan Adriyatik kıyısındaki Bar'a bağlandı. Ayrıca Vojvodina, Mačva, Bosna-Hersek ve Adriyatik kıyısını bağlayan kara yolunun merkezinde yer almaktadır. 1999'da Kosova'daki savaş esnasında Valyeva'nın silâh endüstrisi ağır NATO bombardımanıyla imha edildi, ancak şehrin kendisi çok fazla hasar görmedi. Günümüz Valyeva'sında geç dönem Osmanlı tarzında yapılmış birkaç eski ev hâlâ ayaktadır. En eskisi XVIII. yüzyılın sonundan kalma Müsellim Konağı ile 1813'ten kalma Nenadoviæ ailesinin kulesidir.

Kolubara nehrinin güneyindeki Eskiçarşı caddesi de Osmanlı tarzıyla inşa edilen eski konaklarla süslüdür. Şehrin 2002'de nüfusu 61.035, köyleriyle beraber 96.761 idi. Şehirde 58.689 Sırp (% 96,15), 527 Roma (% 0,86), 207 Karadağlı (% 0,33), on dokuz müslüman (% 0,03), altı Boşnak (% 0,00) ve diğerleri mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), V, 221; M. F. Thielen, Die europäische Türkei, ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 295; Hazim Šabanović, Evlija Ćelebija Putopis, Sarajevo 1957, s. 110-111; V. Vinaver, "Tursko stanovništvo u Srbiji za vreme Prvog Srpskog Ustanka", Istoričeski Glasnik, sy. 2, Beograd 1955, s. 43; V. Stojančević, "Tursko stanovništvo u Srbiji pred Prvi srpski ustanak", Zbornik Matice srpske za društvene nauke, XIII-XIV, Novi Sad 1956; M. Vas, "Valjevo", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 453.

Machıel Kıel

VÁMBÉRY, Arminius

(1832-1913)

Macar Türkologu.

Adı Armin, Hermann ve soyadı Wamberger, Weinberger şekillerinde de yazılır. Almanya’nın Bamberg şehrinden Macaristan’a göç etmiş dar gelirli bir yahudi

ailesinin çocuğu olarak Budapeşte’nin kuzeybatısındaki Dunaszerdahely’de doğdu. Malî sebeplerle tahsiline devam edemedi ve çeşitli işlerde çalışırken kendini yetiştirdi. Güçlü hâfızası ve dil öğrenmedeki üstün yeteneği sayesinde daha yirmi yaşına gelmeden on altı dil konuşup on ikisinde yazabildiği hâtıralarından öğrenilmektedir. Yirmi yaşında Türkçe’yi öğrenen Vámbéry, özellikle Macarca’nın menşeinin Fin-Ogur dilleri mi yoksa -kendi inandığı gibi-Tatarca mı (Türkçe) olduğu konusu üzerinde durdu. Daha sonra Jósef Budenz gibi bilginlerce Macarca’nın Fin-Ogur dillerinden geldiği tesbit edilmiş, ancak Vámbéry, tezini bırakmak zorunda kalmasına rağmen Macarlar’ın menşeini Türkler’in teşkil ettiğine dair görüşü sebebiyle “pantürkizmin babası” olarak tanınmıştır.

Vámbéry, bir ara Viyana’da görüştüğü J. F. von Hammer-Purgstall’ın tavsiyesiyle 1857’de İstanbul’a gitti ve Macar asıllı İsmâil Paşa’nın (Kmetty) aracılığıyla Hüseyin Dâim Paşa’nın köşküne yerleşerek çocuklarına Fransızca öğretmeye başladı. Paşanın kendisine verdiği Reşid Efendi adını kullandı. 1858’de İstanbul’da ilk defa küçük bir Almanca-Türkçe sözlük yayımladı. 1859’dan itibaren bir yandan Hariciye nâzırlarından Sâdık Rifat Paşa’nın çocuklarına ders verirken bir yandan da Nuruosmaniye Medresesi’ne devam ederek İslâm inancını öğrendi, Arapça ve Farsça’sını ilerletti. Bir süre Hariciye Nezâreti’nde tercümanlık yaptı. İstanbul’da kaldığı dört yıl içerisinde Orta Asya Türkleri’nin dilleri üzerindeki araştırmalarını sürdürdü ve Abuşka Lugatı’nın çevirisini tamamlayıp Macar İlimler Akademisi’ne gönderdi. 1861’de akademinin muhabir üyeliğine seçildi. 1863 Martında Macar İlimler Akademisi’nin

sağladığı 1000 florinlik yardımla Orta Asya gezisine çıktı. İngiliz hükümeti için Ruslar'ın aleyhine casusluk faaliyetinde bulunduğu bu gezide önce Tahran'a uğradı; orada hacdan gelen bir Türk kafilesine katılıp Hîve, Buhara, Semerkant ve Herat'ı ziyaret etti. Geniş dil ve din bilgisiyle çok inandırıcı olduğu derviş kılığında yaptığı seyahatini başarıyla tamamlayıp aynı yılın kasımında geri döndü. Tahran'dan geçerken İran şahı tarafından iyi karşılandı ve bir nişanla ödüllendirildi. Oradan Londra'ya gitti ve Royal Geographical Society'de seyahatini anlatarak büyük ilgi topladı ve İngiliz basınında yer alan yazılarıyla gündemde kalmaya devam etti.

1865'ten itibaren Budapeşte Üniversitesi'nde konferansçı sıfatıyla görevlendirilen Vámbéry 1870'te yeni kurulan dünyanın ilk Türkoloji kürsüsüne profesör tayin edildi ve burada otuz beş yıl çalıştıktan sonra 1905'te emekliye ayrıldı. Tanınmış öğrencileri arasında Julius Germanus, Ignaz Goldziher, Ignácz Kúnos, Bernat Munkacsi anılabilir. 15 Eylül 1913 tarihinde ölen Vámbéry uzun süren meslek hayatında otuz sekiz kitap yazmış ve Türkoloji'nin en popüler temsilcisi sayılmıştır; özellikle İngiltere'de birçok makalesi yayımlanmıştır. Eserlerinin çoğunlukla Almanca, bazan da altı dilde birden neşredildiği görülmektedir. Önemli bir kısmı Türkler ve Türkçe'nin lehçeleri üzerine kaleme alınmış olan çalışmaları V. V. Barthold gibi ilim adamları tarafından küçümsenmişse de O. A. Soukhareva gibi bazılarının takdirini kazanmıştır. T. Zarcone, "Onun derviş kılığında yaşadığı dolaysız İslâm deneyimiyle yaptığı işe bugün hiç şüphesiz katılımcı antropoloji adı verilirdi" demektedir. Türkler'i çok seven Vámbéry'nin bu sevgisi, Türkiye'de paşa konaklarında yıllarca misafir kalması ve özellikle II. Abdülhamid'e danışmanlık yaparak büyük bir servet kazanmasıyla da ilişkilidir. Nitekim Tunalı Hilmi'ye Türkler'in sayesinde ilim, şöhret ve servet sahibi olduğunu söylediği bilinmektedir.

Eserleri: Deutsch-Türkisches Wörterbuch (İstanbul 1858); Abuska: Csagatajtörök szogyüjtemény (1862); Travels in Central Asia (London 1864); Meine Wanderungen und Abenteuer in Persien (Pest 1867); Cagataische Sprachstudien (Leipzig 1867); Uigurische Sprach monumente und das Kutadku Bilik (1870); Geschichte Bucharas oder Transoxaniens (I-II, Stuttgart 1872); History of Bokkara (London 1873; Ar. trc. Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, Kahire 1965, Yahyâ el-Haşşâb'ın önsözüyle); Central-Asia and Anglo-Russian Frontier Question (London 1874); Der Islam im

19. Jahrhundert (Leipzig 1875); Etymologisches Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen (Leipzig 1878); Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes (Leipzig 1879); Der Ursprung der Magyaren (Leipzig 1882); A. Vámbéry, His Life and Adventures by Himself (I-II, London 1883); The Coming Struggle for India (London 1885); Die Scheibaniade Sprachstudien, Ein özbekisches Heldengedicht (Muhammed Sâlih'in Şeybânînâme'sinin neşridir, Wien 1885); Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen (Leipzig 1885, 1970); Der Zukunftkampf um Indien (1886); Hungary in Ancient (London 1890); Alt-osmanische Sprachstudien (Leiden 1901); Westlicher Kultureinfluss im Osten (Berlin 1906). Vámbéry, Ali Şîr Nevâî'nin Muhâkemetü'l-lugateyn'ini Macarca'ya (Nyelvtudmány Közlemények, I, Pesten 1862, s. 112-130), Seydî Ali Reis'in Mir'âtü'l-memâlik'ini İngilizce'ye (London 1899) tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Vámbéry, Arminius Vámbéry: His Life and Adventures, London 1883, I-II; "Vámbéry A.", Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1934, XIX, 387; L. Alder - R. Dalby, The Dervish of Windsor Castle: The Life of Arminus Vámbéry, London 1979; K. Hegyi, "Vámbéry Ármin (Eigentlich Hermann Weinberger)", Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. M. Bernath - K. Nehring), München 1981, IV, 384-385; Mim Kemal Öke, İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi, İstanbul 1983; a.mlf., Vámbéry: Belgelerle Bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü, İstanbul 1985; N. Ahmet Özalp, Arminius Vambery: Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi, İstanbul 1993; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 326-328; Th. Zarcone, Yasak Kent Buhara: 1830-1888 (trc. Ali Berktay), İstanbul 2001, s. 45-74; R. Tschudi, "Hermann Vámbéry", Isl., V (1914), s. 107-108; Şerif Baştav, "Türk Kültürüne Hizmet Eden Macarlar, Armin Vámbéry", TK, sy. 26 (1964), s. 118-122; Muslihiddin Karakurd, "Türkler'in Dostları: Armin Vámbéry", a.e., sy. 88 (1970), s. 276-279; Ephraim Fischoff, "Vambery, Arminius (1832-1913)", EJd., XVI, 65-66.

Turgut Akpınar

VÂMIK ve AZRÂ

(وامق وعذرا)

Adını baş kahramanlarından alan Doğu edebiyatlarına ait bir aşk hikâyesi.

Hikâyenin aslı Helenistik dönemde yazılmış (I. yüzyıl) Mètiokhos kai Parthenopè adlı Yunanca mensur bir aşk romanına dayanır. Bu isimlere ilk defa II. yüzyılda Kıptîce, Yunanca ve Arapça bir papirüste rastlanmış, daha sonra Âsi nehri kıyılarında Daphne'de yapılan kazılarda üstünde Mètiokhos ve Parthenopè adlarının yazılı olduğu, birbiriyle konuşma halindeki bir kadınla bir erkeğin tasvir edildiği II. yüzyıla ait bir mozaik bulunmuş, ayrıca Amerika'da ortaya çıkan, Zeugma-Belkıs'tan çalınmış bir mozaikte bir seki üstünde sırt sırta oturmuş bir kadınla bir erkeğin tasvirinin üstünde aynı adların yazıldığı görülmüştür. Mètiokhos ile Parthenopè arasında geçen aşk hikâyesi, milâttan önce VI. yüzyılda Anadolu sahillerinde eskiden İyonya'ya (Ionia) bağlı Sisam (Samos) adasında başlar. Parthenopè bu adanın hâkimi Akos (Aeaces) oğlu Polycrates'in (m.ö. 537-522) kızı, Mètiokhos ise Krutis adası hükümdarı Mildiates'in oğludur. Eserin ve kahramanlarının İslâmî edebiyatlardaki versiyonları Vâmık ve Azrâ adını taşır. Azrâ (delinmemiş inci, bâkire) Parthenopè, Vâmık (âşık) Mètiokhos kelimesinin Arapça'sıdır.

Çeşitli kaynaklarda eserin Yunanca'dan Süryânîce ve Pehlevîce'ye yahut Süryânîce'den Pehlevîce ve Arapça'ya çevrildiğine dair rivayetler varsa da eserin bu dillerden biriyle yazılmış bir nüshasına günümüze kadar rastlanmamıştır. İranlı tezkirecilerin kaydettiğine göre hikâye ilk defa Sâsânîler'den I. Enûşirvân zamanında (531-579) kaleme alınmış ve bir nüshası Horasan Emîri Abdullah b. Tâhir'e (ö. 230/844) sunulmuştur. Ancak emîr, ateşperestler tarafından yazıldığı ve müslümanların Kur'an ve hadis dışında kitap okumamaları gerektiği düşüncesiyle kitabı suya attırmış ve ülkesinde özellikle ateşperestlere ait bütün kitapların yakılarak yok edilmesini emretmiştir. Fakat bu bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü eser eğer Sâsânîler döneminde yazılsaydı adının Arapça olmaması gerekirdi. Buradan hareketle eserin İranlılar'ın İslâmiyet'i kabul etmesinden

sonra kaleme alındığını kabul etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu fikri Devletşah da teyit etmektedir. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist'inde Abbâsî Halifesi Me'mûn'un kütüphanesinden sorumlu İran asıllı meşhur mütercim ve şair Sehl b. Hârûn'un (ö. 215/830) eserleri arasında el-Vâmıḳ ve'l-ʿAẕrâ adlı bir kitabın varlığını haber vermektedir. Abdullah b. Tâhir ile Sehl b. Hârûn'un aynı dönemde yaşamaları Abdullah b. Tâhir'e takdim edilen nüshanın bu zata ait olabileceğini düşündürmektedir.

Bugün elde bulunan Vâmıḳ u ʿAẕrâ nüshası, Gazneli Mahmud'un meliküşşuarâsı Unsurî'nin (ö. 431/1039-40) "feûlün feûlün feûlün feûl" vezninde yazdığı Farsça bir eserdir. Ancak günümüze sadece sözlüklerde şevâhid olarak nakledilen birkaç beyti ulaşan eserin bazı bölümleri bir tesadüf sonucu bulunmuştur. Pakistanlı araştırmacı Muhammed Şefî', kendisine hediye edilen el-Kitâbü'l-Muḫtaṣar min Kitâbi'l-Vaḳf adlı bir eserin kapağının iç kısmına üstünde yazılar bulunan eski kâğıtların yapıştırıldığını görmüş, kâğıtları söküp okuduğunda eserin Unsurî'nin Vâmıḳ u ʿAẕrâ'sının bölümleri olduğunu anlamıştır. Muhammed Şefî', kayıp olan eserin ele geçirdiği 372 beyitlik kısmını sözlüklerde kaydedilmiş 141 beyitle birleştirerek 513 beyit halinde yayımlamıştır (aş. bk.). Eserin bu bölümünde yer alan Vâmık ve Azrâ dışındaki şahıs adları ile yer adlarının hepsi Yunanca'dır. Eserin özeti şöyledir: Krutis adası hükümdarı Mildiates'in oğlu Vâmık üvey annesinin kendisini zehirleyeceğini öğrenince arkadaşı Tûfân ile (Teofanos) birlikte gemiyle Sisam adasına, adanın yöneticisi olan akrabası Akos oğlu Polycrates'in (metinde Filikrat) yanına gider. Deniz kıyısındaki Hera Tapınağı'nın önünde Polycrates'in kızı Azrâ ile karşılaşır ve iki genç birbirine âşık olur. Bir süre sonra Azrâ'nın annesi kocasına durumu haber verince Vâmık huzura çıkar. Hükümdar onu bir dizi sınavdan geçirerek kendisine sarayda bir yer gösterir. Başka bir gün Vâmık'ın savaş yeteneğini sınamak için onu bu konuda çok mahir olan Azrâ ile karşılaştırmak ister, fakat Vâmık bunu kabul etmez. Vâmık sarayın bahçesinde dolaşırken Azrâ ile karşılaşır. Bu arada Vâmık ile Azrâ birbirine yaklaşır, zaman zaman bir araya gelerek içki içerler. Azrâ'nın hocası Filatos gençlerin buluştuklarını annesine haber verir. Bir gece Azrâ, Vâmık'ın odasına gidince onu izleyen hocası Azrâ'yı kınayarak olup biteni babasına bildirir. Bunun üzerine Polycrates kızının Vâmık'la görüşmesini yasaklar. Azrâ buna çok üzülür; annesine Vâmık'tan ayrı kalamayacağını, onunla evlenmediği takdirde kendini öldüreceğini söyler. Babası da Azrâ'yı

Vâmık'a vermeyi kabul eder. Muhammed Şefî'in neşrettiği metin burada sona ermektedir. Hikâyenin geri kalan kısmı, büyük bir ihtimalle Unsurî'nin eserini veya kaynağını gören Ebû Tâhir-i Tarsûsî'nin kaleme aldığı sanılan Dârâbnâme'de şöyle devam eder: Azrâ'nın annesi ölünce babası kızını Vâmık'la evlendirmekten vazgeçer. Bu arada adaya saldıran düşmanlar Polycrates'i esir alıp öldürürler. Ülkeyi ele geçiren hükümdar Vâmık ve Azrâ'yı da yakalatır. Hükümdar veya yanındakilerden biri Azrâ'ya sahip olmak isteyince Azrâ bunu kabul etmez ve esir olarak satılır; Sakız adası dahil birçok Yunan adasında esir tüccarlarının elinde kalır; neticede Eflâtun'un öğrencisi filozof Hirankalis'in eline geçer. İki yıl sonra bir gece Azrâ başından geçenleri efendisine anlatıp bir kral kızı olduğunu söyleyince Hirankalis kendisini âzat ederek Vâmık'a götürmeye söz verir. Azrâ'nın dört yıl süren esaret hayatı mutlu bir şekilde sona erer.

Arap ve Fars edebiyatlarında Vâmık ve Azrâ'nın çoğu günümüze ulaşan ve bir kısmı yayımlanan versiyonları şunlardır: Arapça. 1. Sehl b. Hârûn, Zamanımıza intikal etmeyen eser Muhammed Ali Terbiyet'e göre hikâyenin ilk Arapça versiyonudur ve Farsça çevirilere kaynaklık etmiştir. 2. Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]). Kayıp olan bu eser muhtemelen Unsurî'nin Vâmıḳ u ʿAẕrâ'sının Arapça çevirisidir. Farsça. 1. Unsurî (Lahor 1967), I. Kaladze eseri Rusça'ya tercüme ederek açıklamalarla birlikte yeniden neşretmiştir (Mîrâsî ez Mesnevîhâ-yi Unsurî: Epicheskoe nasledie Unsuri, Tbilisi 1983). 2. Fasîhî-yi Cürcânî (XI. yüzyıl). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1213/8, vr. 61-78) bir kısmı tesbit edilmiştir. 3. Emîr-i Ferhârî (XIII. yüzyıl). 4. Katîlî-i Buhârâî (XV. yüzyıl; nşr. Pûrenduht Berûmend ve Mihrengîz Riyâhî, Tahran 1389 hş.). 5. Hüseyn-i Zamîrî-i İsfahânî (ö. 973/1565-66). 6. Ebü'l-Kāsım Esîrî (ö. 982/1574). Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâtih, nr. 4141). 7. Muhammed Ali Kısmetî-i Esterâbâdî (XVI. yüzyıl). 8. Hâce Şuayb-ı Cûşikânî (XVI. yüzyıl; nşr. Hasan Zülfikārî - Pervîz Aristo, Tahran 1387 hş., Unsurî'nin eseriyle birlikte). 9. Ya'kūb b. Mîr Hasan Sarfî-i Keşmîrî (ö. 1003/1594-95; Leknev 1307/ 1889). 10. Nev'î-yi Habûşânî (ö. 1019/1610; Bombay 1889). 11. Sulhî (XVII. yüzyıl). 12. Âkā Mirzâ İbrâhim Zahîr-i Kirmânî (XVII. yüzyıl; Tahran 1303 hş.; Meşhed 1370 hş.; nşr. Esedullah Şehriyârî, Meşhed 1386 hş.). 13. İrâdethân-ı Vâzıh (ö. 1128/1716). 14. Mirzâ Muhammed Sâdık-ı Nâmî

(ö. 1204/ 1790; nşr. Rızâ Enzâbînejâd - Gulâmrızâ Tabâtabâî Mecd, Tahran 1381 hş./2002; nşr. Rahmetullah Cebbârî, Tahran 1386 hş.; nşr. Nisrîn Rüstemî-i Tahrânî, Tahran 1389 hş.). 15. Hacı Muhammed Hüseyn-i Şîrâzî (ö. 1249/1833; şairin diğer bazı eserleriyle birlikte, Şîraz 1324, 1329; nşr. Kâvûs Hasanlî - Kâvûs Rızâyî, Tahran 1382 hş.). 16. Bibliothèque Nationale'de müellifi belli olmayan mensur Vâmıḳ u ʿAẕrâ (Blochet, IV, 75). 17. Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki müellifi meçhul mensur Vâmıḳ u ʿAẕrâ (geniş bilgi için bk. Mes̱nevî-yi Vâmıḳ u ʿAẕrâ, neşredenin girişi, s. 3-126).

Bu eserlerde Vâmık ve Azrâ çok değişik ülke padişahlarının çocukları olarak gösterilmiştir. Ayrıca hikâyede olayların gelişmesi, hikâyede geçen diğer kahramanlar, zaman, mekân ve hikâyenin sonu birbirinden farklıdır. Eserlerin bazılarında mutlu sona erişilirken bazılarında âşıklar birbirine kavuşamamıştır. Vâmık, Unsurî'de Krutis adası hükümdarı Miltiades'in oğlu, Lâmiî'nin Türkçe eserinde Çin fağfûru Taymos'un, Cûşikânî'nin kitabında Sâsânî Hükümdarı Flatos'un, Sulhî'nin eserinde bir Arap melikinin, Zahîr'inkinde Sabâ Sultanı Nâsır'ın, Katîlî, Sarfî, Nâmî ve Muhammed Hüseyn-i Şîrâzî'nin eserlerinde Yemen hükümdarının oğludur. Azrâ, Unsurî'de Sisam adası hâkimi Polycrates'in kızı, Lâmiî'nin eserinde Gazne sultanının, Cûşikânî'nin eserinde Karluk Hükümdarı Kadir Han'ın, Sulhî'ninkinde Keşmir hükümdarının, Zahîr'inkinde Câbelsâ Hükümdarı Şahbâl b. Salsâl'ın, Katîlî'ninkinde Hicaz hükümdarının, Sarfî'ninkinde Rum kumandanlarından Suheyl'in kızı, Nâmî ve Muhammed Hüseyn-i Şîrâzî'ninkinde bir köylü kızıdır. Vâmıḳ u ʿAẕrâ ilk defa Joseph F. von Hammer-Purgstall tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Wamik und Asra. Das ist der Glühende und die Blühende. Das älteste persische romantische Gedicht, Wien 1833). Hikâyenin büyük kısmının Farsça ve Yunanca versiyonlarından edisyon kritiğini ve İngilizce'ye çevrisini de Tomas Hägg ve Bo Utas gerçekleştirmiştir (The Virgin and her Lover. Fragments of an Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem, Leiden 2003).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (trc. Rızâ Teceddüd), Tahran 1346 hş., s. 198; Unsurî, Meṡnevî-yi Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ (nşr. Muhammed Şefîʻ), Lahor 1967, neşredenin girişi, s. 1-129; Devletşâh, Teẕkiretü'ş-şuʿ arâ ʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337, s. 35; Ebû Tâhir Tarsûsî, Dârâbnâme (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1344 hş., s. 206-210; Gibb, HOP, III, 26; P. Horn, Geschichte der Persischen Litteratur, Leipzig 1901, s. 178; Browne, LHP, I, 275; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1928, IV, 75 (nr. 2120); M. Ali Terbiyet, Maḳālât-ı Terbiyet (nşr. Hüseyin Sıddîk), Tahran 2535 şş., s. 321-335; Gönül Ayan, Lâmiʻî'nin Vâmık u Azrâ Mesnevisi (doktora tezi, 1983), Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi; a.mlf., "Vâmık u Azrâ'lara Genel Bir Bakış", JTS, XIV/1 (1990), s. 21-32; M. İsmâilpûr, "Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 1080-1084; M. Caʻfer Mahcûb, "Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ-yı ʿ Unṣurî", Suḫen, XVIII/1, Tahran 1347 hş., s. 43-52, 131-142; Pervîz Nâtil Hânlerî, "Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ-yı ʿ Unṣurî ve Şâhnâme-i Firdevsî", a.e., XXI/5 (1350 hş.), s. 433-441; Bo. Utas, "Did Adhrâ Remain a Virgin?", Orientalia Suecana, XXXIII-XXXV, Uppsala 1984-86, s. 429-441; a.mlf., "The Ardent Lover and the Virgin: A Greek Romance in Muslim Lands", AOH, XLVIII/1-2 (1995), s. 229-239; a.mlf., "Wāmiḳ wa ʿ Adhrā ʾ", EI² (İng.), XI, 134-135; Kâvûs Hasanlî, "Dâstân-ı Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ ve Rivâyet-i Ḥüseyin Şîrâzî", Mecelle-i ʿ Ulûm-i İctimâʿ î ve İnsânî Dânişgâh-ı Şîrâz, sy. 34, Tahran 1381 hş., s. 1-18; Ali Eşref Sâdıkī, "Dâstân-ı Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ ve Aṣl-ı Yunânî-i Ân", Neşr-i Dâniş, XX/20, Tahran 1382 hş., s. 4-16; Cl. Huart - [Nazif Şahinoğlu], "Vâmık ve Azrâ", İA, XIII, 190-194.

A. Naci Tokmak

TÜRK EDEBİYATI.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Türkçe "Vâmık ve Azrâ" mesnevileri daha ziyade Farsça'dan tercüme veya adapte yoluyla meydana getirilmekle birlikte Türk muhayyilesinin zenginliği ve olayların coğrafyası bakımından bazı farklılıklar içerir. Yazıya geçirilmeden önce de Anadolu'nun destansı hikâyeleri arasında yer alan bu eserlerin Türkçe'lerindeki olaylar şöylece özetlenebilir: Birçok defa evlenmesine rağmen çocuğu olmayan Çin Hakanı Taymus, Turan Şah'ın resmini görerek beğendiği kızıyla evlenir ve bir oğlu

doğar. Adını da Vâmık koyar. Çocuk büyüdükçe güzelliği dillerde dolaşır ve sonunda Gazne hükümdarının kızı Azrâ'nın kulağına kadar gider, Azrâ ona âşık olur. Bundan kendisini haberdar etmek için resmini yaptırıp Vâmık'a gönderir. Vâmık da resmi görünce Azrâ'ya âşık olur ve sevgilisini bulmak üzere sırdaşı Behmen ile birlikte yola çıkar. Çok maceralı ve tehlikelerle dolu birçok yolculuk yaparlar; kendilerini yoldan alıkoymak isteyen düşmanlar ve tabiat üstü varlıklarla mücadele eder, savaşır, yaralanır ve iyileşirler. Yolda Sultan Erdeşîr'in kızı Dilpezîr onlara yardım eder ve Dilpezîr ile Behmen arasında bir aşk doğar. Behmen, Belh Sultanı Tûr'un eline düşünce Dilpezîr, Vâmık'ı kurtarmak için Kal'a-i Dilküşâ'ya götürür. Oradan da Lâhîcân adlı bir peri sultanının oğlu ile, Kafdağı'nda oturan Perîzâd adlı prenses tarafından Kafdağı'na kaçırılır. Bu arada Lâhîcân ile Perîzâd da birbirlerine âşık olurlar. Artık ayrılığa dayanamayıp Vâmık'ı aramaya çıkan Azrâ yolda Dilpezîr ile karşılaşıp sevgilisinin Kal'a-i Dilküşâ'da bulunduğunu öğrenir. Kafdağı'na ulaşıp Lâhîcân'ın izniyle Vâmık'a kavuşur. Fakat Vâmık, vefa duygusuyla arkadaşı Behmen'i araması gerektiğini söyleyerek yine tehlikeli yolculuklara girişince Azrâ ile Dilpezîr de beraberinde giderler. Tûs Şahı Mizbân ile savaşları sırasında Azrâ Mizbân'a esir düşer ve Mizbân ona âşık olur. Vâmık, Azrâ'yı kurtarmaya çalışırken ateşperest Hindular tarafından yakalanır. Birçok maceradan sonra Dilpezîr'in yardımıyla Azrâ Mizbân'dan, Vâmık da ateşte yanmaktan kurtulup Tûs şehrinde birbirlerine kavuşurlar. Tûs Şahı Mizbân onların şerefine verdiği ziyafet sırasında Hümâ adlı bir kızla evlenir. Bu arada Lâhîcân Perîzâd'a, Behmen de Dilpezîr'e kavuşmuştur. Böylece bütün sevenler Mizbân'ın ülkesinde mutlu zamanlar geçirir. Hikâye Vâmık'ın babasının yerine tahta geçmek üzere Azrâ ile birlikte ülkesine dönmesiyle sona erer.

Vâmık ve Azrâ, Türk edebiyatında bütün kahramanlarının birbirine kavuştuğu bir mesnevi olarak hayli rağbet görmüştür. İçinde binbir gece masallarını andıran, hatta cinli, perili öğelerle fantastik konuları barındıran pek çok hikâye vardır.

Türk edebiyatında ilk Vâmık ve Azrâ'nın Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi (ö. 917/ 1511-12 [?]) tarafından yazıldığı belirtilirse de eser elde mevcut değildir. Şair, Ali Şîr Nevâî'nin yanında kaldığı dönemde ilgi duyduğu konuyu İstanbul'a döndükten sonra yeniden kaleme almıştır. Türk

edebiyatında ikinci ve en dikkate değer Vâmık ve Azrâ'yı Lâmiî Çelebi yazmıştır. Lâmiî, eserini Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Farsça'dan tercüme ederek altı aylık bir süre sonunda padişaha sunmuştur (Âşık Çelebi, vr. 135b). Lâmiî'nin bu eserinden Latîfî dışında bütün kaynaklar söz etmiş ve en önemli Vâmık ve Azrâ çevirisi olduğu hususunda birleşilmiştir. Eser 5879 beyit olup Lâmiî Çelebi'nin ifadesine göre Unsurî'nin eserinde yer almayan 100 beyit civarındaki "Kasîde-i Gül-i Sadberk" ile "taçlandırılmıştır." Yer yer orijinal epizotlar içeren eser Gönül Ayan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Kalkandelenli Muîdî'nin de (XVI. yüzyıl) bir Vâmık ve Azrâ kaleme aldığı belirtilmektedir. Latîfî ve Kınalızâde Hasan Çelebi, onun hamsesini oluşturan mesnevilerinden birinin de Vâmık ve Azrâ olduğunu söylerler. Bu eser de kayıptır. Kanûnî Sultan Süleyman

devri şairlerinden Manisalı Câmiî, Sinan Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı döneminde (1550-1554) onun emriyle Kanûnî Sultan Süleyman adına bir Vâmık ve Azrâ yazmıştır. Muhabbetnâme adıyla da bilinen ve 181 varak tutarındaki tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eser (Fâtih, nr. 4142) 5240 beyit olup hikâyenin genel özelliklerini taşımakla birlikte hemen hiçbir şairden etkilenmemiş hissini uyandıracak bir anlatıma sahiptir. Aşk ve savaş etrafında gelişen hikâye boyunca sevmenin ve iyiliğin sembolü olan aşkın nefret ve kötülüğün sembolü olan savaşa üstünlüğü dile getirilir. Şair eserine serpiştirdiği gazel ve kasidelerle daha serbest davranma imkânı bulmuş ve diğer Vâmık ve Azrâ'lardan farklı bir mesnevi meydana getirmiştir. Eser üzerine iki doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Bursalı Mehmed Tâhir bunlardan başka Havâî Mustafa Bursevî (ö. 1017/1608) ve Havâî Abdurrahman İstanbulî'nin de (ö. 1122/ 1710) birer Vâmık ve Azrâ kaleme aldıklarını söyler (Osmanlı Müellifleri, II, 488, 489).

Muhammed Ali Terbiyet (Maḳālât-ı Terbiyet, s. 38) ve Muhammed Şefî' (Mes̱nevî-i Vâmıḳ u ʿAzrâ, s. 38), Bursalı Sûfîzâdeler'den Hamzavî'nin beş mesnevisinden birinin Vâmık ve Azrâ olduğunu kaydederse de böyle bir mesneviye rastlanmamıştır. Yine Muhammed Şefî', Cemâlî adlı bir şairin de Vâmık ve Azrâ yazdığından bahseder. Agâh Sırrı Levend, Blochet'nin hazırladığı Paris Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu'nda Kādirî Çelebi adına bir Vâmık ve Azrâ mesnevisinin kayıtlı bulunduğunu, ancak

bunun Lâmiî Çelebi'ye ait eser olduğunu belirterek bu yanlışı düzeltir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 134). Kādirî Çelebi, Lâmiî'nin bu hikâyeyi mesnevi haline getirmesine yardım edenlerden biri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Unsurî, Meṡnevî-i Vâmıḳ u ʿAẕrâ (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1967, s. 38; Sehî, Tezkire (Kut), s. 224; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2406, vr. 135b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), İstanbul 2000, s. 208, 457, 502; Beyânî, Tezkire (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 33; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 153; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 602, vr. 262b; Osmanlı Müellifleri, II, 96-97, 488, 489; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1928, IV, 75 (nr. 2120); Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 134; M. Ali Terbiyet, Maḳālât-ı Terbiyet (nşr. Hüseyin Sıddîk), Tahran 2535 şş., s. 38; Gönül Ayan, Lâmi'î Vâmık u Azrâ: İnceleme-Metin, Ankara 1998, s. 13-54; a.mlf., "Vâmık u Azrâ Hikâyesinin Menşei", II. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı, Ankara 2007, VIII, 519; a.mlf., "Vâmık u Azrâ'lara Genel Bir Bakış", JTS, XIV/1 (1990), s. 21-32; Selami Ece, Manisalı Camiî'nin Vamık u Azra Mesnevisi (doktora tezi, 2002), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Esat Harmancı, Manisalı Câmi'î: Muhabbetnâme (Vâmık u Azrâ): İnceleme-Metin-Nesre Çeviri (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2007, s. 471-472.

Gönül Ayan

VAN

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Doğu Anadolu bölgesinin Yukarı Murat-Van bölümündeki Van gölü kapalı havzasında yer almaktadır. Eski Van şehri Van gölünün doğu sahilinde iken 1915 yılında Ermeniler tarafından tamamen yakılıp tahrip edilmesi sonucu kıyıdan 7 km. kadar uzaklıkta (Tuncel, s. 488) hafif eğimli bir alan üzerinde yeniden kurulmuştur. Van adının kökeni hakkında akla en yatkın ve bilimsel görüş Urartuca Biane veya Viane'den geldiği yolundaki görüştür. İslâm fetihlerine dair Arapça kaynaklarda Van ismine pek rastlanmaz. Van adının Arap kaynaklarında ve İslâmiyet öncesi devirlerde geçmemesinin sebebi, buranın kaleden ayrı bir yerleşme yeri şeklinde kurulup gelişmesinin daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiş olmasıdır.

Şehrin bulunduğu yörenin yerleşme tarihi milâttan önce 4000 yıllarına kadar iner. Van Kalesi'nin 6 km. güneyinde bulunan Tilkitepe ile Van gölünün kuzeyinde Ernis mezarlıklarındaki kazılarda Kalkolitik, Bronz ve Demir dönemlerine ait kültürel buluntulara rastlanmıştır. Milâttan önce 2000'lerde Van gölünden itibaren Kızılırmak ve Yeşilırmak'ın Karadeniz'e döküldüğü yerlere kadar uzanan bölgede Hurriler hâkimdi. Milâttan önce XIII. yüzyılda Hurri-Mitani siyasî teşekkülü merkezî otoritesi zayıflayarak beyliklere bölündü. Asur kralları bu küçük beylikleri hâkimiyetleri altına almaya çalıştı ve bu sırada, Van gölü çevresinden Batı İran'a kadar uzanan bölgede Nairi ve Uruatri ülkeleriyle Asurlular arasında mücadeleler başladı. Urartu ve Asur mücadelesi milâttan önce IX. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Asurlular'ın dağlık arazi şartlarına sahip bölgeyi hâkimiyet altında tutmasının zorluğu yüzünden Urartu Kralı I. Sardur, Urartu Devleti'ni kurmayı başardı ve başşehri Tuşpa (bugünkü Van Kalesi) oldu. Urartu döneminde Van Kalesi'nin imarı geniş ölçüde tamamlandı; bu faaliyetlerin büyük bir kısmı Kral İspuini (m.ö. 830-810) ve II. Sardur (m.ö. 764-735) zamanında gerçekleşti. Urartular'ın Van'daki hâkimiyetinin milâttan önce VII. yüzyılın başlarına kadar sürdüğü ve milâttan önce 609'dan hemen sonra Urartu ülkesini İskitler'in ele geçirdiği bazı arkeolojik buluntulardan anlaşılmaktadır.

Urartular'dan sonra bölgeye sırasıyla İskitler, Medler ve Persler hâkimiyet kurdu. Persler zamanında Van yöresine uzun müddet Halde denildi. Büyük İskender'in Pers İmparatorluğu'nu ele geçirmesi ve milâttan önce 323'te ölmesi üzerine bölge onun generallerinden Selevkius'un idaresine geçti. Ardından Van yıllarca Bizans ile İran arasında siyasî mücadeleye sahne oldu ve sürekli biçimde el değiştirdi. Milâttan önce 66'da Roma idaresi kuruldu; şehir Roma ve Part devletleri arasında bir tampon bölge konumunda kaldı. Milâttan sonra 200 yıllarına kadar Partlar ve Bizanslılar arasında sürekli el değiştirdi. II.-VII. yüzyıllar arasında Sâsânî idaresinde kaldı. 625'te bölgeye Hazar Türkleri geldi. Hazar Türkleri'nin VIII. yüzyılın sonunda İslâmiyet'i benimseyip halifeyi kabul etmelerinden sonra bu yörede Abbâsî idaresinin tesis edildiği tahmin edilmektedir. IX. yüzyılın ilk yarısında Van ve çevresinde Abbâsî-Bizans ve Abbâsî-Ermeni

mücadelesi hüküm sürdü. 852'de, Arap kaynaklarında içinde Van'ın da yer aldığı, Ermeniye vilâyeti diye adlandırılan bölge Abbâsîler hizmetindeki Türk kumandanlarından Boğa el-Kebîr tarafından fethedildi.

IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Van ve civarında yerli sülâleler hâkim devletlere bağlanarak yarı bağımsız şekilde yaşadılar. 885'te Bagrat hânedanından Aşot önce halife ve ardından Bizans imparatoru tarafından Ermenistan kralı olarak tanındı ve Vaspurakan prensleri de bunlara bağlandı. Vaspurakan Kralı Gagik'in IX. yüzyılda Vastan şehrini tahkim ettirmesi, Akdamar adasını sağlam bir iç kale haline getirmesi ve adada Surp Haç Kilisesi'ni yaptırması devrin önemli olaylarındandır. Aynı yüzyılın sonlarında Sâcid hânedanından Afşin, Van'ı ve Vastan'ı işgal edip hadım kölelerini bu kesime vali tayin etti. X. yüzyılda Van ve çevresi Sâcid hânedanı, Vaspurakan Ermeni Prensliği, Mervânîler ve Bizanslılar'ın hâkimiyetinde kaldı. 1021'de Bizanslılar'ın Van ve yöresini ele geçirmesinden sonra 40.000 Ermeni ailesi prenslerinin arkasından Sivas ve Kayseri'ye gitti. XI. yüzyılın başlarında artık bu yörenin hâkimi olarak Bizanslılar görülmektedir. Ermeni ve Gürcü prensliklerinin vasal özelliği de kalmadı, bunların prensleri Bizanslılar'ın yönetici ve kumandanları durumuna geldi. 409'da (1018) Selçuklu Çağrı Bey'in akınları neticesinde Van gölü havzasının büyük bir kısmı Türk kuvvetlerinin denetimine girdi, ancak kale 1064 yılında Sultan Alparslan'ın oğlu Melikşah tarafından

etrafındaki birçok kale ve şehirle birlikte fethedildi. Sultan Alparslan bu sefer sonunda buraların yönetimini sefere katılan vasal emîrlere bıraktı. Van gölü çevresi böylece Nahcıvan Emîri Sakaroğlu Ebû Dülef'in yönetimine geçti.

Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, 493'te (1100) Diyarbekir Mervânîleri'nin elinde bulunan Ahlat ve yöresini halkın da isteği üzerine Selçuklu emîrlerinden Sökmen'e verdi; bu tarihten itibaren Sökmenliler (Ahlatşahlar) adıyla anılan beylik ortaya çıktı. Bunlar Malazgirt, Ahlat, Erciş, Adilcevaz, Eleşkirt, Van, Tatvan, Silvan ve Muş gibi yerleşme yerlerini içine alan bir hâkimiyet kurdular. 1207'de Selçuklu Tuğrul Şah ile Ahlatşahlar arasındaki anlaşmazlıktan faydalanan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in oğlu Necmeddin Eyyûb (el-Melikü'l-Evhad) şehir ahalisinin davetiyle Ahlat'a gelip yerleşti ve Ahlatşah hâkimiyeti son buldu (Ebü'l-Ferec, s. 490). Eyyûbîler'in bölgedeki hâkimiyeti uzun sürmedi. 627 (1230) yılında Celâleddin Hârizmşah, Ahlat ile Van'ı ele geçirdi. Anadolu Selçuklu Hükümdarı Alâeddin Keykubad'ın doğuya doğru genişleme siyaseti neticesinde Van 1232'de Selçuklu hâkimiyetine girdi. Ardından yerli beylerin burada Selçuklular'a tâbi olarak yaşadıkları ileri sürülür. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İlhanlılar'ın yöreye zaman zaman akınlar yaptıkları ve Argun Han zamanında (1284-1291) Van gölünün kuzeydoğusundaki Aladağ'ın bunların yaylakları olduğu bilinmektedir. Bu sırada Van Kalesi'ne Hakkâri beyleri hâkim durumdaydı.

Bölgede Karakoyunlular'ın egemen güç durumuna gelmesine kadar geçen dönemde Van yöresinde sürekli biçimde İlhanlılar'ın ve yerli beylerin idareyi ele geçirme kavgaları yaşandı. İlhanlılar'ın yaptığı akınlar sonucunda Van ve yöresinde kısa süreli bir hâkimiyet tesis edildi. İlhanlılar devrinde Doğu Anadolu bölgesi Hülâgu Han'dan başlayarak iki askerî eyalete ayrıldı. Bunlardan biri merkezi Musul olan, Mardin ve Diyarbekir yörelerini de içine alan eyalet, diğeri merkezi Ahlat olan, Van yöresini içine alan eyaletti. XIV. yüzyılın ortalarından itibaren Van gölü çevresinde Karakoyunlular'ın hâkimiyet kurma faaliyetleri başladı. Karakoyunlular'ın idareyi tamamen ele geçirmesi ancak 1374'ten sonra gerçekleşti. Karakoyunlular, Celâyir Hükümdarı Sultan Üveys'in ölmesi, Eretna Devleti'nin zayıf düşmesi ve Sutaylılar'ın ortadan kalkması üzerine eskiden beri ellerinde bulunan Van gölü kıyısındaki Erciş'in yanı sıra Erzurum,

Avnik, Hasankale, Musul, Sürmeli, Alakilise, Hoy ve Nahcıvan gibi yerleri ele geçirdiler.

Karakoyunlu Kara Mehmed döneminde Timur, Van yöresine sefer düzenledi. 789 (1387) baharında kışı geçirdiği Karabağ'dan kalkarak Karakoyunlular'ın üzerine yürüdü, Van gölü havzasına inip yirmi günlük bir muhasaranın ardından Van Kalesi'ni zaptetti. Timur buranın idaresini yerli beylerden Melik İzzeddin Şîr'e verdi. Timur'un Van çevresine yaptığı akınlar sırasında ve Karakoyunlu-Timur mücadelesi esnasında Van'ı elinde tutan İzzeddin Şîr, Timur'la birlikte hareket etti. Ancak 1405'te üzerine yürüyüp kendisini bozguna uğratan Karakoyunlu Kara Yûsuf'un hâkimiyetini tanıdı. Kara Yûsuf'un ölümüne kadar geçen zaman içinde Van'da hâkimiyetini devam ettirdi. 1420'de Kara Yûsuf'un ölümü üzerine bağlılığını bildirmek için Adilcevaz, Ahlat ve Erciş kalelerini teslim alan Timurlu Hükümdarı Şâhruh'un huzuruna çıktı. Fakat Şâhruh Horasan'a döndükten sonra Karakoyunlu Hükümdarı İskender Bey tekrar bu yörenin hâkimiyetini eline alıp 828'de (1425) Şîr'i öldürttü. 1426'da yeniden Van'a yürüyen İskender Bey, Van hâkimi Melik Esed'in hazineleriyle birlikte serbestçe buradan ayrılmasına izin verdi ve kaleyi ele geçirdi. Bu sırada Van'ın idaresini oğullarından Yar Ali'ye verdiği anlaşılmaktadır. Yar Ali halka zulmetmesinden dolayı İskender Bey'e şikâyet edilince 1432'de kaçarak Şâhruh'a sığındı. Ardından Van'da İskender Bey'in oğlu Cihan Şah hâkimiyet kurdu. İskender Bey'in 1438'de oğlu Şah Kubâd tarafından öldürülmesi üzerine Cihan Şah, Karakoyunlu hükümdarı oldu. Cihan Şah döneminde (1438-1467) Van ve çevresi Karakoyunlular'ın hâkimiyetinde kaldı.

Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesi sonunda Uzun Hasan bu yörede Akkoyunlu hâkimiyetini başlattı (1467). Akkoyunlular döneminde sürekli mücadeleler yüzünden asayiş sağlanamadı. Akkoyunlu beylerinden Bîcan Süleyman Bey'in Van şehrinde Bîcâniye Medresesi diye anılan bir medrese yaptırdığı bilinmektedir (BA, KK, nr. 209, s. 110). Safevîler'in Van ve çevresiyle ilgilenmeye başladıkları yıllarda bölgeye İzzeddin hânedanından

II. Zâhid b. İzzeddin hâkimdi. Safevîler'in Van'ı ele geçirmesi sırasında Van'a İzzeddinli hânedanının sahip olduğu hususunda Osmanlı belgelerinde bazı bilgiler mevcuttur (BA, MD, nr. 14, s. 524, hk. 730). 1507'de Safevî

kuvvetleri Van'a girdi. Van, Bitlis ve Erciş yöresine Kurd Bey kumandan, Dulkadıroğlu Behram Bey nâib tayin edildi. 1529'da Şah Tahmasb, Van yöresine nâib olarak Ürkmez Bey'i bıraktı. Ancak Safevî nâibleri yerli beylerden Bitlisli Şeref Han, Mahmûdî hâkimi İvaz ve Hakkâri hâkimi Melek beylerle sürekli mücadele etti. Ürkmez Bey'in ardından Van muhafızlığı ve nâibliği Şah Ali Sultan'a geçti. Şah Ali Sultan nâiblikte başarı sağlayamayınca yerine Tekeli Ulama Han getirildi. Ulama Han çoğunlukla Van ile Vastan'da oturdu ve 1530'da İran'daki iç karışıklıklar sebebiyle oraya döndü. Daha sonra Safevîler'e isyan edip tekrar Van'a geldi, ardından Kanûnî Sultan Süleyman'a itaatini bildirerek İstanbul'a gitti.

Osmanlılar'ın Van çevresinde etkili biçimde faaliyet göstermeleri Irakeyn Seferi yıllarına (1533-1535) rastlar. 940 Saferinde (Eylül 1533) İran üzerine gönderilen İbrâhim Paşa, kışı geçirdiği Halep'ten ayrılmadan 1534 ilkbaharı sonunda Van Kalesi'nin anahtarları kendisine teslim edildi ve kalenin muhafazası için Şam Beylerbeyi Hüsrev Paşa önceden gönderildi. İbrâhim Paşa 14 Haziran 1534'te Han Süvarbey adlı menzile geldiğinde Ahlat, Adilcevaz, Erciş ve Amuk kalelerinin Osmanlı kuvvetlerine teslim olduğu haberi kendisine ulaştı. Osmanlı kuvvetlerinin çekilmesiyle Şah Tahmasb Erciş ve Van'ı geri aldı, Van Kalesi'nin muhafızlığını Ahmed Sultan Ustaclu Sofioğlu'na verdi (Şeref Han, s. 186). 1536 yılı başında gerçekleşen bu olayın ardından Van'da Safevî idaresi yeniden kuruldu. Osmanlılar 1548'deki İran seferine kadar Van yöresiyle yeterince ilgilenemedi. İkinci İran seferi sırasında Erzurum üzerinden Adilcevaz'a varıldığında Ulama Paşa ve Karaman Beylerbeyi Pîrî Paşa Van Kalesi'ni kuşatmakla görevlendirildi. Önce Tebriz'e yönelen Kanûnî Sultan Süleyman Temmuz 1548'de üçüncü defa Tebriz'e girdi, bir süre burada kaldıktan sonra Van'a yürünmesini uygun gördü. 15 Ağustos 1548'de padişahın otağı Van ovasına kuruldu ve Sadrazam Rüstem Paşa'ya Van Kalesi'ni kuşatması emri verildi. Kale bir hafta süreyle kuşatıldı. Kuşatmanın dokuzuncu günü kalede bulunan Şah Ali Sultan birkaç adamını halatlarla surlardan sarkıtıp indirdi; daha önce Osmanlılar'a iltica etmiş olan Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza aracılığı ile eman diledi ve onuncu gün kale fethedildi (24 Ağustos 1548). Böylece Şah Tahmasb'ın, "Madem ki benim sarı kayam fermanım altındadır Osmanlı sultanlarından ne korkum vardır!" diyerek övündüğü Van Kalesi bir daha el değiştirmemek üzere Osmanlı hâkimiyetine girdi.

Van Kalesi'nin fethinden sonra bölge beylerbeyilik haline getirildi ve beylerbeyiliği Anadolu Defterdarı İskender Paşa'ya tevcih edildi. Bu sırada Vastan, Erciş, Adilcevaz ve Ahlat tekrar Osmanlılar'ın eline geçti. Şah Tahmasb, Kanûnî'nin Halep'e hareketinin ardından Van'a yürüyerek burayı kuşattıysa da bir sonuç alamadı. Osmanlı ordusunun İstanbul'a dönmesiyle Şah Tahmasb'ın ana hedefini yine Van Kalesi teşkil etti. Ramazan 959'da (Ağustos-Eylül 1552) Ahlat'ı muhasara edip şehri ve kaleyi tamamen tahrip ettirdi, Erciş'i de ele geçirdi. Sinan Paşazâde Mustafa Bey'in müdafaa ettiği Adilcevaz Kalesi'ni alamadı. Nahcıvan seferinin ardından yapılan Amasya Antlaşması'yla Van ve çevresinin Osmanlılar'a ait olduğu kabul edildi (1555).

Van, 1555-1578 yılları arasındaki sakin dönemde Osmanlılar için önemli bir sınır kalesi ve beylerbeyilik merkezi özelliğini korudu. 1559-1562 yıllarında cereyan eden, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid'in İran'a ilticası meselesinde Van kilit rol oynadı. Van Beylerbeyi Hüsrev Paşa, Şehzade Bayezid'i teslim almak için İran'a gitti. Bulunduğu coğrafî ve jeopolitik konum sebebiyle Van merkezli beylerbeyilik Osmanlı-Safevî münasebetlerinde etkili rol oynadı. İran tarafından casuslar vasıtasıyla haber toplamak, tamiri gereken sınır kalelerini tamir ettirmek, silâh ve asker ikmalini sağlamak, İran'dan gelen elçileri ağırlayıp İstanbul'a göndermek, sınır ve su anlaşmazlıklarını çözmek, barış zamanlarında barışa aykırı hareketleri önlemek, İran'dan gelen mültecilere dirlik tevcih etmek, onları korumak, ilticayı teşvik etmek, İran'a konulan ticarî ambargonun kontrolünü yapmak, barış zamanlarında İran tarafından gelen giden tüccarların yollarda ve menzillerde güvenliklerini temin etmek, gerek Osmanlı Devleti gerekse İran sınırları içerisindeki mahallî beylere istimâletnâmeler göndererek Osmanlı Devleti'ne itaatlerini sağlamak, esir değişimi yapmak, İran'dan hac için geleceklerin hac seyahatlerini düzenlemek, Osmanlı Devleti ile Safevî Devleti arasındaki yazışma ve görüşmelerde aracılık yapmak, fethedilen kalelerin muhafazası ve bu kalelere tayin edilen neferlerin ulûfelerini belirleyip defterlerini tanzim etmek, fethedilen yerlerin tahririni yaptırmak, gerektiğinde İran içlerine akın düzenlemek ve fetih hareketlerine girişmek, bölgedeki diğer beylerbeyi, sancak beyi ve ümerâ ile istişare edip stratejiyi belirlemek, gerektiğinde Osmanlı ordusunun İran cephesi serdarlığını üstlenmek Van beylerbeyilerinin en önemli görevlerindendi. 1578'de başlayan Osmanlı-

İran savaşları Van'ın bu özelliğini daha da açık hale getirdi.

Osmanlı-İran siyasî münasebetleri çerçevesinde Van, gelişen her olaydan doğrudan veya dolaylı biçimde etkilendiyse de Osmanlı hâkimiyetinden çıkmadı. Van'ın siyasî tarihindeki en acı olay XX. yüzyılda yaşandı. Ermeni isyanları Van'da etkili oldu. İlk isyanlar 1896-1897 yıllarında görüldü. Osmanlı Devleti'nin seferberlik ilân etmesiyle Van ve çevresindeki Ermeniler komitacıların tâlimatıyla harekete geçti. Bu harekâtın amacı Kafkasya Ermenileri ile birlikte Ruslar'ın ilerlemesini kolaylaştırmaktı. I. Dünya Savaşı ilân edilince bu silâhlı gruplar Van'da jandarmaya, memurlara, müslüman ahaliye ve kendilerini desteklemeyen Ermeniler'e saldırmaya başladı. 1915 Şubat ve Mart aylarında Van şehrinde 5000'den fazla Ermeni eşkıya tedhiş hareketinde bulundu; birçok devlet dairesi havaya uçuruldu, müslüman mahalleleri yakıldı. 7 Nisan 1915'te Van tamamen kuşatıldı, 30.000 Ermeni çeteci şehir halkından binlerce kişiyi katletti. Van şehri tamamen tahrip edildi ve bir daha eski yerinde inşası mümkün olmadı, bugünkü yerinde yeni Van şehri kuruldu. I. Dünya Savaşı öncesinde Van merkezinin nüfusu 70.000 civarında iken Türk ordusunun şehre girdiği Nisan 1919 sıralarında nüfus 10-15.000'e düşmüştü.

Fizikî ve Sosyal Yapı. Van tarihi çağlar boyunca kale temelli bir yerleşim yeri durumunda kalmıştır. 1046'da Tebriz'den Van'a gelen Nâsır-ı Hüsrev buranın sadece adını anmakla yetinir. Ahlatşahlar döneminde şehrin gelişme kaydettiği, Van gölünde işleyen gemilerle ticarî hayatın ilerlediği ifade edilir. Ancak buranın kalesiyle dikkat çektiği açıktır. Nitekim Kazvînî burayı kale diye zikreder, vergi gelirini diğer yerlere göre az gösterir. Bu durum XIII. yüzyılda Van'ın henüz çok önemli bir yerleşim yeri sayılmadığına işaret eder. Van'ın şehir olarak gelişmesi Osmanlı döneminde gerçekleşti. Bilhassa Van Kalesi sınırda ve stratejik bakımdan önemli bir yerde bulunduğundan korunmasına özel ihtimam gösterildi; bu sebeple asker çeşitliliği ve sayısı bakımından iç kalelerdeki askerî teşkilâtlanmadan daha farklıdır.

Van Kalesi'nde görev yapan ulûfeli askerin mevcudu XVII. yüzyılın başlarında 1758-2280 arasında değişiyordu (BA, MAD, nr. 16366, s. 107-119; nr. 7425, s. 77). Bu sayı 1639 yılından itibaren 3000 civarında tutuldu. Bunlar yeniçeri ağası kumandasındaydı. Ayrıca geçici olarak Van

muhafazasında bulunan askerler de burada ikamet ediyordu. Van Kalesi'nin kadrolu askerleri yerli yeniçeriler, dizdarlar, yerli topçular, yerli cebeciler, Van gılmanı, azebler, müstahfızlar, mülâzımlar ve martoloslardan oluşuyordu. Kalede görev yapmayan timarlı sipahiler de Van'ın dâimî askerî kuvvetleri içerisinde sayılabilir.

Van Kalesi göl seviyesinden yüksekliği 80 m. olan sarp kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Doğu-batı uzunluğu 1200 m. (Belli, s. 3), kuzey-güney uzunluğu 120 metredir (Sevgen, I, 331; Alper, s. 44). Eski Van şehri kalenin güney tarafındaydı ve iç içe iki dış surla çevrilmişti. Kalenin kuzey cephesinde iskân yoktur. Evliya Çelebi, Aşağı Kale'de şehrin yer aldığı kısımda 8800 hücre bulunduğunu, bütün evlerin kireç ve cibisle sıvalı, ikişer kat, kâgir ve düzgün yapılı, bütün caddelerinin temiz, geniş ve kaldırımlı olduğunu yazar (Seyahatnâme, vr. 257a). Van şehri, Osmanlı Devleti'nin doğuya açılan kapısı durumundaydı ve özellikle dış ticaret konusunda önemli bir merkezdi. İran-Van-Diyarbekir-Halep ve Batum-Erzurum-Van-Tebriz yollarının üzerinde yer alması bu önemini bir kat daha arttırıyordu. 1664'te Van'ı ziyaret eden Tavernier (Les six voyages, I, 307), Van'ın önemli bir alışveriş merkezi olduğunu ve ticaretin buradaki halk için bir gelenek durumuna geldiğini kaydeder. İçkale'nin doğu, batı ve kuzey tarafları yer yer yüksekliği 30 metreye ulaşan üç sur ve bu surların üzerindeki kulelerle çevrilmişti. Güneye şehre bakan kısmında surlar vardı. Çünkü bu kısmın alt tarafı insan tırmanmasına meydan vermeyecek derecede dik kayalıktı. Kuruluş kitâbesinde kalenin yapımında kullanılan blok taşların Alnium şehrinden getirildiği yazılıdır. Kalenin güneyinde Sardur Burcu'nun duvarlarında yer alan taş bloklar üzerindeki kuruluş kitâbeleri Urartu tarihinin bilinen ilk yazılı kaynaklarıdır. Kalenin korunmasına ve sağlamlığına Osmanlı döneminde özel bir gayret gösterildi, birçok defa tamir edildi. Aşağı Kale denilen ve şehri çevreleyen dış surların muhtelif kısımlarında Tebriz Kapısı, Orta Kapı, Uğrun Kapı ve Yalı (İskele) Kapısı adıyla anılan kapılar bulunuyordu. Dış surlarda bu kapıların ardında iç surlarda birer iç kapıları mevcuttu. Şehri üç taraftan saran surların üzerinde toplam yetmiş kule vardı. Sultan Veled Kulesi ve Ali Paşa Kulesi önemli kulelerdi. Orta kapının iç yüzünde Paşa Sarayı yer alıyordu. Bunun dışında diğer üst düzey görevlilerin ve şehrin ileri gelenlerinin oturduğu, saray diye anılacak müştemilâtlı kırk beş büyük konak bulunuyordu. Yukarı kalenin kuzeybatı tarafında yeniçeri ağasının konağı mevcuttu. İçkale'de

yeniçeri başçavuşu, yeniçeri kâtibi, yeniçeri kethüdâsı ve kale dizdarlarının konakları vardı. Yeniçeri, topçu, cebeci, hisareri ve azeblerin kışlaları ile cephanelik İçkale'deki diğer binalardandır.

Evliya Çelebi'nin seyahatnâmesinden ve arşiv kaynaklarından Van'da dokuz müslüman, üç Ermeni mahallesi olduğu anlaşılmaktadır. Paşa, Horhor, Câmi-i Kebîr, Suluk, İskele Kapısı, Orta Kapı, Tebriz Kapısı, Çadırcı ve Kavak Pınarı (Aynülkavak) mahallelerinin adını sayan Evliya Çelebi, Ermeni mahallelerinin isimlerini kaydetmemiştir (Seyahatnâme, vr. 257a; BA, MD, nr. 6, s. 464, hk. 1003; TK, TD, nr. 202, vr. 27a; VGMA, Anadolu Sadis, nr. 592, s. 249, sıra nr. 183). Van şehrinde dış surların dışında mezarlıklardan Edremit'e kadar olan bölgede çok sayıda bağ ve bahçe vardı. Bu bağlardan en meşhurları Mallı Kaya Çelebi, Şıyrek ve Süleyman Bey bağları idi (Evliya Çelebi, vr. 259a).

Van'ın Osmanlı klasik dönem nüfusunu tesbit etmek için kullanılacak veriler sınırlıdır. Van'a ait mufassal tahrir defterlerine bugüne kadar rastlanmamış olması, hâne sayılarına dayanarak tahminî nüfus hesaplaması yapılmasını belli bir döneme kadar zorlaştırmaktadır. Eldeki verilere göre XVII. yüzyılın ortalarında Van şehrinde 33.000, Van sancağında 85.000 civarında müslüman nüfusu vardır. Van şehrindeki Ermeni nüfusu 11.000 civarındadır (Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van, s. 255-257). Van ve çevresindeki Ermeni nüfusu XIX. yüzyılın sonlarına doğru nisbeten artmıştır. 1882 yılından itibaren siyasî bir varlık meydana getirmek için Kafkasya'dan gizlice Ermeni göçmenleri getirtilmiştir. Bu durum Batılı seyyahlar tarafından da teyit edilir. XX. yüzyılın hemen başında şehri ziyaret eden seyyahlar Van yöresindeki kiliselerin 1850'lerden sonra revaçta olduğuna dikkat çeker (Lynch, II, 80; Bachman, s. 31-33).

Van Kalesi'nde ve şehrinde birçok dinî ve sosyal yapı bulunduğuna kaynaklarda işaret edilir. Yukarı kaledeki tek cami Süleyman Han Camii'dir. Ulucaminin dışında Van'daki diğer camiler Osmanlı döneminde yapılmıştır. Kızıl Cami (Sinan Bey Camii, Tebriz Kapısı Camii), Hüsrev Paşa Camii (Kurşunlu Cami), Hürrem Bey Camii (TK, TD, nr. 202, vr. 127), Mustafa Paşa Camii (VGMA, Anadolu Sadis, nr. 592, s. 249, sıra nr. 183) ve İskele Kapısı Camii Osmanlı döneminde yapılan, vakfiye kayıtlarında da isimlerine rastlanan camilerdir. Bunun dışında İskender Paşa

Mescidi, Yukarı Kale Mescidi, Şah Pınarı Namazgâhı, Hızır Nebi Mescidi, Abdülmecid Mescidi, Süleyman Bey Mescidi, Sultaniye Mescidi, Can Ahmed Mescidi ve Koçi Bey Mescidi'nin (Kaya Çelebi Camii) bulunduğu vakıf kayıtlarından anlaşılır (TK, TD, nr. 202, vr. 22a-50b; VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 581, s. 170, sıra nr. 185; Evliya Çelebi, vr. 252a). 1315 (1897-98) tarihli Van Vilâyet Salnâmesi'ne göre Van merkez kazada toplam otuz iki cami ve mescid vardı. Vilâyetin tamamında ise altmış sekiz cami ve mescid ibadete açıktı (s. 163-182, 207). Eski Van şehrinde birçok medrese ve muallimhâne mevcuttu (Ulucamii Medresesi, Bicâniye Medresesi, Hacı İzzeddin Şîr Medresesi, İskender Paşa Medresesi, Hüsrev Paşa Medresesi, Tebriz Kapısı Medresesi, Horhor Medresesi, Abbas Ağa Medresesi, Hüsrev Paşa Muallimhânesi, Kaya Çelebizâde Koçi Bey Muallimhânesi). Maarif salnâmelerine göre 1897'de Van merkez kazada on medrese yer alıyordu. 1898'de merkez kazada iki rüşdiye (biri askerî); 1899 yılında üç ibtidâiye, bir rüşdiye, bir askerî rüşdiye, dört medrese; 1901-1903 yıllarında on ibtidâiye, bir rüşdiye, dört medrese kaydedilmişti. Şehirde birkaç Ermeni mektebi ve Amerikalılar'a ait okullar da faaliyet gösteriyordu. 1903'te Van'da biri ibtidâiye, biri rüşdiye seviyesinde eğitim veren iki Amerikan okulu bulunuyordu. XX. yüzyılın başlarında Ermeni okullarına giden öğrenci sayısı yaklaşık 1020, Amerikan okullarına giden öğrenci sayısı 575 idi (Keleş, s. 17). 1315 tarihli Van Vilâyet Salnâmesi'ndeki kayıtlara göre Van merkez kazadaki kilise ve manastır sayısı on beşti. 1903'te Van şehrini ziyaret eden seyyahlar şehirde iki kiliseden söz eder. Bu kiliseler Surp Petros ve Surp Paulos kiliseleridir (Bachman, s. 31-33). Van şehrinin dışında Varak dağının eteklerindeki Varak (Yedi Kilise) Kilisesi mevcuttu (Lynch, II, 112-116; Bachman, s. 33-40). Van Kalesi'nin çevresindeki en önemli su kaynakları Horhor bahçelerinde çıkıyordu. İç kalenin altındaki su kaynaklarına kayalardan oyularak yapılmış merdivenlerle inilirdi. Mezarlıklar şehir surlarının güney cephesinin dışında bulunuyordu. Surların dışındaki hendeklerden sonra mezarlıklar başlıyordu. Müslümanların ve gayri müslimlerin mezarlıkları aynı yerde

olup aralarında boş bir alan vardı (VGMA, Anadolu Sadis, nr. 592, s. 249, sıra nr. 183).

Eski Van şehrindeki ticarî faaliyetler, en merkezî kısım olan Hüsrev Paşa Camii ile Ulucami arasındaki bölgede Ulucami ve Orta Kapı mahallelerinde

yapılmaktaydı (Lynch, II, 80; Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van, s. 237). Rüstem Paşa Hanı (BA, MAD, nr. 2775, s. 899), İskender Paşa Hanı ve Sinan Bey hanları (VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 581, s. 170, sıra nr. 185) XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirde faaliyet göstermiştir. 1556'da eski kapan ve pazar kervansaraya dönüştürülmüştü (BA, MD, nr. 2, s. 1, hk. 11). Şehir de Gümrük Hanı, Kapan Hanı ve bedestenin yanı sıra çarşılar vardı. Van'ın çarşı ve pazarları şunlardı: Uzun Çarşı, Mezgitli Çarşı, Hüsrev Paşa Çarşısı, Yukarıkale Çarşısı, Van Pazarı, Tabbâhîn Pazarı, Haffafhâne Çarşısı, Gözehâne. Van'da devlete ait olup mukātaa diye kaydedilen bazı küçük sanayi işletmelerine de rastlanır. Bozahâne, boyahâne, şemhâne, meyhâne, şırahâne ve macunhânenin bulunduğu tesbit edilir (Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van, s. 240-243). Şehir civarında bağcılık gelişmişti. 1610 yılında bağlardan alınan vergilerden çıkarılan sonuçlara göre sadece şehir çevresinde 600.000 kök vardı (BA, MAD, nr. 3260, s. 71). Ayrıca Van sancağının çeşitli yerlerinden elde edilen güherçile için şehirde ambarlar yer alıyordu (BA, MD, nr. 14, s. 1070, hk. 1576). XVI. yüzyılın son çeyreğinde güherçile tahsiline mültezim olanların Van ambarına teslim etmeleri gereken miktar üç yılda 1200-2000 kantardı (BA, MD, nr. 24, s. 23, 76, hk. 68, 209). Van sancağına bağlı Kârcikân (Karçıkan) ve Gevar nahiyelerinde demir madenleri mevcuttu. Bu madenlere bağlı olarak harp sanayii gelişmişti; şehirde bir top dökümhanesi vardı. Top ve tüfek güllesi dökümü ve barut üretimi diğer harp sanayii faaliyetleri arasındaydı. Van gölünde bulunan ticarî ve askerî amaçlı gemiler Van'daki gemi tersanelerinde yapılıyordu. Bu gemilerin yapımı Van'da bulunan gemi mimarları tarafından gerçekleştiriliyordu (BA, MD, nr. 32, s. 231, hk. 430). 1582'de devlet adına dört gemi işliyor ve bunlar göl kenarında biriken odunları naklediyordu. 1633-1634 yıllarında gölde otuz üç azeb gemisi işliyordu (BA, D.BŞM, nr. 167, s. 8).

İdarî Teşkilât. Van'ın 1548 yılında beylerbeyilik olarak kurulmasından sonra beylerbeyiliğe bağlı sancak sayısı 1558-1740 yılları arasında 13-34 arasında değişmiştir. Sancak sayısının bu kadar değişmesinin en önemli sebebi eyaletin sınırda yer alması ve İran tarafından ele geçirilen yerlerin belirli aralıklarla Van'a bağlanmasıdır. Bunun yanı sıra Tebriz'in bir beylerbeyilik halinde teşkilâtlanması da Osmanlı hâkimiyetinde kaldığı zamanlarda bu sayının azalıp fazlalaşmasını etkilemiştir. Çünkü Tebriz'in Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu dönemlerde daha önce Van eyaleti

içerisinde olan, Tebriz'e daha yakın sancakların buraya bağlandığı tesbit edilmektedir. Bundan dolayı XVI-XVIII. yüzyıllarda Van eyaletine elli üç ayrı sancak bağlanmıştır. Eyalete bağlı sancaklar siyasal ve sosyal gelişmelere göre değişen iki ayrı statü ile yönetilmiştir. Klasik Osmanlı sancakları ve ocaklık diye nitelendirilen sancaklar Adilcevaz, Bitlis, Erciş, Muş, Bargiri, Hizan, Hakkâri, Müküs, Kârkâr, Şırvi, Kisan, Espayrid, Ağakis, Mahmudi ve Kotur, Van eyaleti bünyesinde devamlılığı olan sancaklardır. Osmanlı döneminde Van sancağına bağlı nahiyeler şunlardır: Erçek, Van, Gevaş, Amuk, Kârcikân ve Vastan. XVII. yüzyılın başlarında bu altı nahiyeye tâbi toplam 166 köy ve seksen iki mezraa yer alıyordu (BA, TD, nr. 730, s. 1-35).

Beylerbeyiliği paşa sancağı olduğundan Van'a tayin edilen paşalar Van şehrinde otururdu. Van beylerbeyileri XVI ve XVII. yüzyıllarda 1.000.000-1.320.990 akçe arasında değişen has gelirlerine sahipti. Van'da beylerbeyi yahut valinin yanı sıra birçok idarî, malî, askerî, adlî, inzibatî ve dinî görevli vardı. Van Kalesi'nin muhafazasında bulunan yerlikulu gönüllü yeniçerilerle nöbetçilik suretiyle gelen Dergâh-ı Âlî yeniçerilerinin kumandanı olan bir yeniçeri ağası burada görev yapıyordu. Bunun yanında cebecibaşı, çavuşbaşı ve topçubaşı da önemli askerî şahsiyetlerdi. Beylerbeylerine en yakın yardımcı olarak bir kapı kethüdâsı bağlı idi. XVI ve XVII. yüzyıllarda Van kapı kethüdâları beylerbeyinin kapı halkından seçkin bir kişi, genellikle de akrabalarından biri olurdu.

Tanzimat'ın ilânından sonra Van'ın idarî yapısında bazı değişiklikler meydana geldi. 1845'te Tanzimat'ın Erzurum eyaletinde uygulanmaya başlanması ile Erzurum Redîf-i Mansûre Müşirliği kuruldu; müstakil eyaletler olan Van, Çıldır, Kars bu müşirliğin idaresi altına alındı ve birer ferik tayin edildi. Bu tarihten itibaren Erzurum eyaleti bünyesindeki altı sancaktan biri de Van idi (Takvîm-i Vekāyi', Birinci tertip, 29 Muharrem 1261, s. 1; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye). 13 Aralık 1847'de Van ve Muş sancakları Erzurum eyaletinden ayrılıp müstakil eyalet haline getirildi. Meclisi Vâlâ'nın 3 Kasım 1850 tarihli kararı ile Van sancağı yeni kurulan Hakkâri eyaletine dahil edildi (BA, İ.MVL, 186-5633). 1856'da Van eyaleti Hakkâri, Van ve Musul sancaklarından müteşekkildi. Ancak bir süre idaresi Hakkâri ile ilişkilendirildi. Aralık 1859'da bazı eyalet valilikleri mutasarrıflığa çevrilince Hakkâri vilâyeti de mutasarrıflık haline getirildi,

Resul Paşa mutasarrıflığa tayin edildi (BA, A. MKT. UM., nr. 386-5). Bu tarihten sonra Resul Paşa, Van ve Hakkâri mutasarrıfı diye anıldı ve bu görevi 1862 yılına kadar sürdü. 1864'te çıkarılan İdâre-i Vilâyet Kanunu ile birtakım yeni düzenlemeler yapıldı. Bu sürecin ardından yayımlanan 1294 (1877) tarihli Devlet Salnâmesi'nde Van on üç kazaya sahip müstakil bir valilik olarak kaydedildi. 1908'de Van vilâyeti, Van ve Hakkâri sancaklarından meydana geliyordu. Van'a bağlı beş kaza, sekiz nahiye, 885 köy bulunmaktaydı (Baykara, s. 125-142). 1923 sonrasında Van, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki vilâyetler listesinde yer aldı. 1315 tarihli Van Vilâyet Salnâmesi'ne göre Van merkez sancağı ve bağlı kazalarının (Van, Gevaş, Şatak, Erciş, Müküs, Karçıkan, Bargiri, Adilcevaz ve Mahmudi) toplam yetişkin nüfusu 169.377 kişi olup bunun

103.260'ı müslüman, 66.427'si gayri müslimdi. Aynı yıllarda Van merkez kazasının nüfusu (Erçek, Tımar ve Havasur nahiyeleri ile birlikte) 63.698'dir (Keleş, s. 52-53). 1914 yılı resmî istatistiğine göre Van vilâyetinde 179.380 müslüman, 67.792 Ermeni yaşamaktaydı (Süslü v.dğr., s. 114-115).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E 9847 (XVII. yüzyıl Van krokisi); Ebü'l-Ferec, Târih, II, 490; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 305, III-IV, vr. 251a-259b; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, s. 186; Peçuylu İbrâhim, Peçevi Tarihi (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981, I, 130-131; Solakzâde Tarihi (s.nşr. Vahid Çabuk), Ankara 1989, II, 180; J.-B. Tavernier, Les six voyages en Turquie, Perse et aux indes, Paris 1682, I, 307; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1263; Van Vilâyet Salnâmesi, Van 1315, s. 163-207; H. F. B. Lynch, Armenia Travels and Studies, London 1901, II, 80, 112-116; W. Bachman, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, s. 31-40; Van Tarihi ve Kürtler Hakkında Tetebbuat, İstanbul 1928, s. 22, 92; Kadri Perk, Cenup Doğu Anadolu'nun Eski Zamanları, İstanbul 1943, s. 242; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 331; Osman Turan, Doğu

Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 86, 106; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 154; Cengiz Alper, Çeşitli Yönleriyle Van, Ankara 1983, s. 24-25, 31-32, 44; Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1984, I, tür.yer.; Veli Sevin, "Van Bölgesi Yüzey Araştırması, 1984", III. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara 1985, s. 291; a.mlf. - M. Taner Tarhan, "Van Kalesi ve Eski Van Şehri Kazıları, 1988 (Ön Rapor)", Höyük, sy. 1, Ankara 1988, s. 65-70; Afif Erzen, Doğu Anadolu ve Urartular, Ankara 1986, s. 15-27, 41; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 183; Şemseddin Günaltay, Yakın Şark: Anadolu En Eski Çağlardan Ahamenişler İstilasına Kadar, Ankara 1987, II, 317-320; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, tür.yer.; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, Ankara 1988, s. 20, 42-43; Aydın Talay, Bizim Eller Van, İstanbul 1988, tür.yer.; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 44, 466; Yaşar Yücel, Timur'un Ortadoğu Anadolu Seferleri ve Sonuçları: 1393-1402, Ankara 1989, s. 6-7; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, IV, 551; Azmi Süslü v.dğr., Türk Tarihinde Ermeniler (Temel Kitap), Ankara 1995, s. 114-115; Orhan Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van: 1548-1648, Van 1997, tür.yer.; a.mlf., 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, tür.yer.; a.mlf., "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XI/1, Elazığ 2001, s. 257-274; a.mlf., "Van Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar ve İdarî Statüleri (1558-1740)", Osm.Ar., XXI (2001), s. 189-210; Hatice Keleş, Salnamelere Göre Van ve Bitlis Vilayetlerinde Dini-Sosyal Yapı (yüksek lisans tezi, 2009), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17, 52-53; Oktay Belli, "Eskiçağda Anadolunun En Görkemli Başkenti Van Kalesi", V. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu, İstanbul 2010, s. 1-11; Abdurrahman Acar, "İslâm Coğrafyacılarına Göre Van Gölü ve Çevresi", a.e., İstanbul 2010, s. 148-159; Metin Tuncel, "Van Yöresi", a.e., s. 485-489; Takvîm-i Vekāyi', I. tertip, nr. 281 (1261); H. D. Andreasyan, "Aktamar Kilisesi", TD, XVI/21 (1966), s. 77; J.-L. Bacqué-Grammont, "Un plan ottoman inédit de Van a XVIIe siècle", Osm.Ar., II (1981), s. 97-122; Mehmet Çevik, "Tarihte Van (XX. Yüzyıl)", Van Kütüğü, sy. 8, Van 1992, s. 125-127; Mükrimin Halil Yinanç, "Akkoyunlular", İA, I, 267; Nejat Göyünç, "Van", a.e., XIII, 197-202; V. Minorsky - [C. E. Bosworth], "Wān", EI^2 (İng.), XI, 135-136.

Orhan Kılıç

Bugünkü Van.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru geniş bir bölgenin önemli ekonomik ve ticarî merkezi, aynı zamanda nüfusu fazla bir şehri durumunda bulunan Van XX. yüzyılın başlarında Ermeni isyanlarıyla tarihinin en acı olaylarını yaşadı. Bu isyanlar XIX. yüzyılın son yıllarında başlasa da I. Dünya Savaşı'nın ilân edilmesiyle birlikte Van şehrindeki Ermeni hareketleri daha etkili duruma geldi. I. Dünya Savaşı esnasındaki Rus işgalinde işgalcileri destekleyen Ermeni komitacılarının çıkardığı kargaşalıklar sonucunda Van'da birçok devlet dairesi tahrip edildi, müslüman mahallelerinin çoğu yakıldı. Tahribe uğrayan şehir Van Kalesi'nin güneyindeki düzlükte günümüzde Eski Van denilen kesimde yayılıyordu. Nüfusu söz konusu tahriplerden önce 30-35.000 arasında tahmin edilmektedir. Van şehri I. Dünya Savaşı'na gelinceye kadar şekil ve fonksiyon bakımından iki farklı kısımdan meydana geliyordu. Bunlardan biri, batıda göl kıyısında şehrin antik çekirdeğini oluşturan ve üzerinde heybetli kaleyi taşıyan kalker tepenin güneyindeki sıkışık sokaklı eski şehirdi. Surlarla çevrilen bu kesimde ticaret yerleri, resmî daireler ve mâbedler bulunuyor, burası o dönemdeki Van'ın iş ve ticaret merkezini teşkil ediyordu. Surların dışında bu kesimden tamamen farklı 5-6 km. uzunluğunda ve 2-3 km. genişliğinde yeşillikler arasına serpilmiş binaların oluşturduğu bir "bahçe şehri" mevcuttu.

2 Nisan 1918 tarihinde Van düşman işgalinden kurtarıldı. İşgal sırasında Anadolu'nun başka taraflarına göç eden Vanlılar'dan geri dönenler, savaş yıllarında harap duruma gelen göle yakın Van'ı onarmaktansa bugünkü Van'ın yerinde yeni bir şehir kurmayı tercih ettiler. Bu yeni yerleşme göl kıyısından 7 km. kadar içeride eski gayri müslim mahallelerinden Norşen ve Arak'ın yerinde kurulmuştu. Şehrin yer değiştirmesinde bu mekânın tercih edilmesinin sebebi, işgal yıllarında müslüman mahallelerinin oturulamayacak kadar tahrip görmesi ve işgalcilerin gayri müslim mahallelerine dokunmamasıdır. Cumhuriyet dönemine il merkezi olarak giren Van şehrinin nüfusu yeni yerinde uzun süre yavaş arttı. 1927 sayımında nüfusu 7000'i bile bulmuyordu (6981 nüfus). İşgal yıllarının sıkıntılı günlerinde sadece şehrin nüfusu azalmakla kalmamış, insan

gücünün azalması etkisini ticaret ve sanayi hayatında da göstermiş, meselâ Van'ın ünlü el sanatları (başta gümüş işlemeciliği) ilerideki yıllarda biraz canlanmak üzere hemen hemen ortadan kalkmıştı. Şehrin çevresindeki tarım ve hayvancılık da bir hayli zayıfladığından tarımsal ve hayvansal ürünler için geçmiş yıllarda önemli bir ticaret merkezi durumundaki Van bu özelliğini de kaybetmiş bulunuyordu. Bundan dolayı sur içindeki eski ihtişamlı Van Çarşısı, Şerefiye mahallesinde küçük bir alana taşındı. 1935 sayımında nüfusu 9362 olan Van bu yıllarda bir kasaba boyutlarındaydı. Nüfusu ilk defa 1940 sayımında 10.000'i aştı (11.735) ve 1945 sayımında 14.266'ya ulaştı. Cumhuriyet döneminin başından günümüze kadar nüfusu sürekli artan Van'da sadece 1950 sayımında küçük bir nüfus azalması görüldü; 1950'de şehrin nüfusu 13.664'e düştü. Bu düşüşe II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Van garnizonundaki asker sayısının azaltılması ve 1945 yılının Temmuz ayında başlayıp Aralık ayı ortalarına kadar devam eden depremler yol açmıştır. Depremler dizisinin en şiddetlilerinden biri olan ve 20 Kasım 1945 tarihinde vuku bulan sarsıntıda iki katlı binaların çoğu yıkıldı, tek katlı evler de oturulamayacak hale geldi. Evleri oturulamayacak duruma gelen çok sayıda Vanlı'nın başka şehirlere göç etmesi bir sonraki sayımın sonuçlarını etkilemiş görünmektedir. 1950'de Van şehri on iki mahalleden meydana gelen oldukça dağınık küçük bir şehirdi. Kerpiç, düz damlı, bir veya iki katlı evleri bahçeler içine dağılmış vaziyetteydi. Şehrin merkezi günümüzdeki gibi Cumhuriyet caddesiydi. Kuzey-güney doğrultusunda uzanan bu cadde üzerinde küçük dükkân ve mağazalar, otel ve lokantalarla bazı resmî binalar sıralanıyordu. Binaların arasında ileride dolacak boşluklar bulunuyordu. Bu görünüşüyle Van henüz gelişmekte olan bir şehir intibaını veriyordu.

Van şehrinin nüfusu 1955 yılına kadar yavaş bir seyirle arttı, 1960'ta 22.043'e ulaştı ve 1927'deki nüfusun üç katını geçmiş oldu. Ardından hem nüfus hem mekân bakımından daha hızlı bir gelişme sürecine girdi ve nüfusu 1965'te 31.431,

1970 sayımında 46.751 oldu. 1960 yılından sonraki nüfus artışında Van'da 1960'tan itibaren çok sayıda bölge müdürlüğünün açılmasıyla şehrin daha önemli bir idarî merkez durumuna gelmesi, ayrıca 1955'te Muş'a ulaşan demiryolunun 25 Ekim 1964 tarihinde Van gölünün batı kıyısındaki Tatvan'a ulaşması, o güne kadar ülkenin başka yerlerinden gelinmesi güç

bir şehir olan Van'a daha kolay ulaşılır olması da rol oynadı. Bunun yanında 1970'te Van gölünün güneyinden dolaşan Tatvan-Van karayolunun iyileştirilmesi, eskiden altı ya da sekiz saatte küçük gemilerle geçilen Tatvan-Van arası göl yolunun 1971'de devreye sokulan feribotlarla dört saate inmesi de Van'ın gelişmesine ivme kazandırdı. Söz konusu feribotların tren vagonlarını da içine alıp gölden geçiren bir sistemde inşa edilmesi Haydarpaşa-Tatvan demiryolu bağlantısını sağladığından Van'ın ulaşımdaki önemini daha da arttı. Aslında bu proje, II. Dünya Savaşı yıllarında düşünülen Londra-Singapur demiryolu bağlantısının bir parçası idi. Bu sebeple Elazığ İstasyonu'ndan İran sınırına kadar demiryolunun uzatılmasına dair 6 Mayıs 1940 tarihli ve 3813 sayılı yasa Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edildi. Van havaalanı da 1943'ten beri gelişerek hizmet vermektedir. Ulaşımdaki gelişmeler Van'da sanayinin de nisbeten gelişmesine katkıda bulundu. Çimento fabrikasıyla başlayan bu atılım çeşitli un fabrikaları, bulgur fabrikası, et ürünleri ve süt ürünleri, ayakkabı, şeker, yem, deri, tuğla-kiremit üreten kuruluşlarla devam etti. 1975'te 63.663'ü bulan şehrin nüfusu 1980'de 92.802'ye, 1985'te 110.653'e ulaştı. Bu yıllarda bazı çevre sorunlarının Van'ı olumsuz etkilediği dikkati çekmektedir. Geçmiş dönemlerde de görülen Van gölü sularındaki devrî yükselme hareketleri 1993-1994 yıllarında tekrarlandı, bu arada Van şehrini de etkiledi ve 446 konut su baskınına uğradı. Feribot iskelesi, şehrin atık su arıtma tesisinin bir bölümü, havaalanı pistinin güney ucu önemli ölçüde hasar gördü. En çok hasar gören mahalleler İskele mahallesiyle (İskele köyü) Eminpaşa mahallesi oldu. Bu hadiseden iki yıl kadar sonra 1996 Şubatında Erek dağı eteklerinden gelen derelerin yol açtığı bir sel felâketi şehirde elli dokuz konutun zarar görmesine yol açtı (Deniz, sy. 9 [2003], s. 158). Van şehrinin nüfusu 1990'da 150.000'i geçti (153.111). Daha sonraki sayımlarda 350.000'i de aşarak 400.000 nüfusa yaklaştı (2000'de 356.494, 2009'da 360.810, 2010'da 367.419). Bu son nüfusuyla Van Türkiye'nin yirminci, Doğu Anadolu bölgesinin Malatya'dan sonra ikinci büyük şehri durumuna geldi.

Bu gelişmelere paralel olarak Van şekil bakımından değişikliklere uğradı. Artan nüfusla beraber şehir de gelişerek büyüdü; yeni mahalleler kurulduğu gibi şehrin içindeki boşluklar yeni binalarla doldu. Van, Yenimahalle'nin oluşmasıyla kuzeydoğuya, Erciş yolu boyunca kuzeye, Edremit yolu boyunca güneybatıya doğru yayıldı. 1972'de İskele köyünün belediye

sınırları içine alınmasıyla şehir Van gölü kıyısına da ulaştı. Bu durumda Van'ın merkezini iskeleye bağlayan doğu-batı doğrultulu İskele caddesi, 8 km. kadar uzunluğu ile aynı adla devam eden ve cetvelle çizilmiş gibi düzgünlüğüyle dikkati çeken Türkiye'nin en uzun şehir içi caddesi olarak gösterilebilir (böyle uzun şehir içi caddelerine dünyada bile örnek bulmak güçtür). Van şehri günümüzde otuza yaklaşan mahallesiyle doğu-batı uzunluğu yaklaşık 10 kilometreye, kuzey-güney yönünde ise 7 kilometreye erişmiştir. Şehrin ana eksenini, Cumhuriyet'in başlarında olduğu gibi kuzey-güney doğrultulu Cumhuriyet caddesi (güney kesimindeki adı Kışla caddesi) meydana getirir. Bu eksenin kuzey ucundan başlayan İskele caddesiyle ona güneyden paralel uzanan Maraş caddesi (doğu kesimindeki adı Kâzım Karabekir caddesi) şehrin diğer önemli eksenleridir. Sihke caddesi de kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda diyagonal (verev) biçimde uzanan önemli bir eksendir. Van şehri, doğa ve kültürel zenginliklerinin çokluğu ile tanınan bir çevrenin turistik üs merkezi durumundadır. 1982'de kurulan Yüzüncü Yıl Üniversitesi ile Van bir kültür merkezi olma yoluna da girmiştir.

Şehrin bu dikkat çeken gelişmeleri devam ederken 23 Ekim 2011 tarihinde saat 13.41'de meydana gelen 7,2 şiddetindeki deprem Van şehri ve çevresini önemli ölçüde etkiledi. Bu ilk deprem Van'dan çok Erciş'te büyük hasara yol açtı (Van'da on bina, Erciş'te ise yirmi beş bina tamamen yıkıldı). Van şehrinde en çok çarşı kesiminde ve Kâzımkarabekir (Maraş caddesinin doğu kesimi) caddesinde hasar meydana geldi. Artçı sarsıntılar günlerce birbirini izlerken 9 Kasım 2011 günü saat 21.23'te meydana gelen 5,6 şiddetindeki yeni bir deprem Erciş'ten çok Van şehrine zarar verdi. İlk depremde hasar gören binalar bu depremde yıkıldı. Deprem şehrin nüfusunu da etkiledi: 31 Aralık 2011 tarihinde yapılan son nüfus sayımında şehrin nüfusunun 353.419'a gerilediği görüldü (depremden sonra çok sayıda kişinin şehri terketmesi sebebiyle). Şehrin nüfus sıralamasındaki yeri de değişti. Bir önceki sayımda (31 Aralık 2010) Van şehri Türkiye'nin yirminci, Doğu Anadolu bölgesinin ikinci şehri durumunda iken son sayımda Türkiye'nin yirmi birinci, Doğu Anadolu bölgesinin Malatya ve Erzurum'dan sonra üçüncü büyük şehri durumuna düştü.

Van şehrinin merkez olduğu Van ili kuzeyden Ağrı, batıdan Bitlis, güneybatıdan Siirt, güneyden Şırnak ve Hakkâri illeriyle çevrilidir. Ayrıca

doğuda İran topraklarına komşudur. Merkez ilçeden başka Bahçesaray, Başkale, Çaldıran, Çatak, Edremit, Erciş, Gevaş, Gürpınar, Muradiye, Özalp ve Saray adlı on bir ilçeye ayrılmıştır. 19.299 km² genişliğindeki Van ilinin sınırları içinde 2010 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre 1.035.418 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu elli dörttü. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Van'da il ve ilçe merkezlerinde 322, kasabalarda 28 ve köylerde 864 olmak üzere toplam 1214 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 190'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Ardel, "Van Gölü Çevresinin Coğrafyası", Beşinci Üniversite Haftası: Van, İstanbul 1945, s. 91-112; Reşat İzbırak, Cilo Dağı ve Hakkâri ile Vangölü Çevresinde Coğrafya Araştırmaları, İstanbul 1951, s. 124-130; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 73-75; a.mlf., "Van'dan Cilo Dağlarına", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 3-4, İstanbul 1953, s. 84-106; Osman Yalçın, Van-Hakkâri, İstanbul 1961; Cengiz Alper, Çeşitli Yönleriyle Van, Ankara 1974; Ejder Kalelioğlu, Şehir Coğrafyası Bakımından Van (doçentlik tezi, 1980), AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi; Ercüment Kuran, "Cumhuriyet Devrinde Van'ın Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişmesi (1923-1980)", Yakın Tarihimizde Van Uluslararası Sempozyumu (Van 2-5 Nisan 1990), Ankara 1990, s. 121-123; Orhan Gürbüz, Van Gölü Çevresinin Coğrafyası (Beşeri ve İktisadi Coğrafya Açısından) (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Türkel Minibaş, "Değişen Van", Van (nşr. Kültür Bakanlığı), İstanbul 1995, s. 171-185; Metin Tuncel, "Van Yöresi", V. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu (09-13 Haziran 2009-Van), İstanbul 2010, s. 485-489; a.mlf., "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir İlk Not", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1974-77, s. 125; E. Lahn, "Van Mıntıkası Yer Sarsıntıları Hakkında Not", Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü Dergisi, sy. 35, Ankara 1946, s. 127; İbrahim Çubukçu, "Demiryolları Ulaşımında Van-Kotur Hattı", Demiryol Dergisi, sy. 539, Ankara 1970, s. 16-17; Orhan Deniz - Hakkı Yazıcı, "Van Gölünde Ulaşım", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 40, İstanbul 2000, s. 17-33; Orhan

Deniz, “Van Kentinde Gözlenen Bazı Çevre Sorunları ve Alınması Gereken Önlemler”, Doğu Coğrafya Dergisi, sy. 9, Konya 2003, s. 143-169; Mehmet Zeydin Yıldız - Orhan Deniz, “Kapalı Havza Göllerinde Seviye Değişimlerinin Kıyı Yerleşmelerine Etkisi: Van Gölü Örneği”,

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XV/1, Elazığ 2005, s. 15-31; Besim Darkot, “Van Bölgesi Coğrafyası”, AA, II, 609-611; V. Minorsky - [C. E. Bosworth], “Wān”, EI² (Fr.), XI, 148-150.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Coğrafî konumu ve zenginlikleriyle Doğu ile Batı uygarlıkları arasında köprü durumundaki Van gölü çevresi birçok kültürün doğup geliştiği bir alandır. Stratejik öneme sahip en eski yerleşme yerlerinden biri olan bölgeye Türkler’in hâkim olmasından sonra Van şehri yeniden imar edilerek mâmur bir şehir haline getirilmiştir. Modern kentin batısındaki eski Van şehri kuzey taraftan iç kale ile sınırlandırılmış, diğer yönlerden ise günümüze kadar kısmen gelebilen dış kale surlarıyla çevrelenmiş düz bir araziye kurulmuştur. Eski Van şehrinin tarihsel geçmişi Urartu dönemine (m.ö. IX-VII. yüzyıl) kadar inmektedir. Mevcut tarihî yapılardan, şehrin Ortaçağ döneminde Selçuklular zamanında şekillenmeye başladığı ve Osmanlılar devrinde XVI-XIX. yüzyıllarda gelişimini tamamladığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda Osmanlı egemenliğine girdikten sonra eyalet statüsü verilen şehir bölgenin önemli bir yönetim merkezi olmuş, ancak I. Dünya Savaşı sırasında Ermeni ayaklanması ve Rus işgali sonucunda yıkılmış ve terkedilmiştir. Eski Van şehrinden günümüze cami, kilise, han, hamam, ambar ve sarnıç gibi yapı ve yapı kalıntıları ulaşmıştır.

Van Kalesi, Van ovasının ortasında yükselen yalçın kayalığın üzerindeki iç kale ile bunun güneyinde eski Van şehrinin etrafını kuşatan dış kaleden meydana gelir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 1548’de onarılan iç kale Osmanlı kalesi özelliği kazanmıştır. Dış kalede şehre girişi sağlayan Tebriz Kapısı, Orta Kapı, Uğrun Kapı ve Yalı (İskele) Kapısı bulunmaktadır. Bu kaleden başka ilde Çatak Kalesi, Hoşap Kalesi ve Eski

Erçiş Kalesi önemli savunma yapılarıdır (bk. HOŞAP KALESİ). Van Ulucamii'nin Van gölü çevresinde hâkimiyet kuran Ahlatşahlar'dan I. Sökmen veya II. Sökmen zamanında yapıldığı ileri sürülmekle birlikte Karakoyunlu Kara Yûsuf döneminde inşa edilmiş olabileceği yönünde görüşler de bulunmaktadır (bk. ULUCAMİ [Van]).

Kızıl Minareli (Kızıl, Sinan Bey, Tebriz Kapısı, Topçuoğlu) Cami'nin minaresi Selçuklu döneminden kalmıştır, cami kısmı ise Osmanlı dönemine aittir. Minare kare kaide üzerinde silindirik gövdelidir. Osmanlı döneminde yenilenen cami enine dikdörtgen planlıdır; orta bölüm kubbe, yanlar beşik tonozlarla örtülmüştür. Yapı günümüzde büyük oranda yıkık durumdadır. Hüsrev Paşa Külliyesi, Mimar Sinan'ın eseridir ve kitâbesine göre cami 975'te (1567-68) yapılmıştır. Külliye klasik Osmanlı külliye şemasına uygun biçimde ortada cami, caminin kuzeyinde medrese, bunun gerisine imaret ve sıbyan mektebi, doğuda han ve türbe ile (996/1588) külliyeden biraz uzaktaki çifte hamamdan oluşmaktadır. 1915-1917 yıllarında Rus işgalindeki yangında büyük ölçüde tahribat görmüş, 1996-2007 yılları arasındaki kazı ve restorasyon çalışmaları sonucunda cami tamir edilmiştir (bk. HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ). Kaya Çelebi Külliyesi, Hüsrev Paşa Külliyesi'nin doğusunda yer almaktadır. Vakfiyesine göre Kaya Çelebizâde Koçi Bey tarafından 1071'de (1660) inşasına başlanmış, onun idam edilmesi üzerine 1665'te Cem Dedemoğlu Mehmed Bey tarafından tamamlanmıştır. Cami ve medreseden meydana gelen külliye 1915-1917 yıllarındaki Rus işgali sırasında tahrip edilmiş ve medrese kısmı günümüze kadar gelememiştir. Cami, kare planlı ve tek kubbeli harimle kuzeyindeki beş gözlü son cemaat yeri ve silindirik gövdeli minareye sahiptir. Şehirde ayrıca Osmanlı dönemine ait İçkale (Süleyman Han) Camii, Horhor Camii, Abbas Ağa (Kethüdâ Ahmed) Camii, Sinâniye Camii harap durumda; İkiz Türbeler, Abdurrahman Gazi Türbesi, Galib Paşa Türbesi sağlam olarak bugüne ulaşmıştır. Çeşitli tarihî kayıt ve belgelerden şehirde birçok mescid, medrese, zâviye, hamam gibi yapılar olduğu anlaşılmakta, ancak günümüzde bunlardan bir iz bulunmamaktadır. Van'da içme ve sulama için yapılan kehrizlerle iç sofalı plan tipinde tek ve iki katlı evler inşa edilmiştir.

Van Müzesi arkeolojik ve etnografik eserler olmak üzere iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Müze bahçesinin bir yanında Türk dönemlerine ait koç-koyun şeklindeki mezar taşları, diğer yanında ise çivi yazılı Urartu zafer

stellerinden meydana gelen taş eserler sergilenmektedir. Arkeolojik eser salonu alt kattadır. Burada erken tunçtan ve neolitik dönemden başlayarak çeşitli buluntularla Urartu dönemine ait seramikler, iğne, bilezik, kemer, savaş aletleri, at koşum takımları, madenî kap kacaklar, figürinler ve çeşitli mezar buluntuları teşhir edilmektedir. İkinci katta Urartular'dan günümüze uzanan döneme ait objelerle 1915-1918 yıllarına ait, Van'daki Ermeni mezalimiyle ilgili Erciş Çavuşoğlu Samanlığı'nda bulunan katliam bölümü yer almaktadır. Ayrıca yöre kilimlerinin zengin örnekleri, gümüş takılar, el yazması kitaplar, çoraplar,

kıyafetler, bakır kaplar, savaş aletleri, tesbihler ve ağızlıklardan oluşan etnografik eserler sergilenmektedir. Van'ın çevresinde de yörede hüküm süren devletlerce yapılan birçok cami, medrese, türbe, köprü ve kale bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Aydın Talay, Bizim Eller Van, Ankara 1988, tür.yer.; M. Taner Tarhan, "Van Kalesi ve Eski Van Şehri Kazıları, 1987", 10. Kazı Sonuçları Toplantısı 1, Ankara 1989, s. 369-428; a.mlf., "Van Kalesi ve Eski Van Şehri Kazıları 1990 Yılı Çalışmaları", TTK Belleten, LVII/220 (1993), s. 843-861; Muhammet Beşir Aşan, XIV. Yüzyılda Van ve Yöresi (doktora tezi, 1992), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; F. Mine Günel, Eski Van Kent Dokusu Üzerine Bir Deneme (yüksek lisans tezi, 1993), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Boran, Van Gölü Çevresindeki Tek Kubbeli Camilerin Türk Sanatındaki Yeri (yüksek lisans tezi, 1994), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "The Architectural Style of Castles during The Ottoman Period", The Great Ottoman: Turkish Civilisation (ed. Kemal Çiçek), Ankara 2000, IV, 346-363; a.mlf., "Eski Van Şehrindeki Kaya Çelebi Külliyesi", Prof. Dr. Halûk Karamağaralı'ya Armağan, Ankara 2002, s. 33-54; Hüseyin Rahmi Ünal, Türk Döneminde Van, Ankara 1995, s. 104-152; Abdüsselam Uluçam, "Eski Van'da Selçuklu İzleri", IV. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyetleri Semineri (25-26 Nisan 1994), Konya 1995, s. 53-67; Abdülhamit

Tüfekçioğlu, "Van Müzesi'ndeki Yazma Eserler", Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri, Van 1996, s. 218-234; Orhan Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van: 1548-1648, Van 1997, s. 212-243; Van 2006 Kültür ve Turizm Envanteri I: Tarihsel Değerler (ed. Sinan Kılıç), İstanbul 2006; Oktay Aslanapa, "Kazısı Tamamlandıktan Sonra Van Ulu Camii", STY, V (1973), s. 1-25; J.-L. Bacqué-Grammont, "Un plan ottoman inédit de Van au XVIIe siècle", Osm.Ar., II (1981), s. 97-122.

Ali Boran - Abdülhamit Tüfekçioğlu

VAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

VANÎ MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Vanî).

VANKULU

(ö. 1000/1592)

Cevherî’nin eṣ-Sıḥâḥ adlı Arapça sözlüğünün tercümesiyle tanınan Osmanlı âlimi.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır. Adı Mehmed, babasının adı Mustafa’dır. Van’da dünyaya geldiği için Vanî nisbesini kullanmış ve daha çok Vankulu lakabıyla tanınmıştır. Bazı kaynaklarda yine Vanlı bir vâiz ve müfessir olan Vanî Mehmed Efendi ile (ö. 1096/1685) karıştırılmıştır. İyi bir öğrenim gören Vankulu, Çivizâde Damadı Hâmid Efendi’den mülâzım olduktan sonra 970 Zilhiccesinde (Temmuz-Ağustos 1563) İstanbul Mahmud Paşa Medresesi’nde göreve başladı, Hankah Medresesi’nde müderrislik görevinde bulundu, daha sonra azledildi (Rebîülâhir 974 / Ekim 1566). Ardından Atik Ali Paşa medreselerinde müderrislik, Rodos müftülüğü, Ayak Kurşunlu Medresesi müderrisliği ve Manisa müftülüğü yaptı (Zilkade 982 / Şubat 1575). Selânik (Şâban 988 / Eylül 1580) ve Kütahya kadılığından sonra 2 Zilhicce 991 (17 Aralık 1583) tarihinde aylık 80 akçe maaşla emekliye ayrıldı. 998 Ramazanında (Temmuz 1590) Medine kadılığına tayin edildi ve 1000 yılı Recebinde (Nisan 1592) burada vefat etti. Vankulu fıkıh, lugat ve edebiyat alanında eserler vermiş ve tercümeler yapmıştır. Manisa şer‘iyye sicillerine göre Vankulu’nun Tâlibî Mehmed adında bir oğlu, Aynî Hatun adında bir kızı olmuştur. Manisa’nın Çapaçarık mevkiinde bir cami yaptırdığı, vakıf kurduğu ve vakfiyeler düzenlediği bilinmektedir.

Eserleri. 1. Tercüme-i Sıhâh-ı Cevherî. Cevherî’nin, Tâcü’l-luġa ve ṣıḥâḥu’l-ʿArabiyye adıyla da bilinen Arapça sözlüğünün Türkçe tercümesidir. Yirmi sekiz babdan ve her babı yirmi sekiz fasıldan meydana gelen eser Vankulu Lugatı (Lugat-ı Vankulı) ismiyle tanınmıştır. İbrâhim Müteferrika tarafından iki cilt halinde yayımlanan eser (İstanbul 1141) bir Osmanlı müellifinin kaleminden çıkmış olup Türkiye’de basılan ilk kitap sayılmaktadır. Lugatın daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1170, 1188, 1217-1218). Eserin mukaddimesinde İbrâhim Müteferrika’nın

III. Ahmed, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ve Şeyhülislâm Abdullah Efendi'ye methiyeleri, sözlüğün yararlarıyla ilgili düşünceleri, matbaanın açılmasına izin veren padişahın fermanı, şeyhülislâmın fetvası ve kitap hakkında devrin âlimlerince yazılmış on altı takriz yer almaktadır. Ayrıca eserin baş tarafına İbrâhim Müteferrika'nın matbaanın önemine dair Vesîletü't-tıbâa adlı risâlesi konmuştur. 2. Tercüme-i Kîmyâ-yı Saâdet. Gazzâlî'ye ait eserin tercümesidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2334; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 636, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1711, 1756). 3. Tercîḥu'l-beyyinât. Vankulu'nun kadılığa başladıktan sonra kaleme aldığı bu Arapça risâlede deliller arasında çatışma bulunması durumunda başvurulacak tercih yöntemi anlatılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2070, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1026/4, vr. 161b-170a; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1420; İÜ Ktp., AY, nr. 435). 4. Naḳdü'd-Dürer. Molla Hüsrev'in fıkha dair Ġurerü'l-aḥkâm adlı eserine yine kendisinin yazdığı Dürerü'l-ḥükkâm adlı şerh üzerine yapılan hâşiyelerin en önemlisi sayılmaktadır. Birçok yazması mevcut olan eser ayrıca basılmıştır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 985, vr. 1b-187b, müellif hattı; İstanbul 1314, Nûh b. Mustafa'nın hâşiyesi Netâicü'n-nazar'ın kenarında). 5. Müseddes Na't-i Şerîf. Aruzun remel bahriyle (fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün) kaleme alınmış olup beş bendden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 54, vr. 90b). 6. Mefâtîḥu'l-cinân ve meṣâbîḥu'l-Cânân. Hadise dair bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Âtıf Efendi, nr. 297, vr. 1a-154a). 7. Hâşiyetü Şerḥi's-Sirâciyye. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserine yazılan hâşiyedir (İstanbul 1317). 8. Şerḥu Miftâḥi'n-necât. Hz. Ali'den nakledilen "Miftâhu'n-necât" adlı duanın şerhidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1933) (eserlerinin diğer yazma nüshaları için ayrıca bk. Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, III, 1393).

BİBLİYOGRAFYA

Nev'îzâde Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268, II, 316; Sicill-i Osmânî, IV, 130; Osmanlı Müellifleri, II, 48; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, "Van Meşhurları", Van Kütüğü, Ankara 1992, s. 181-183; Muʿcemü'l-

maẖṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1393; İnci Koçak, "Sıhah ve Vankulu", MK, sy. 47 (1984), s. 73-74; Mehmet Yiğit, "Vankulu Mehmed Efendi ve Vankulu Lugatı", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/1, Van 1990, s. 314-325; Yakup Civelek, "Mehmed b. Mustafa el-Vânî ve Vankulu Lûgatı", EKEV Akademi Dergisi, I/3, Ankara 1998, s. 355-362; Sadık Yazar, "Vankulu Mehmed Efendi'nin Müseddes Bir Natı", İslâmî Edebiyat, sy. 44, İstanbul 2008, s. 39-41; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4678-4679; A. Subhi Furat, "Vankulu", İA, XIII, 202-203; Th. Menzel, "Wānḳuli", EI² (İng.), XI, 138; M. Şakir Ülkütaşır, "Vankulu Mehmed Efendi", TDEA, VIII, 506-507; Mustafa Koç, "Vankulu Mehmed Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 650.

Mustafa S. Kaçalin

VARAD

Romanya’da tarihî bir şehir.

Romanya’nın kuzeybatısında Erdel (Transilvanya) bölgesinde Türkler’in Hızlı Körös/ Çabukakan Körös (Rumence’si Crisul Repede) adını verdikleri küçük bir akarsuyun

kıyısında denizden 125 m. yükseklikte kurulmuştur. Macaristan sınırına çok yakın olan şehir Romence Oradea, Macarca Nagyvárad, Almanca Grosswardein, Latince Varadinum şeklinde anılmıştır. Osmanlı kaynaklarında Varad adıyla geçer.

Varad, Ortaçağ’da Macar Krallığı sınırları içindeydi, X. yüzyılda burada küçük bir kale bulunuyordu. Adı kaynaklarda ilk defa 1113’te Varadinum şeklinde geçer. XIII. yüzyılda şehir giderek gelişme gösterdi. 1241’de Moğol istilâsı neticesinde yağmalandıysa da bir süre sonra yeniden gelişti ve rasathânesiyle tanındı. Georg von Peuerbach, Tabula Varadiensis (1464) adlı eserini buradaki çalışmalarının ardından tamamlamıştı. XVI. yüzyılda şehrin siyasî önemi arttı. 1538’de burada, Macaristan ve Transilvanya toprakları üzerine rekabete giren Habsburglar ile Osmanlılar’a tâbi Macar Kralı Yanoş Zapolya (János Szápolyai) arasında bir antlaşma imzalandı. Zapolya’nın ölümünün ardından Osmanlılar Budin beylerbeyiliğini kurarken (1541) kuzeybatı kesimindeki topraklarda Habsburglar Macar Krallığı’nı oluşturdu. Şehir bundan sonra Habsburglar’ın ya da Erdel prenslerinin hâkimiyetine girdi. 1593-1606 yıllarındaki Osmanlı-Habsburg savaşları esnasında 1598’de Varad Kalesi, Serdar Satırcı Mehmed Paşa tarafından muhasara edildiyse de alınamadı. Şehir ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı idaresine girdi. 27 Ağustos 1660’ta Osmanlılar’a savaş açan Erdel Prensi György Rákoczi’ye karşı yapılan sefer çerçevesinde Varad Kalesi ve şehri alındı, Varad eyaleti teşkil edildi. Osmanlı kaynaklarına göre iyi tahkim edilmiş kalenin muhasarası kırk beş gün sürmüş, Serdârıekrem Vezir Köse Ali Paşa’nın idaresindeki kuvvetlerin yoğun baskısı karşısında kaledekiler teslim olmak zorunda kalmıştır. Kalenin fethi ve Varad eyaletinin kurulmasıyla Erdel Prensliği’nin batı

sınırının müdafaası zayıfladı. Varad Kalesi'nin savunma rolünü Cluj (Koloszvár) Kalesi üstlendi. Osmanlı ordusu St. Gotthard savaşında (1 Ağustos 1664) Habsburglar'a yenilmesine rağmen Vasvár Antlaşması (1664) bölgedeki Osmanlı çıkarlarını sağlamlaştırdı. Antlaşmada Varad beylerbeyiliğiyle Erdel Prensliği arasındaki sınırın tam düzenlenmemiş olması prensliğe ait yeni toprakların zamanla beylerbeyiliğe katılmasının önünü açtı. Dönemin Erdel Prensi Mihail (Mihály) Apáfi ile İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Lord Winchilsea arasında 1662-1665 yıllarında bununla ilgili birçok yazışma yapıldığı bilinmektedir (Cernovodeanu, XXXII/3-4 [1993], s. 333-348).

Varad merkezli yeni eyaletin Varad dışında beş sancağı vardı: Salanta / Salonta, Debrecen, Halmaş, Sengevi (Senkövi), Yapışmaz. Bunlardan Sengevi adı, Szent-Jobb (Macarca Aziz Kol) denilen Macarlar'ın ilk kralı Aziz İstefan'ın sağ kolu mânasına geliyordu. Eyaletin vergi gelirleri ya timar sistemi içerisinde askerlere dağıtıldı ya da vakfa aktarıldı. Evliya Çelebi'ye göre Mekke ve Medine şehirlerinin her biri için Varad'dan yılda 12.000 altın gönderiliyordu. Ayrıca bu kesimdeki köylüler hem Osmanlı sipahi ve zaîmlerine hem de eski Macar toprak sahiplerine vergi veriyordu (ortak sahiplik / condominium). Hatta Habsburg ile Osmanlı imparatorlukları arasında tampon devlet olarak kurulan Orta Macar'ın kralı Tököli İmre 1691'de Varad eyaletine ait köylerin çıkarlarını savunmaya çalışmıştı (BA, A.DVN, dosya nr. 262, vesika nr. 35, evâsıt-ı Ramazan 1102 / Haziran 1691 tarihli arz). Osmanlı hâkimiyeti altındaki Varad'ı en geniş biçimde Evliya Çelebi anlatmıştır. Buranın fethinde hazır bulunan ve daha sonra da birkaç defa şehre gelen Evliya Çelebi, Varad eyaletinin 22.000 haraçgüzâr reâyâsı olduğunu belirttikten sonra kale ile varoşu tasvir eder. Kale içinde bir kulenin, iki hamamın ve 250 askerin ikametine mahsus evlerin yer aldığını, iç kalesinde kiliseden çevrilmiş IV. Mehmed Camii'nin bulunduğunu kaydeder. Kalenin altında yedi varoş mevcuttur.

Burada üçünde cuma namazı kılınan on yedi cami-mescid vardır. Evliya Çelebi bunlardan Köse Ali Paşa, Köprülü Mehmed Paşa ve Küçük Mehmed Paşa camilerini sayar. Üç medrese, dört mektep, iki tekke, üç han, bir imaret (Köprülü vakfı) ve 1000 kadar kâgir ev bulunmaktadır. Bu durumda onun döneminde sivil nüfus 6000 dolayında tahmin edilebilir. Evliya Çelebi şehirdeki pazar ve çarşılardan övgüyle söz eder. Kaleden 1000 adım

uzaklıkta panayır yerinde 4000 dükkânın bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, VII, 390-398).

Bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti 1692 yılına kadar sürdü. 1699 Karlofça Antlaşması ile Varad resmen Avusturya'da kaldı. 1867'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun teşekkülü ile bu bölge Macaristan Krallığı'na bırakıldı. I. Dünya Savaşı neticesinde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun tasfiyesiyle Transilvanya 1 Aralık 1918 tarihinde Romanya Krallığı ile birleştirildi, Varad da Birleşik Romanya'nın bir parçası haline geldi. II. Dünya Savaşı sırasında Hitler ve Mussolini

30 Ağustos 1940 Viyana diktasıyla Varad dahil olmak üzere Kuzey Transilvanya'yı Horthy Macaristanı'na verdi. Şehirdeki kalabalık yahudi nüfusu toplama kamplarına sevkedildi. 12 Ekim 1944'te Varad, Sovyet ve Romanya orduları tarafından ele geçirildi ve Romanya'ya dahil edildi.

Günümüzde şehir Romanya'nın idarî birimlerinden biri olan Bihor idarî biriminin merkezidir. 2009 resmî sayımına göre nüfusu 204.477'dir. Bunun % 70,3'ünü Romenler, % 27,6'sını Macarlar, % 1,2'sini Romanlar (Çingeneler), % 0,5'ini Almanlar, % 0,2'sini Slovaklar ve % 0,1'ini yahudiler meydana getirir. Şehirde iki üniversite vardır: Oradea Devlet Üniversitesi ve Partium Hıristiyan Üniversitesi. II. Dünya Savaşı'nın ardından önemli bir sanayi merkezi durumuna gelen şehirde kimya, gıda, deri ve mobilya sanayii en önde gelen sanayi kollarıdır. Mevcut tarihî eserler arasında Romanya'nın en büyük barok Romano-Katolik Katedrali (1752-1780), Ortodoks Piskoposluğu Katedrali (1784-1790), beşgen şeklinde Ortaçağ kalesi kalıntıları (1114-1131 yıllarında kurulan kale 1241'de Moğollar tarafından yıkılmış, 1570-1589 ve 1717-1780 yıllarında tamir edilerek genişletilmiştir) ve sinagog (1877) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 389-402; Silâhdar, Târih, I, 203-207; P. Rycaut, The Turkish History, London 1687, II, tür.yer.; G. Kraus, Cronica

Transilvaniei: 1608-1665 (ed. G. Duzinchevici - E. Reus-Mîrza), Bucureşti 1965, tür.yer.; P. Cernovodeanu, "The Issue of Pashalyk of Oradea as Mirrored in the Relations Between Transylvania and England During the Reign of Michael I. Apáfi (1662-1665)", Revue roumaine d'histoire, XXXII/3-4, Bucharest 1993, s. 333-348; Feridun M. Emecen, "Onbeş Yıl Savaşları Tarihinden Bir Safha: Osmanlı Kaynaklarına Göre 1598 Varad Seferi", TED, sy. 15 (1997), s. 265-303; M. Maxim - P. Stancu, "Nota preliminara asupra unui tezaur de aur din secolul al XVI-lea, secoperit la Oradea", Cercetari Numismatice, VIII, Buccreşti 2002, s. 253-262; G. Dávid, "Nagyuárad", EI² (İng.), VII, 899-900.

Mıhaı Maxım

VARAKA ve GÜLŞAH

(ورقه وگلشاه)

Fars ve Türk edebiyatlarında kahramanlarının adıyla anılan bir aşk hikâyesi.

Bilinen ilk Varaḳa ve Gülşâh, Gazneli Sultan Mahmud (998-1030) adına Ayyûkī tarafından Farsça yazılmıştır. Farsça ve Türkçe sözlüklerle bu mesneviye dair yayınlarda erkek kahramanın adı Varka şeklinde de geçmektedir. Müellif eserin methiye kısmında mahlasını "Ayyûkī" şeklinde, eseri takdim ettiği hükümdarı Sultan Gazi, Sultan Mahmud ve Ebü'l-Kāsım diye anmıştır. Farsça'nın ilk sözlüklerinden Esedî-i Tûsî'nin Luġat-i Fürs'ünde Ayyûkī'nin adı ve iki beyti zikredilmektedir. Bu sözlüğün V. (XI.) yüzyılın ortalarında yazılmasından ve Sultan Mahmud'dan hareketle Ayyûkī'nin aynı yüzyılın şairlerinden ve Esedî'nin çağdaşlarından olduğu kabul edilmektedir. Ayyûkī hakkında Gazneli Mahmud'un saray şairleri arasında yer alması ve Fars edebiyatının aşk konulu en eski mesnevisi Varaḳa ve Gülşâh'ı nazmetmesi dışında bilgi yoktur.

Varaḳa ve Gülşâh eserde "ahbâr-i tâzî" ve "kütüb-i Arab" terkipleriyle işaret edilen, tarihî-menkıbevî rivayetlerden ve yazılı kaynaklardan aktarılmış Arap menşeli bir aşk hikâyesidir ve Emevîler döneminde Benî Uzre kabilesinden Urve b. Hizâm ile amcasının kızı Afrâ arasında geçen aşk macerasından uyarlanmıştır. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb'i, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si ve İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde bu hikâyeye atıflar mevcuttur. Hikâye kısaca şöyledir: Hizâm ölünce kardeşi, Urve'yi himayesine alır. Urve ile Afrâ birlikte büyürler ve birbirlerini severler. Amcasından Afrâ'yı isteyen Urve amcasının hanımının istediği mihri karşılayamaz ve Yemen'de bulunan diğer amcasının yanına gider. Bu arada Afrâ, Şam'ın Belkā halkından bir kişiyle evlendirilir. Memleketine dönen Urve durumu öğrenince Şam'a gider. Şam'da Afrâ'nın kocası tarafından çok iyi karşılanır. Urve memleketine kederli ve mahcup bir şekilde dönerken yolda ölür ve Medine yakınlarında Kurâ vadisinde defnedilir. Afrâ da 670 yılında ölür ve Urve'nin mezarı yanında toprağa verilir. Her iki mezarın başına dikilen ağaçlar birbirine sarılmış şekilde

büyür. Ayyûkī bu aşk hikâyesinin aslını korumakla birlikte kahramanların adını değiştirmiş, mekân ve kabileler için farklı isimler kullanmıştır. Özellikle Varaka'nın katıldığı savaşlar, gösterdiği kahramanlıklar, ölen iki sevgilinin daha sonra Hz. Peygamber'in duası ile dirilerek kırk yıl mutlu bir hayat sürmesi gibi menkıbeler Ayyûkī tarafından eklenmiştir.

Mesnevi 2100, bazı tesbitlere göre ise 2250 beyitten meydana gelmektedir (Mehbîz İsmâîlpûr, III, 1086). Girişte tevhid, na't,

Sultan Mahmud'a dair methiye ve ithaf beyitleri yer alır. "Âgāz-ı Kıssa" başlığı altında önce sözün değeri belirtilerek on üç başlıktan meydana gelen hikâyeye geçilir. Mesnevi Unsurî'nin Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ'sı, Firdevsî'nin Şâhnâme'si gibi "feûlün feûlün feûlün feûl" vezninde yazılmıştır. Eser içerisinde Varaka ile rakibi Rebî' b. Adnân gibi kahramanların ağzından söylenmiş gazeller de bulunmaktadır. Varaḳa ve Gülşâh mesnevisi yer yer bazı nasihatler, tasavvufî konular ve ilâhî aşk temasını içermekle birlikte gerçekte beşerî bir aşk hikâyesidir (Çelebioğlu, s. 60-62). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hazine, nr. 841) yegâne Varaḳa ve Gülşâh nüshasını (Karatay, s. 141) ilk defa Ahmet Ateş tesbit ederek tanıtmış (bk. bibl.), eseri Zebîhullah Safâ neşretmiştir (Tahran 1343, 1349, 1362 hş.). Mesnevinin ayrıca İran, Hindistan ve Pakistan gibi ülkelerde baskıları yapılmıştır (Mehbîz İsmâîlpûr, III, 1087). Varaḳa ve Gülşâh'ın konusu XII. yüzyılda Floire et blancheflor adlı romanla Ortaçağ Fransız edebiyatında da işlenmiştir. Molla Abdullah b. Hâcî b. Mîr Kerîm tarafından Hikâye-i Acîbe ez Ahvâl-i Gülşâh ve Varaka adıyla Farsça'dan Doğu Türkçesi'ne aktarılan Varaḳa ve Gülşâh'ın bu çevirisi 1906 yılında Taşkent'te basılmıştır. Abbas Dânişverî eser üzerine Animal Symbolism in Warqa wa Gulshâh adıyla bir çalışma yapmıştır (Oxford 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Ayyûkī, Varaḳa ve Gülşâh (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1343 hş., neşredenin girişi, s. 3-20; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 141; Ali Ekber Nefîsî, Ferhengi Nefîsî, Tahran 1343 hş., V, 3851; Muhammed Muîn,

Ferhengi Fârsî, Tahran 1371 hş., VI, 2204; Âmil Çelebioğlu, Türk Mesnevî Edebiyatı, İstanbul 1999, s. 60-62; Mehbîz İsmâîlpûr, “Varaḳa ve Gülşâh”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (ed. Hasan Enûşe), Tahran 1381/2002, III, 1086-1088; İ. Hikmet Ertaylan, “Yûsufî-i Meddâh”, TDED, I (1946), s. 105-121; Ahmet Ateş, “Farsça Eski Bir Varka ve Gülşah Mesnevisi”, a.e., V (1953), s. 33-50; a.mlf., “Yek Meşnevî-i Gumşode ez Devre-i Ġazneviyân: Varaḳa ve Gülşâh”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, I/4, Tahran 1333 hş., s. 1-13; Gulâm Hüseyin Gulâmhüseyinzâde v.dğr., “Berresî Taṭbîḳī Meżâmin-i Âşıḳāne Dâstân-ı Varaḳa ve Gülşâh ʿ Ayyûḳī bâ ʿ Aṣl-i Rivâyet-i ʿ Arabî”, Faṣlnâme-i Pejûheşhâ-yı Zebân ve Edebiyyât-ı Taṭbîḳī, II/1, Tahran 1390 hş., s. 43-69; Dj. Khaleghi-Motlagh, “ʿ Ayyūqī”, EIr., III, 167-168; Th. Bauer, “ʿ Urwa b. Ḥizām”, EI² (İng.), X, 908-909.

Yusuf Öz

TÜRK EDEBİYATI.

Konusunu Arap edebiyatından alan bu aşk hikâyesi ilk defa Gazneliler devri şairi Ayyûkī tarafından Farsça olarak yazılmıştır. Arap edebiyatında işlenmediği halde İran ve Türk edebiyatlarında örnekleri çokça görülür. Ancak Türk edebiyatında konu biraz farklı şekilde ele alınmıştır. Diğer mesnevi türleri kadar yaygın olmasa da konusu çağdaş edebiyat formlarına ve İspanya yoluyla Fransız edebiyatına kadar uzanmıştır (Yûsuf-ı Meddâh, Varka ve Gülşah, haz. Kâzım Köktekin, s. 20). Hikâye kısaca şöyledir: Hz. Peygamber zamanında Mekke’deki Benî Şeybe kabilesinin iki kardeş yöneticisinden Hilâl’in oğlu Varaka ile Hümâm’ın kızı Gülşah birlikte büyürken aralarında bir aşk doğar ve evlenmelerine izin verilir. Ancak daha önce Gülşah’a tâlip olan ve reddedilen Amr adında bir kişi düğün sırasında Gülşah’ı kaçırır. Gülşah’ı kurtarmak için Amr’ın kabilesiyle savaşmak zorunda kalan Varaka savaşı kaybedince esir düşer. Gülşah birtakım hilelerle Varaka’yı kurtarır. Fakat Gülşah’ın annesi Varaka’nın fakirliğini ileri sürerek evlenmelerine engel olur. Varaka yardım istemek için dayısı Yemen Emîri Selim Şah’ın yanına gider. Öte yandan Gülşah’ın annesi kızını çeşitli hediyeler gönderen Şam reisi Melik Muhsin’e verir. Yemen dönüşünde kabile halkı Varaka’ya Gülşah’ın öldüğünü söyler. Varaka gösterilen mezarın başında kırk gün yas tutar. Ancak Gülşah’ın Şam’a giderken yüzüğünü bıraktığı sırdaşı Varaka’nın yanına gelip yüzüğü

gösterir. Gerçeği öğrenen Varaka, Gülşah'ı bulmak için Şam'a gider. Melik Muhsin, Gülşah'ın Varaka'yı sevdiğini öğrenince, "Sen benim kardeşimsin" diyerek Gülşah'a dokunmaz; Varaka geldiğinde de âşıkları sarayında yalnız bırakır. İki âşığın nefislerine uymadıklarını gören Melik, Gülşah'ı boşar ve onu Varaka ile evlendireceğini söyler. Melikin bu iyiliği karşısında mahçup duruma düşen Varaka derin aşkına rağmen Gülşah'ı terkeder ve ülkesine dönmek üzere yola koyulur; Şam'dan çıkar çıkmaz bütün kalbiyle Allah'tan canını almasını diler ve orada ölür. Gülşah Varaka'nın ölüm haberini alınca mezarı başına gelerek kendini hançerle öldürür. Bir gazâdan dönerken mezarlarının yanından geçen Hz. Peygamber'e Gülşah ile Varaka'nın hikâyesi anlatılır. Hz. Peygamber de kendi duasıyla dirilen âşıkların nikâhını kıyar ve iki genç birlikte kırk yıl ömür sürer.

Türk edebiyatında ilk defa XIV. yüzyıl Âzerî şairlerinden Yûsuf-ı Meddâh'ın yazdığı Varaka ve Gülşah hikâyesi, daha sonra Mustafa Çelebi (ö. 1569) ve XVII. yüzyıl Âzerî şairi Mesîhî tarafından da işlenmiştir. Bazı kaynaklarda Ziyâî (Selâmî) ve Mostarlı Ziyâî'nin de Varaka ve Gülşah'ı olduğu söylenirse de bu eserler henüz ele geçmemiştir (Mustafa Çelebi, Varka and Gülşah, neşredenin girişi, s. 26). Türk edebiyatında en çok tanınan Yûsuf-ı Meddâh'ın Varaka ve Gülşah'ı 743'te (1342) Sivas'ta yazılmıştır (Yûsuf-ı Meddâh, a.g.e., s. 18). Şair eserini Ayyûkī'nin Farsça mesnevisinden esinlenerek kaleme almakla birlikte mesneviye yerli unsurlar da katmıştır. Altı "meclis"ten meydana gelen eserin halk meclislerinde okunduğu anlaşılmaktadır. Beyit sayısı çeşitli nüshalarda değişen eserin tenkitli neşrinde 1743 beyit yer almaktadır. Mustafa Çelebi'nin Varaka ve Gülşah'ı 6712 beyittir. Bilinen tek nüshası Arkeoloji Müzesi'nde kayıtlı olup Bedîî adlı bir şaire nisbet edilmekteyse de eserin Priştineli defter emini Mustafa Çelebi'ye ait olduğu Ayşe Yıldız tarafından ortaya konmuştur (bk. bibl.). Mesîhî'nin Varaka ve Gülşah'ı Şah Abbas'a veya Şah Safî'ye takdim edilmek üzere 1628-1629'da yazılmıştır. Aliyar Seferli, klasik mesnevi tertibindeki eseri Tahran ve Londra nüshalarından faydalanarak yayımlamıştır (bk. bibl.).

Varaka ve Gülşah mesnevisi mensur veya halk hikâyesi şeklinde çeşitli dönemlerde varlığını sürdürmüştür. Bazı çalışmalarda

(Selige Hüseynova, Mensur Varka ve Gülşah Hikâyesi, yüksek lisans tezi, 2001, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Anadolu sahasında müellifleri bilinmeyen mensur beş Varaka ve Gülşah'tan (Mustafa Çelebi, Varka and Gülşah, neşredenin girişi, s. 25) ve Çağatay sahasında manzum-mensur bir hikâyeden (Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, İstanbul 1998, s. 126) bahsedilmektedir. Ayrıca yerli ve yabancı araştırmacıların çalışmalarında ele alınan, Anadolu, Türkmen ve Özbek sahalarında halk hikâyesi tarzında kaleme alınmış Varaka ve Gülşah'lar ile aynı konuyu işleyen meddah hikâyeleri mevcuttur (Mustafa Çelebi, Varka and Gülşah, neşredenin girişi, s. 26-35). Sonuç olarak Varaka ve Gülşah hikâyesi Türk, Azerbaycan, Özbek, Türkmen, Kazak, Tacik, Fars ve Afgan edebiyatlarında halk varyantları şeklinde günümüze kadar ulaşmıştır. Türk edebiyatında Varaka ve Gülşah'lar üzerine başta İsmail Hikmet Ertaylan olmak üzere birçok araştırmacı çalışma yapmıştır. Konuyla ilgili son çalışmalardan biri olan Ayşe Yıldız'ın eseri Fars ve Türk edebiyatlarındaki Varaka ve Gülşah'lar ile bunlara dair çalışmalara ışık tutmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf-ı Meddâh, Varka ve Gülşah (İnceleme-Metin-Dizin) (haz. Kâzım Köktekin), Ankara 2007; Mustafa Çelebi, Varka and Gülşah (haz. Ayşe Yıldız), Cambridge 2009, I-III; İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Dili ve Edebiyatı Örnekleri I: Varaka ve Gülşah, İstanbul 1945, s. 4 vd.; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, İstanbul 1998, s. 126; Aliyar Saferli, Klassik Azerbaycan Edebiyatı Mesihi-Varqa ve Gülşa, Bakü 2005; Ahmet Ateş, "Varaka ve Gülşah Mesnevisinin Kaynakları", TDED, II/1-2 (1947), s. 1-19; Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/9, İstanbul 2007, s. 405.

Vildan S. Coşkun

VARAKA b. NEVFEL

(ورقة بن نوفل)

Varaka b. Nevfel b. Esed el-Kureşî (ö. 610 [?])

Hz. Hatice'nin amcasının oğlu, Mekkeli hanîflerden.

Hz. Muhammed, kendisine ilk vahiy geldiğinde bu olay hakkında konuşmak üzere Hz. Hatice ile birlikte (bazı rivayetlere göre Hz. Ebû Bekir'le birlikte, bk. İbn Asâkir, LXIII, 7) Varaka'yı ziyarete gittiği zaman o gözlerini kaybetmiş bir ihtiyar olduğuna göre muhtemelen VI. yüzyılın ilk yarısında doğmuştur. Benî Abdüluzzâ'ya mensup olan Varaka'nın soyu Kusay'da Resûl-i Ekrem'in soyu ile birleşir. Babası son Ficâr savaşında öldürülmüştü; annesi Hind bint Ebû Kebîr'dir. Varaka'nın Adî ve Safvân adında iki erkek kardeşi, Tevrat ile İncil'i okuyabildiği ve Hz. Muhammed'in babası Abdullah ile evlenmek istediği belirtilen Rukayye (Ümmü Kıtâl) adlı bir kız kardeşi vardı. Kendisinin Kutayle isimli bir kızının bulunduğu zikredilmekle birlikte (Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, s. 48) nesli devam etmemiştir (İbn Asâkir, LXIII, 4). Varaka, yaşadığı olay hakkında ne düşündüğünü soran Hz. Peygamber'e kendisine gelen meleğin Hz. Mûsâ'ya (bazı rivayetlerde Hz. Îsâ'ya) gelen Nâmûs (Cebrâil veya Tevrat) olduğunu söylemiş ve ona yahudi ve hıristiyanlar tarafından beklenen son peygamber olduğunu bildirmiştir. Kavmi tarafından dışlanacağı zamana yetiştiği takdirde kendisine yardım edeceğini belirtmiş, ancak o günleri göremeden ölmüştür.

Varaka'nın dinî hayatına dair farklı görüşler vardır. Varaka, Câhiliye döneminde müşriklerin yaşayışından ve tapınmalarından hoşlanmayan Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr ile birlikte yeni bir din arayışı içine girmiş, bu amaçla Suriye tarafına yaptıkları seyahat neticesinde Hıristiyanlığı seçmiştir. Ancak onun hangi din üzere öldüğü konusu ihtilâflıdır. Mekke'deki en meşhur hanîflerden olan Varaka bazı şiirlerinde kendisinin Zeyd b. Amr'ın inancına uyduğunu anlatmaktadır. Zeyd b. Amr'ın da, Suriye yolculuğu sonunda Yahudiliğe veya

Hıristiyanlığa geçmek yerine İbrâhim'in dinine bağlı kalmayı tercih ettiği bilindiğine göre Varaka'nın da muvahhid olarak öldüğü ileri sürülebilir (M. Ebû Zehre, I, 309-310). Onun putlar adına kesilmiş kurban etlerini yemediği ve içki içmediği, putperestlikten Hıristiyanlığa geçtiği, okuma yazma bildiği, İncil'i okuyup onu Arapça veya İbrânîce yazdığı rivayet edilmektedir. Bu durumda kendisinin İncil'i Arapça'ya çevirdiğini düşünmek mümkündür. Ayrıca Varaka'da İncil'in bazı nüshalarının da bulunduğu zikredilmektedir (Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, s. 514, 630). Bu bilgilerden hareketle bazı şarkiyatçılar Varaka'nın Ehl-i kitap kültüründen haberdar hıristiyan bir Arap bilgini ve Mekke'deki hıristiyanların lideri olduğunu, Hz. Muhammed'e birçok şey öğrettiğini iddia etmiş, dolayısıyla onun tebliğinde Hıristiyanlığın etkisinin bulunduğunu söylemiştir. Ancak ilk vahyin gelişinden hemen sonraki görüşmeleri dışında Hz. Peygamber'in Varaka ile münasebet kurduğuna dair bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Varaka'nın Hıristiyanlık'ta karar kıldığı, kutsal kitapları öğrendiği ve Ehl-i kitap ilmini elde ettiği zikredilmekteyse de (İbn İshak, s. 95) onun Mekke'de Hıristiyanlık'la ilgili herhangi bir faaliyet yaptığına dair bir rivayet de mevcut değildir. Bazı tarih kitaplarında Hz. Muhammed'in sütannesi Halîme tarafından Mekke'ye götürüldüğü sırada kaybolduğu, ancak aramalar sonunda Varaka'nın yanında bulunduğu, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlenme konusunda Varaka ile istişare ettiği, Resûlullah'ın Şam yolculuğu sırasında karşılaştığı rahip Bahîrâ'nın onun hakkındaki sözlerini, ayrıca iki meleğin onu gölgelediğine dair Meysere'den duyduklarını da Varaka'ya sorduğu nakledilmektedir. Ancak bu rivayetler, Resûl-i Ekrem'in Varaka'dan etkilendiği yolunda şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen iddiayı doğrulayacak derecede aralarında bir ilişki bulunduğunu göstermez.

İslâm âlimleri Varaka'nın müslüman olup olmadığı hususunda da ihtilâf etmiştir. Süheylî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Irâkī ve Bikāî onun İslâm'ı benimsediği kanaatindedir. Hatta Bikāî, Varaka'nın ilk erkek sahâbî olduğuna dair Beẕlü'n-nuṣḥ ve'ş-şefeḳa li't-taʿrîf bi-ṣuḥbeti's-Seyyid Varaḳa adıyla bir eser telif etmiştir (nşr. Muhammed Nebîl Tarifî, Beyrut 2003; ayrıca bk. Abdülkādir el-Bağdâdî, III, 391). Ancak İbn Abdülber onu sahâbeden kabul etmediği için eserine almamış, İbn Hacer de Taberî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, İbn Kāniʿ ve İbnü's-Seken'in Varaka'yı sahâbe arasında zikretmelerini tartışılır bulmuştur (el-

İṣâbe, III, 633). Varaka, Hz. Peygamber'in vahiy aldığı ilk günlerde onun durumunu doğru teşhis etmekle birlikte muhtemelen yeni peygambere imanını açıkça ifade edecek bir tebliğ ortamı meydana gelmeden ölmüştür. Zira kendisinin Resûl-i Ekrem'in veya müslümanların yanında bulunduğuna, Müslümanlığını gösteren herhangi bir amel ortaya koyduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Nitekim Resûlullah'ın, kendisine iman eden Varaka'yı cennette ipek elbiseler içinde gördüğünü söylediğine dair rivayetler zayıf kabul edilmiş (İbn Asâkir, LXIII, 7), Varaka da kendiliğinden tevhid inancına ulaştıkları için cennete gidecekleri kabul edilen fetret ehlinden sayılmıştır (DİA, XII, 475).

Varaka, bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'le görüşmesinden kısa bir süre sonra (muhtemelen fetret dönemi içinde) vefat etmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1). İşkence altındaki Bilâl-i Habeşî'ye sabretmesi için telkinde bulunduğuna dair mürsel bir rivayeti kabul edenlere göre onun ölümü bi'setin 4. yılında (m. 614) gerçekleşmiştir (Uveyyid b. Ayyâd el-Mutrafî, s. 137). Sprenger, Varaka'nın peygamberliğin 6. yılında (m. 616) öldüğünü söylerken M. Hamîdullah, kaynak vermeden onun bazı yağmacı haydutlar tarafından hicretin 2. yılında (624) Suriye'de öldürüldüğü hakkındaki rivayetlerden söz etmiştir (JPHS, VI/2 [1958], s. 103). Kaynaklarda din ve ahlâk konularını işlediği birçok şiiri nakledilen Varaka'nın bu şiirleri derlenmiştir (Eyhem Abbas Hammûdî el-Kaysî, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 95; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1970, V, 322-324; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 167, 191-192, 223, 238; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1989, VII, 329-330; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 59, 245; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 243-244, 299-302; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hamdî ed-Demirdâş Muhammed), Mekke 1418/1998, XIV, 5222-5224; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXIII, 3-28; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 447-448; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 327-331; Zehebî, Târîḫu'l-

İslâm: es-Sîretü’n-nebeviyye, I, 89-91, 118-119, 124, 132; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 633-635; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, III, 391; M. Ebû Zehre, Ḫâtemü’n-nebiyyîn, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), I, 309-310; U. Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, Princeton 1995, s. 103-112; Uveyyid b. Ayyâd el-Mutrafî, Varaḳa b. Nevfel fî buṭnâni’l-cenne, Mekke 1996, s. 137-139; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 2004, s. 48, 82, 87, 514, 630; a.mlf., “Two Christians of Pre-Islamic Mecca: Uthman ibn al-Huwairith and Waraqah ibn Navfal”, JPHS, VI/2 (1958), s. 97-103; Eyhem Abbas Hammûdî el-Kaysî, “Varaḳa b. Nevfel ḥayâtühû ve şiʿruh”, el-Mevrid, XVII/2, Bağdad 1988, s. 168-192; C. F. Robinson, “Waraḳa b. Nawfal”, EI[2] (İng.), XI, 142-143; Metin Yurdagür, “Fetret”, DİA, XII, 475.

Bünyamin Erul

el-VARAKĀT

(الورقات)

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) fıkıh usulüne dair risâlesi.

Tam adı el-Varaḳāt fî uṣûli’l-fıḳh olup el-Kitâb, er-Risâle ve el-Muḳaddime olarak da anılmakla birlikte el-Varaḳāt adıyla tanınmıştır (İbn Zekrî et-Tilimsânî, I, 260; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2005-2006). Cüveynî’nin el-Burhân gibi kapsamlı bir eserin yanı sıra ezberlenmesi kolay, yaklaşık 1600 kelimeden oluşan (Hallaq, III/2 [1992], s. 194-195) veciz bir usul risâlesi telif etmesi bunun eğitim amacıyla hazırlandığını düşündürmektedir. Onun Nîşâbur Nizâmiye Medresesi’nin başına getirilip yaklaşık otuz yıl bu görevi sürdürmesi ve el-Varaḳāt’ın ilk dönemlerden itibaren usul eğitimi alan mübtedîlere okutulması bu ihtimali güçlendirmektedir. Nitekim Kalkaşendî, fetva ve tedrîs icâzetlerinden bahsederken ezberlenip bir hocaya arzedilen eserler arasında el-Varaḳāt’ı da sayar (Ṣubḥu’l-aʿşâ, XIV, 373). Ayrıca Cüveynî’ye kadar usul konularını kapsayıcı nitelikte özlü bir eserin kaynaklarda zikredilmemesi el-Varaḳāt’ın fıkıh usulü eğitimi için kaleme alınan ilk eser olduğunu gösterir niteliktedir.

Usul konularının neredeyse tamamını içeren el-Varaḳāt’ın başında usûl-i fıkhın mânası, hükmün nevileri, fıkıh-ilim-zan-şek arasındaki fark hakkında kısa açıklamalara yer verilip fıkıh usulünün ana konuları (bab) sayılmaktadır. Daha sonra ayrı başlıklar altında şu on altı konu ele alınmaktadır: Kelâmın kısımları, emir, nehiy, âmhâs, mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, fiiller, nesih, icmâ, haberler, kıyas, hazr-ibâha, delillerin tertibi, müftüde bulunması gereken şartlar, müsteftîde bulunması gereken şartlar, ictihad. Fiilî ve takrirî sünnete “efʿâl”, kavlî sünnete “ahbâr”, sahâbî kavline “icmâ”, istishâbü’l-hâl konusuna “hazr ve ibâha” başlığı altında değinilmektedir. el-Burhân ile el-Varaḳāt arasında tertip açısından benzerlikler yanında bazı farklılıklar da mevcuttur. Cüveynî el-Burhân’da şerʿî hükümleri “beyân” üst başlığı altında yer alan emir ve nehyin altında incelerken (I, 308-313) el-Varaḳāt’ta bunlara mukaddimede yer vermiştir.

Nesih konusunu el-Burhân'ın sonunda "tercih" bölümünün altında incelemesine karşılık (II, 1293, 1315) el-Varaḳāt'ta müstakil bir konu olarak Hz. Peygamber'in fiillerine ayırdığı bölümden sonra icmâdan önce ele almıştır. Kelâm yönü de olan "hazr ve ibâha" meselesine el-Varaḳāt'ta kıyas bahsinden sonra değinirken el-Burhân'da bunu mukaddimede hüsün ve kubuh başlığı altında incelemiştir. Birkaç istisna dışında (s. 20, 27) el-Varaḳāt'ta görüş farklılıklarına temas edilmez. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Kahire 1306, Şehâbeddin el-Karâfî'nin Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl'ü ile birlikte; Dımaşk, ts., Mecmûʿu Erbaʿa mütûn uṣûliyye adlı derlemede usule dair üç eserle birlikte, Cemâleddin el-Kāsımî'nin ta'lîkātıyla; nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd, Kahire 1397/ 1977; Kahire 1993, Mütûn uṣûliyye mühimme içinde; nşr. Ferîd Mustafa Selmân, Riyad 1412; Riyad 1416/1996, Şerefeddin el-İmrîtî'nin nazmı ile birlikte; nşr. Âdem İlûrî, Agefe, ts.).

el-Varaḳāt üzerine Şâfiîler'in yanı sıra Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî âlimleri tarafından birçok şerh, hâşiye ve ta'lik çalışması yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Şerḥu'l-Varaḳāt fi'l-uṣûl (nşr Muhsin Sâlih Mollanebî Sâlih el-Kürdî, Mekke 1428/ 2007). Bilindiği kadarıyla eser üzerine yazılan ilk şerhtir. 2. Firkâh, Şerḥu'l-Varaḳāt (nşr. Sâre Şâfî el-Hâcirî, Beyrut 1422/ 2001). Sonraki müelliflerin çokça faydalandığı bu şerhin adı ed-Derekât şeklinde de kaydedilir (Brockelmann, GAL, I, 487; Suppl., I, 671; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2128). 3. Celâleddin el-Mahallî, Şerḥu'l-Varaḳāt. Çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1303, 1329, 1332, 1343, 1344, 1374/1955, 1379; Riyad 1417/1996; nşr. Ebû Âişe Abdülmün'im İbrâhim, Mekke 1996; nşr. Hüsâmeddin Mûsâ Affâne, Riyad 1421/2001; nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî, Tavżîḥu'l-müşkilât min Kitâbi'l-Varaḳāt adıyla, İrbid 1423/ 2003) el-Varaḳāt'ın en önemli şerhlerinden biridir ve üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır: a) Ahmed b. Ahmed b. Abdulhak es-Sünbâtî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî li'l-Varaḳāt. b) İbn Kāsım el-Abbâdî, eş-Şerḥu'l-kebîr ʿale'l-Varaḳāt (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Varaḳāt, Kahire 1307, Karâfî'nin Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl'ünün kenarında; nşr. Seyyid Abdülazîz ve Abdullah Rebî', I-II, Kahire/Riyad-Cidde 1416/ 1995). Eserin girişinde ifade edildiğine göre bu şerh/hâşiye hem el-Varaḳāt hem Mahallî'nin şerhi üzerine yapılmıştır. Abbâdî ayrıca eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿale'l-Varaḳāt adıyla bir hâşiye daha kaleme almış olup (Şevkânî'nin İrşâdü'l-fuḥûl'ünün kenarında,

Kahire 1347, 1356; Beyrut 1399/ 1979) eser Mahallî'nin şerhiyle kendisinin Şerḥu'l-kebîr'inin cem' ve muhtasarı mahiyetindedir. Şebrâmellisî de Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Varaḳāt adıyla bir eser yazmıştır. c) Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, Ḥâşiyetü'd-Dimyâtî ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî ʿale'l-Varaḳāt (Kahire 1303, 1315, 1326, 1332, 1342, 1344, 1374/1955). d) Muhammed b. Ubâde el-Adevî el-Mâlikî, Ḥâşiyetü ʿUbâde ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî ʿale'l-Varaḳāt.

e) Ahmed b. Abdullatîf el-Hatîb el-Câvî, Ḥâşiyetü'n-nefeḥât ʿalâ Şerḥi'l-Varaḳāt (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut 1425/2004). 4. Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, el-Encümü'ẓ-ẓâhirât ʿalâ ḥalli elfâẓi'l-Varaḳāt (nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, Riyad 1415/1994, 1416/1996). 5. İbn İmâmü'l-Kâmiliyye diye bilinen Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kâhirî, Şerḥu'l-Varaḳāt (nşr. Ömer Ganî Suûd el-Ânî, Amman 1422/ 2001). 6. İbn Kâvân olarak tanınan Hüseyin b. Ahmed el-Keylânî, et-Taḥḳīḳāt fî şerḥi'l-Varaḳāt (nşr. eş-Şerîf Sa'd b. Abdullah eş-Şerîf, Amman 1419/1999). 7. İbn Zekrî el-Tilimsânî, Ġāyetü'l-merâm fî şerḥi Muḳaddimeti'l-İmâm. Eseri Hâlid b. Şücâ' el-Uteybî Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (1415/1994), Muhanned Ev'idîr Meşnân, Cezayir'de el-Ma'hedü'l-Vatanî el-Âlî'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamış ve bu sonuncusu basılmıştır (I-II, Cezayir-Beyrut 1426/2005). 8. Şemseddin el-Hattâb, Ḳurretü'l-ʿayn şerḥu Varaḳāti İmâmi'l-Ḥaremeyn (Muhammed b. Hüseyin el-Heddeh es-Sûsî et-Tûnisî'nin hâşiyesiyle birlikte, Tunus 1299, 1310-1312, 1323, 1351, 1368; Abdülhamîd b. Muhammed Ali Kuds'un Leṭâʾifü'l-işârât ilâ şerḥi Teshîli'ṭ-ṭuruḳāt'ı ile birlikte, Kahire 1330, 1343, 1369/1950; Ebû Muhammed Abdullah b. Hadrâ es-Selâvî'nin hâşiyesiyle, Fas 1317; nşr. Ahmed Mustafa Kāsım et-Tahtâvî, Kahire, ts. [2007]; nşr. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Garsî, Konya 1424/ 2003). Hattâb, eserinde daha çok Mahallî'nin şerhini esas almakla beraber Firkâh'ın şerhinden de faydalanmış, böylece her iki şerhi birleştirmiştir. 9. Şehâbeddin er-Remlî, Ġāyetü'l-meʾmûl fî şerḥi Varaḳāti'l-uṣûl (nşr. Hasan Abbas Kutb, Kahire 1426/2005; nşr. Osman Yûsuf Hâcî Ahmed, Beyrut 1426/2005). 10. İbrâhim b. Ahmed el-Haskefî (İbnü'l-Monlâ el-Halebî), Câmiʿu'l-müteferriḳāt min fevâʾidi'l-Varaḳāt adıyla mutavvel, et-Teḥârîrü'l-mülḥiḳāt ve't-teḳārîrü'l-muḥaḳḳiḳāt adıyla mutavassıt ve Kifâyetü'r-riḳḳāt ilâ maʿrifeti ġurafi'l-Varaḳāt adıyla muhtasar şerhleri kaleme almıştır. 11. Hıdr Muhammed el-Lecmî, eṣ-

S̱emerât ʿale'l-Varaḳāt (Hama 1390/1970). el-Varaḳāt ile Mahallî'nin şerhi üzerine yapılmış bir ta'liktir. 12. Abdullah b. Sâlih el-Fevzân, Şerḥu'l-Varaḳāt fî uṣûli'l-fıḳh (Riyad 1413, 1414, 1417).

el-Varaḳāt üzerine yapılan başlıca manzum çalışmalar da şunlardır: 1. Şerefeddin Yahyâ b. Nûreddin Mûsâ el-İmrîtî (ö. 890/1485 civarı), Teshîlü'ṭ-ṭuruḳāt naẓmü metni'l-Varaḳāt (Kahire 1357, 1415; nşr. Mahmûd Beyrûtî, Mecmûʿatü manẓûmâti ümmehâti'l-ʿulûm içinde, Dımaşk 1422/2001, Şemseddin el-Mardînî'nin el-Encümü'ẓ-ẓâhirât'ının içinde, Riyad 1416/ 1996, s. 27-37). Bu eser üzerine muhtelif şerhler yazılmıştır (Abdülhamîd b. Muhammed Ali Kuds, Leṭâʾifü'l-işârât ilâ şerḥi Teshîli'ṭ-ṭuruḳāt, Hattâb'ın Ḳurretü'l-ʿayn'ı ile birlikte, Kahire 1330, 1343). 2. Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, Naẓmü'l-Varaḳāt. 3. İbn Zâkûr el-Fâsî, Naẓmü'l-Varaḳāt (Miʿrâcü'l-vüṣûl ilâ Semâvâti'l-uṣûl). Muhammed b. Ahmed b. Celûn bunu şerhetmiştir. 4. İbn Sened diye bilinen Osman b. Muhammed el-Vâilî en-Necdî el-Basrî, Naẓmü'l-Varaḳāt (eş-Şeẕerâtü'l-fâẖire fî naẓmi'l-Varaḳāti'n-nâḍıre). Müellif bu eseri ayrıca şerhetmiştir. 5. Muhammed b. Abdurrahman el-Mesîlî el-Cezâirî, Süllemü'l-vüṣûl ile'ḍ-ḍarûrî min ʿilmi'l-uṣûl fî naẓmi'l-Varaḳāt. Cezâirî bu eserini en-Nüsaẖu'l-mebẕûl li-ḳurrâʾi Süllemi'l-vüṣûl adıyla şerhetmiştir (nşr. Abdurrahman es-Senûsî, Cidde 1414; nşr. Ahmed b. Abdüllatîf el-Kārî, Beyrut 1416/1995). 6. Muhammed Mustafa Mâûlayneyn el-Mağribî, Aḳdesü'l-enfüs (Fas 1321). 7. İbnü'l-Hasan er-Rabâtî, Naẓmü'l-Varaḳāt (Tıtvân 1362/1943) (el-Varaḳāt üzerine yapılan çalışmaların bir listesi, yazmaları ve baskıları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 487; Suppl., I, 671-672; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2128-2135; İbn Zekrî et-Tilimsânî, Ġāyetü'l-merâm, neşredenin girişi, I, 85-96).

el-Varaḳāt'ı Ali Pekcan Türkçe'ye (bk. bibl.), Leon Bercher Fransızca'ya (Le Kitāb al-Varaqāt, traité de méthodologie juristique musulmane, Tunis 1930; Les fondements du fiqh, Kitāb al Waraqāt fi uçoul al Fiqh, Paris 1995) tercüme etmiş, David Vishanoff da esere bazı notlar ekleyerek A Handbook of Legal Theory: Imam al-Haramayn al-Juwayni, Kitab al-Waraqat fi usul al-fiqh ismiyle İngilizce'ye çevirmiştir (metni için bk. http://facultystaff.ou.edu/V/David.R.Vishanoff-1/ Translations/WaraqatWithCommentary. htm).

BİBLİYOGRAFYA

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Varaḳāt (nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd), Kahire 1397/1977, s. 8, 11, 20, 21-23, 24, 25, 27; a.e., el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 99-101, 308-313, 489-490, 491-492; II, 1293, 1315; a.mlf., A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief (trc. P. E. Walker), Reading 2000, tercüme edenin girişi, s. 22-24; Firkâh, Şerḥu’l-Varaḳāt (nşr. Sâre Şâfî el-Hâcirî), Beyrut 1422/2001, neşredenin girişi, s. 27-32, 53-61; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 373; İbn Zekrî et-Tilimsânî, Ġāyetü’l-merâm fî şerḥi Muḳaddimeti’l-İmâm (nşr. Muhanned Ev’idîr Meşnân), Cezayir-Beyrut 1426/2005, I, 260; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 80-96; İbn Kāsım el-Abbâdî, eş-Şerḥu’l-kebîr ʿale’l-Varaḳāt (nşr. Seyyid Abülazîz - Abdullah Rebî‘), Kahire 1416/1995, neşredenlerin girişi, I, 24-28,60-61; II, 36-44; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2005-2006; Serkîs, Muʿcem, I, 885; II, 1502, 1624, 1630, 1981; Brockelmann, GAL, I, 487; Suppl., I, 671-672; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 149, 761; II, 310, 399; R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s. 124-125; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2128-2135; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu’l-mübîn fî ṭabaḳāti’l-uṣûliyyîn, Kahire 2007, III, 143; Wael B. Hallaq, “Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition”, Journal of Islamic Studies, III/2, Oxford 1992, s. 194-195; Ali Pekcan, “Cüveynî’nin el-Varakât Adlı Eseri Üzerine Çeviri ve Değerlendirme”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 14, Konya 2009, s. 329-352.

Necmettin Kızılkaya

VÂRÂNASİ

(bk. BENÂRES).

VARDAKOSTA AHMED AĞA

(bk. AHMED AĞA, Vardakosta).

VARDAR KÖPRÜSÜ

(bk. TAŞKÖPRÜ).

VÂRİD

(الوارد)

Sâlikin kalbine ansızın gelen hal, ilham anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “suya varan, ulaşan” anlamındaki vârid (çoğulu vâridât) vird ve mevrid kelimeleriyle aynı kökten gelir. Daha ziyade çoğul şekliyle kullanılan vârid doğrudan Hak’tan alınan bilgi türleri olan “havâtır, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyat, ilhâmat” gibi kavramlara yakın bir anlam taşımakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Serrâc’a göre vârid kalbe ansızın gelen ve onu kaplayan, insanın irade ve fiillerinin etkisinin bulunmadığı bir haldir, bir tecellî türü olan “bâdî”den sonra gelir. Bâdîde insan

fiilinin tesiri vardır, vâridde ise yoktur. Çünkü vâridin başlangıcı bâdîdir. Zünnûn el-Mısrî, Hak’tan gelen vâridin kalbi titreteceğini söyler (Lüma‘, s. 335). Kuşeyrî’ye göre vâridât övülmeye değer havâtırdır. Vâridât havâtırdan daha genel bir terim olup bazan Hak’tan, bazan zâhirî veya bâtınî ilimden zuhur eder. Havâtır sadece hitap (söz) türünden şeylere mahsustur. Vâridât ise sürur vâridi, hüzün vâridi, kabz vâridi, bast vâridi gibi halleri kapsar (Risâle, s. 220).

Sûfîlere göre vârid uzaktakini haber vermek için ilâhî mertebeden gelen bir elçidir. Bu elçi ya ruhaniyet (melekî) ya da nâriyettir (şeytanî). Kişinin ruhaniyetine mutâbık melekî vâridin ardından bir soğukluk ve lezzet gelir. Elem vererek kişiyi terketmez, sûreti değişmez ve geride ilim bırakır. Nitekim Hz. Peygamber, Cebrâil vasıtasıyla ilk vahye muhatap olduktan sonra kendisini bir soğukluk ve titreme hali almış, örtüye büründürülmesini istemiştir. Şeytanî vâridin ardından ise kişide hayret, sıkıntı, darbe, elem ve ağırlık halleri meydana gelir. Bu durum şeytanın alevli ateşten yaratılmasından kaynaklanır. Mürid vâridin şeytanî mi melekî mi olduğu konusunda bazan tereddüde düşebilir. Bunun için vâridin kendisinde bıraktığı izlere bakmalıdır. İbnü’l-Arabî vâridâtın bazan sadece ilim veya amel, bazan hem ilim hem amel, bazan hal, bazan amel ve hal, bazan da

ilim, amel ve hali birleştirerek getirdiğini; vâridin yaratılmış bir şey değilse kul ile Allah arasındaki özel yönden (vech-i hâs) gelen tecellî olduğunu söyler (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 567). Tasavvuf kaynaklarında çokça kullanılan tabirlerden biri, "Virdi olmayanın vâridi yoktur" sözüdür. Buna göre vâridâta erişmek için müridin mürşidi tarafından verilen virdleri okuması, böylece kalbini vâridâta hazır hale getirmesi gerekir. Sûfîlerin vâridâtının anlatıldığı eserler tasavvuf edebiyatında bir tür oluşturmuştur. Bunların en meşhuru Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ıdır (bk. VÂRİDÂT). Bunun yanında İsmâil Hakkı Bursevî, Sofyalı Bâlî Efendi, Mehmed Nasûhî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Emîr-i Kebîr Hemedânî, Hâce Mîr Derd, Ali Behcet Efendi, Aziz Ali Efendi, Üsküdarlı Hâşim Baba, Kāimî ve Tâceddin b. Zekeriyyâ'nın Vâridât adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, Lüma': İslâm Tasavvufu (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 335; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 220; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 566-567; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 379; Suâd el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 666-670; Nuran Döner, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i ve Bursevî'de Vâridât Kültürü", Tasavvuf, sy. 15, Ankara 2005, s. 312-315.

Semih Ceyhan

VÂRİDÂT

(واردات)

Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) tasavvufa dair Arapça eseri.

Şeyh Bedreddin'e nisbet edilen dört tasavvuf kitabından biridir (diğerleri: Meserretü'l-ḳulûb, Ḥâşiyetü maṭlaʿi Ḫuṣûṣi'l-kilem fî meʿânî Fuṣûṣi'l-ḥikem, Risâle-i Bedreddîn). Eser, tasavvuf tarihinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inden sonra en çok tartışılan kitaplar arasındadır. Vâridât, müellifin muhtemelen İznik'te göz hapsinde iken veya daha güçlü bir görüşe göre Çelebi Sultan Mehmed'i bulma ümidiyle İznik'ten Rumeli'ye kaçtıktan sonra 820 ile (1417) 823 (1420) yılları arasında müridlerine verdiği derslerden meydana gelmiştir. Araştırmacıların çoğu, eserin Şeyh Bedreddin'in idamından sonra müridleri tarafından kitap haline getirildiği görüşündedir. Müellifin torunu Hâfız Halil, 864 (1460) yılı civarında kaleme aldığı dedesine ait menâkıbnâmede Vâridât'ın bizzat dedesi tarafından yazılan son eser olduğunu, onun idam kararından bir gün önce rüyasında Hz. Peygamber'i, dört halifeyi ve Ebû Hanîfe'yi gördüğünü, onlara Vâridât'ı hediye ettiğini söyler (Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı, s. 131-132). Hâfız Halil'i güvenilir kabul eden Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre kitap, Şeyh Bedreddin hayatta iken dervişleri tarafından Türkçe derlenmiş ve bizzat onun tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Simavna Kadısıoğlu, s. 30). İlhâd ve zındıklığa dair fikirler içeren Vâridât'ın Şeyh Bedreddin gibi bir fıkıh âlimine nisbet edilmesini doğru bulmayan kişiler de vardır (Vâridât [trc. Yener], s. 44; Dindar, Šayḫ Badr al-Dīn, s. 51; Ocak, s. 191). Müellifin Leṭâʾifü'l-işârât, et-Teshîl ve Câmiʿu'l-fuṣûleyn gibi fıkıh kitaplarında esere atıfta bulunmamasını, bu kitaplarda eserin muhtevasına uygun fikirler ileri sürmemesini delil kabul eden bu yaklaşımın Şeyh Bedreddin'in Mısır'da Hüseyin el-Ahlâtî'den tasavvuf terbiyesi gördüğüne, Rumeli'de şeyhlik yaptığına, hem fakih hem mutasavvıf olan çağdaşı Molla Fenârî gibi Ekberiyye mektebine intisap ettiğine, Vâridât'ta kaydedildiği üzere mâna âleminde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüştüğüne, hatta Dâvûd-i Kayserî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhine hâşiye yazdığına dair bilgiler dikkate alındığında isabetli olmadığı

söylenebilir.

Vahdeti vücûd anlayışıyla yazılmış vâridler içeren Vâridât, muhteva açısından Şeyh Bedreddin'in mebde ve meâd hakkındaki düşünceleri ve sûfîyane müşahedeleri olarak iki bölüm halinde değerlendirebilir. Kitapta fikir ve müşahedelerin vâridât ve fütuhat türü eserlerde görüldüğü gibi birbiriyle irtibatsız anekdotlar halinde olması, mukaddime, bab ve fasıl içermemesi modern yazarlarca bir eksiklik sayılmışsa da bu husus bu literatüre özgü doğal bir durumdur. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin Vâridât tercümesindeki

konu başlıklarına göre eserde 101 vârid yer alır. Kitap, "Bil ki âhiret halleri cahillerin zannettiği gibi şehâdet âleminden değil emir, gayb ve melekût âlemindendir. Konuya dair peygamberlerin ve sûfîlerin söyledikleri doğrudur. Lâkin iş bu sözleri anlamaktadır" vâridiyle başlar (s. 13); "Bu âlemde iki yön vardır, biri güzellik, diğeri çirkinlik. Hak Teâlâ bir kuluna bir işi işletmek isterse ona işin güzel yanını gösterir, kul da o işi işler. Eğer bir şeyi terkettirmek isterse ona o şeyin çirkin ve kötü tarafını gösterir, kul da o işi terkeder" vâridiyle sona erer (s. 75-76). Müellifin keşf, keramet ve müşahedelerini naklettiği vâridlerde ilm-i ilâhîye dair meseleler izah edilmektedir. Meselâ gaybdan gelen yeşil elbiseli iki kişinin kendisine Hz. Îsâ'nın ölü bedenini göstermesi Îsâ'nın unsurlardan müteşekkil bedeninin ölü, ruhunun diri olduğuna; kendisinin bazan kendini beş duyu ile görünmez ve hissedilmez biçimde ruhanîleşmiş olarak algılaması ruhun sadece görünmek için bedene büründüğüne, bedenin ruhu izhar etmekten başka bir rolünün ve gerçekliğinin bulunmadığına; kitap okumakta iken birden tanımadığı birinin hayalinde canlanıp ertesi günü o kişinin kendisini ziyarete geldiğini müşahede etmesi bazı gaybî şeyleri vukuundan evvel bilmenin mümkün olduğuna ve her şeyin bâtından zuhur ettiğine; bir gece hücresinde murakabe halinde iken ruhunun ocakta yanan bir odunun sesinin aynısını çıkardığını duyup sahv haline geldiğinde gerçekten orada yanmakta olan odunun aynı sesi çıkardığını gözlemesi varlıktaki eşyanın aynı ilâhî cevheri taşıdığına ve vahdeti vücûdun ispatına; Fuṣûṣü'l-ḥikem'i okuduğu bir perşembe gecesi sabaha doğru mâna âleminde İbnü'l-Arabî'nin kendisine, "Şeytanı bu âlemden atmak istedim ve attım, şimdi bu âlemde bazı izlerinin dışında şeytan kalmadı" demesi, İbnü'l-Arabî'nin şeytanın temsil ettiği vehim gücünden tamamen kurtulup mutlak tevhide erdiğine,

bazı kimselerde ise vehim gücünün hâkimiyetinin hâlihazırda devam ettiğine işaret eder (s. 23, 40-42, 61-62, 64-65, 69, 71, 72-74).

Vâridât'ın temel konusu vahdeti vücûddur. Müellif eserin çeşitli yerlerinde ulûhiyyet anlayışını açıklarken mutlak ve biricik varlığın Hak'tan ibaret bulunduğunu, zâtının gereği olarak ve muhabbet sâikiyle Hakk'ın zuhura meylettiğini, mümkün varlıkların bu zuhur sebebiyle ve Hakk'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla varlık kazandığını, Hakk'ın zâtının her şeyden münezzeh olmakla birlikte her şeye varlık vermesi itibariyle eşyanın "ayn"ı olduğunu, varlıkta göreceli ikilik ve mutlak birlik bulunduğunu, vahdeti vücûdu en kâmil tarzda insân-ı kâmilin yansıttığını kabul eder (s. 15, 17-18, 27-28, 30-35, 55-56, 62-63, 68). Kıyamet ve âhiret ahvali, ruh-beden ilişkisi, melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklar, iyilik-kötülük problemi, âlemin kıdemi, şeyh-mürid ilişkisi, rüyanın gerçekliği ve eşyanın hakikatinin bilinmesi (mârifet) gibi birçok tasavvufî mesele bu ilke bağlamında yorumlanır. Şeyh Bedreddin'e göre fikir ve nazar yolu yani felsefe ve kelâm eşyanın hakikatini ve Tanrı-âlem-insan ilişkisini tam olarak idrakten uzaktır. Bâtının tasfiyesiyle bir şeyi keşf ve izhar etmek her müminin izlemesi gereken sağlam yoldur. Bu yolda yürümek ancak peygamberlere uymakla gerçekleşir. Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin tasavvufa dair kitaplarının taklidle tahkik arasında yazılmış eserler olduğunu belirten Şeyh Bedreddin'in bütün fikirlerinde İbnü'l-Arabî'nin etkisi bulunmakla birlikte ıstılahlara vukuf ve meselelerin çeşitli yönleri gözetilerek izah edilmesi noktasında Ekberiyye mektebine mensup sûfî müelliflerin metinlerindeki dikkat ve incelikten uzaktır.

Esere hem sûfîler hem ulemâ tarafından çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlar temelde iki konuya, kıyametin ve cismanî haşrin inkârı ile âlemin kadîm olmasına dairdir. Müellif, cismanî haşr konusunda bedenin öldükten sonra dört unsurdan meydana gelen terkibinin çözülüp fenâ bulacağını, bir daha eskisi gibi aynı terkibin teşekkül etmeyeceğini ve bedenin ölümle birbirinden ayrılan her bir parçasının aslına döneceğini, ardından melekût âleminin cinsinden bir latif sûrete bürünerek yeni bir terkibin gerçekleşeceğini ileri sürer (s. 13, 24, 54-55). Vâridât şârihleri, İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûsü'l-ḥikem'inin Yûnus faslına atıfla haşrin ve âhiret hayatının misal âleminde vuku bulacağını, haşrin cismanîliğinden kastın dünya hayatında görüldüğü gibi bir maddîlik değil ruhla madde arasındaki

berzah ya da misal âlemine uygun bir cismanîlik olduğunu söyler (Ocakoğlu, s. 65). İsmâil Hakkı Bursevî, pîri Aziz Mahmud Hüdâyî'nin aksine Vâridât'ın başındaki ifadelerin inkâr içermediğini belirtir. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, kitaptaki vâridlerin seyrüsülûk ile ulaşılan mertebede elde edilen neticeler kabilinden sayılabileceğini, ârifler zümresinden olan Şeyh Bedreddin'in hakka'l-yakīn mertebesine ulaşamadığından daima ruhaniyetle meşgul olduğunu, cismâniyata iltifat etmediğini, bu sebeple haşr-i ecsâdı inkâr ettiğini ileri sürer (Vâridât [trc. Mûsâ Kâzım], s. 3). Vâridât'a yönelik ikinci eleştiri noktası, müellifin âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) değil ezelî ve kadîm olduğunu ikrar ettiği iddiasıdır. "Âlem cins, nevi ve mutlak şahsıyla kadîm olmakla beraber hâdistir. Fakat bu hâdislik zamana bağlı değil âlemin zatına mahsus bir hâdisliktir" (s. 20) cümlesini şerheden Nakşibendî şeyhi Abdullah-ı İlâhî'ye göre bu "kilit" mesele bazı nüshalarda yer almamaktadır. Bununla birlikte müellif bu cümlesiyle âlemin dışta zuhur etmeden önce Allah'ın ilminde ezelî ve kadîm olduğunu, Allah'ın varlık vermesiyle varlık sahasında göründüğünü, bu anlamda âlemin hudûsundan bahsedilebileceğini kastetmiştir.

Sûfîler arasında Vâridât'a en ciddi tenkit Halvetî Şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi'den gelmiştir. Muslihuddin Efendi, er-Red ʿale'l-Vâridât adlı eserinde Şeyh Bedreddin'i dört konuda eleştirir: Nasların te'vili, âhiret, melekler ve mücerred varlıklar, varlık anlayışı. Ona göre Şeyh Bedreddin, Gazzâlî'nin eleştirdiği şekilde bir tür Bâtınîliğe sapmaktadır. Vâridât'ın hemen başında zikredilen, "Kur'an'ın zâhiri, bâtını vardır" hadisinden hareketle bâtın anlamın çocuk mürebbisi konumundaki peygamberler tarafından gizlendiği iddiası kabul edilemez bir yaklaşımdır. Te'vilde zâhirî anlamla çelişen bir bâtınî anlama ulaşmak nasta amaçlanan ilâhî muradı yanlış anlamaktır. Nûreddinzâde, Şeyh Bedreddin'in âhiret meselesinde kavram kargaşasına düştüğünü, insanların zihinlerindeki âhiret mefhumunu yıkıp dünyevî hayatta ahlâka ve şeriata karşı ilgisizliğe yol açtığını söyler. Ona göre Şeyh Bedreddin melekleri salt kuvvelere indirgemekle onların objektif gerçekliklerini de ortadan kaldırmıştır. Vâridât'ta geçen vahdeti vücûdla alâkalı kısımların Abdullah-ı İlâhî ve Şeyh Yavsî tarafından İbnü'l-Arabî'nin fikirleri doğrultusunda keyfî biçimde açıklanması Nûreddinzâde'nin bir başka eleştiri noktasıdır. Eser ulemâ kesiminin de şiddetli hücumlarına mâruz kalmıştır. Şeyhülislâm

Alâeddin Arabî (ö. 901/ 1496) "kötü koku" yaydığı düşüncesiyle kitabı yaktırmaya kalkışmış, Ebüssuûd Efendi, Şeyh Bedreddin'in yolundan gidenleri tekfir etmiştir. Vâridât'a yönelik tepkilerin XIX. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır. İstanbul'da Vâridât nüshalarını bulmanın güç olduğunu, zira Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in insanların inancına zarar vereceği endişesiyle kitabı satın

alıp yaktırdığını söyleyen Ahmed Cevdet Paşa'ya göre Vâridât, Fuṣûṣ'u taklit yoluyla yazılmış bir risâledir (Kısas-ı Enbiyâ, XX, 1746).

Vâridât şârihi Harîrîzâde ile Niyâzî-i Mısrî eserin en güçlü savunucularıdır. Harîrîzâde "şehidlerin kutbu" diye nitelediği Şeyh Bedreddin'in gerçekte asılmadığını, idam sehpasına götürülmeden önce abdest alıp namaz kıldığını, namaz esnasında ruhunun bedeninden ayrıldığını, sadece ölü bedeninin idam fermanı yerini bulsun diye darağacında sallandırıldığını, kendisini çekemeyenlerin şeriata bağlı bu Hanefî âlimine eziyet ettiklerini söyler. Ona göre Abdullah-ı İlâhî, Şeyh Yavsî ve Muhammed Nûrü'l-Arabî Vâridât'ı lâyıkıyla anlayıp açıklamış, Nûreddinzâde ise sadece bazı meseleleri tenkit etmiştir. Harîrîzâde, mutasavvıflardan gelen bu türden eleştirilerin "zemmetme tarzında medih" kabul edilmesi gerektiğini, Vâridât'ın özünde şeriata aykırı tek bir satır bile bulunmadığını ileri sürer (Ocakoğlu, s. 58-60). Niyâzî-i Mısrî, "Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn / Deryâ Niyâzî Fusûs enhârıdır Vâridât" diyerek Şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî ile aynı kategoride değerlendirir. Tasavvufta Şeyh Bedreddin tavrını devam ettiren Mısrî'nin Tuhfetü'l-uşşâk'ı konu ve üslûp açısından Vâridât'ı çağrıştırır. Köstendilli Süleyman Şeyhî'ye göre hakîkat-i Muhammediyye konusunu işleyen Vâridât'ta mutasavvıfların gizleyerek dile getirdikleri vahdeti vücûd hakikatini Şeyh Bedreddin kendisine izin verildiğinden ya da mecbur olduğundan alenen ifade etmiştir.

Cumhuriyet sonrasında Şerefeddin Yaltkaya'nın Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin adlı çalışmasının ardından (İstanbul 1924) Şeyh Bedreddin ile Vâridât'ı hakkında çeşitli yayınlar yapılmıştır. Bunların önemli bir kısmı ideolojik etkenlerle kaleme alınmış, gerçekte bir mutasavvıf-âlim olan Şeyh Bedreddin'e "Osmanlı'da ateizmin, panteizmin, anarşizmin, komünizmin ve materyalizmin öncüsü" gibi haksız yakıştırmalarda bulunulmuştur. Bazı çalışmalar Vâridât'ı ilâhiyata dair bir kitap şeklinde değerlendirmekle

birlikte bir tasavvuf metni olarak ele alınması hususunda eksiklikler bulunmaktadır. Vâridât'a şerh yazma geleneği Abdullah-ı İlâhî ile başlamış (Keşfü'l-Vâridât, Ekrem Demirli, Abdullah İlâhî'nin Keşfu'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkîki, yüksek lisans tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şeyh Yavsî (Tahkīku'l-hakāik fî şerhi keşfi esrâri'd-dekāik, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 25, vr. 1b-97b) ve Nûreddinzâde ile (er-Red ʿ ale'l-Vâridât, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2079/17) devam etmiştir. XVI-XIX. yüzyıllar arasında doğrudan eser hakkında çalışmalara rastlanmamaktadır. Vâridât, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin Rumeli Manastır'da 1275'te (1859) yaptığı şerhle (Leṭâʾifü't-taḥḳīḳāt) yeniden gündeme gelmiştir. Bu şerh Kisânâme yazarı Zeynelâbidin Nâmık tarafından nazmen, Nûrü'l-Arabî'nin halifelerinden Ali Örfî tarafından nesren Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 983). Ali Örfî'nin tercümesi Nûrü'l-Arabî'nin bir diğer halifesi Hacı Maksud Hulûsi Efendi'nin ilâveleriyle birlikte M. Sadettin Bilginer ve Mustafa Varlı tarafından sadeleştirilerek neşredilmiştir (İstanbul 1979, 1994). Eseri son olarak Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin halifesi Harîrîzâde Kemâleddin Efendi şerhetmiştir (Fütûhât-ı İlâhiyye, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 507; Hatice Ocakoğlu, Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi [1-100 Varaklar Arası], yüksek lisans tezi, 2009, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Eserin Bilal Dindar, Ali Kozan tarafından hazırlanmış iki tenkitli neşri bulunmaktadır. Beş nüshanın karşılaştırıldığı Kozan neşrinde Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki (nr. 4900) 1083 (1672) tarihli nüsha esas alınmıştır (bk. bibl.). Vâridât Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (nşr. M. Serhan Tayşi, İstanbul 2010), Mustafa Rahmi Balaban (İstanbul 1947), Bezmi Nusret Kaygusuz (İzmir 1957), Hilmi Ziya Ülken ([İslam Düşüncesi, İstanbul 1966] içinde), Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul 1966), Cemil Yener (İstanbul 1970), Vecihi Timuroğlu (Ankara 1979), İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul 1980) ve Cengiz Ketene (Ankara 1990) tarafından Türkçe'ye, Bilal Dindar tarafından Fransızca'ya (bk. bibl.) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Bedreddin [Simâvî], Vâridât (trc. Cemil Yener), İstanbul 1970, s. 44; a.e. (trc. Musa Kâzım Efendi, nşr. M. Serhan Tayşi), İstanbul 2010; Halîl b. İsmâil, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 131-132; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1955, XX, 1746; Osmanlı Müellifleri, I, 39; Abdülbâki Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1966, s. 30-50; Bilal Dindar, Šayḫ Badr al-Dīn Maḥmūd et ses Wāridāt (doktora tezi, 1975), Universite de Paris - Sorbonne Paris - IV Faculté des Lettres et Sciences Humaines; Necdet Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddîn, İstanbul 1977, s. 70-74, 77-144; Ekrem Demirli, Abdullah İlâhî'nin Keşfu'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkîki (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 186-196; M. Balivet, Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan (trc. Ela Güntekin), İstanbul 2000, s. 108-118; Müfid Yüksel, Şeyh Bedreddin, İstanbul 2002, s. 103-110; Ali Kozan, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât Adlı Risâlenin Metin Kritiği (yüksek lisans tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 103-127; a.mlf., Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri (doktora tezi, 2007), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyânı", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, VII/13, Konya 2009, s. 189-196; Hatice Ocakoğlu, Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi [1-100 Varaklar Arası] (yüksek lisans tezi, 2009), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Şeyh Bedrettin'in Varidatı", İnsan, I/3, İstanbul 1938, s. 233-240; A. Tietze, "Sheykh Bālī Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddīn", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 115-122.

Semih Ceyhan

VÂRİS

(الوارث)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “alışveriş vb. bir akid bulunmadan bir mala sahip olmak, ölen kimsenin servetinden pay almak” anlamındaki virs (virâset) kökünden türeyen vâris “ölünün malını mülk edinmeye hak kazanan kimse” demektir. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak “varlığının sonunun bulunmaması vasfıyla kâinatın gerçek sahibi” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “vrş” md.; Kāmus Tercümesi, I, 693-694). Kur’ân-ı Kerîm’de virâset (verâset) kavramı ondan fazla âyette “vâris olmak; vâris kılmak” anlamında fiil kalıplarıyla Allah’a nisbet edildiği gibi iki âyette vâris ismi çoğul sîgasıyla (vârisîn, vârisûn) Allah’a izâfe edilmiş, bir âyette O’nun “vârislerin en hayırlısı” (ahsenü’l-vârisîn) olduğu belirtilmiş, iki yerde de göklerin ve yerin, bütün evrenin mirasının O’na ait bulunduğu vurgulanmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vrş” md.). Bunun dışında çeşitli âyetlerde Cenâb-ı Hakk’a kâinatın mülkiyeti nisbet edilmiştir (bk. MELİK). Vâris Tirmizî (“Daʿavât”, 82) ve İbn Mâce’nin (“Duʿâ’”, 10) esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde yer almıştır (ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vrş” md.).

Cenâb-ı Hakk’ın vâris ismi genellikle Mü’min sûresindeki âyetlerin (40/15-16) ışığı altında açıklanmıştır. Ruhların ve cesetlerin, birbirinden çok farklı insanların bir

araya geleceği ve gizli âşikâr bütün amellerin ortaya çıkacağı gün Allah tarafından, “Mülkiyet ve hâkimiyet bugün kimindir?” sorusu sorulacak, buna yine kendisi tarafından, “Kahhâr olan tek Allah’ındır” cevabı verilecek, o gün O’nun vâris ismi ve sıfatı işlemini yerine getirecektir (Elmalılı, V, 4150-4151). Burada söz konusu edilen vâris ismi, “başkasının mülkiyetinde bulunan bir şeye kendisinden sonra sahip olan” mânasına gelmez. Mâlikü’l-mülk olan Allah (Âl-i İmrân 3/26) her zaman kâinatın gerçek sahibidir. Ancak yer küresi, üzerinde yaşayan insanlara, belki de başka gezegenlerde yaşayan canlılara kendi mülkleri imiş gibi Allah

tarafından verilmiştir ve bu durum kıyametin kopmasına kadar devam edecektir. Cenâb-ı Hak, ihtiyaç sahibi kimselere Allah rızası için ödünç verenleri kendisine ödünç vermiş derecesine yükseltmesi gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/ 245; el-Hadîd 57/11, 18) lutfunun eseri olarak insanları dünya mülkünün sahibi kılmış, kendisini de onlardan sonra vârisi diye nitelendirmiştir. Esmâ-i hüsnâ hakkında dikkat çekici açıklamalarda bulunan Hattâbî vâris ismini "yaratılmışların hayatı son bulduktan sonra da varlığını sürdüren, elden ele dolaşan insan mülklerini ölümlerinden sonra asıl sahibi olarak geri alan" şeklinde yorumlamıştır (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 96). Halîmî vârisi Allah'ı öven sıfatlar arasında saymıştır; çünkü dünyadaki mülk sahiplerinin varlığı o mülklere bağlı iken Allah'ın varlığı herhangi bir şeye bağlı değildir. Gazzâlî, "Mülkiyet ve hâkimiyet bugün kimindir?" sorusunun dünyada kendilerinde mülkiyet ve hâkimiyet vehmeden insanlara yöneltileceğini söyler. Basîret sahiplerine gelince onlar bu nidânın mânasını her an hissetmekte, ses ve harf bulunmadan onu işitmekte, mülkiyet ve hâkimiyetin her an kahhâr olan tek Allah'a aidiyetini kabul etmektedir. Bu gerçeği, sadece fiildeki tevhidin mahiyetini idrak edip fiilî mülkiyet ve hâkimiyetin tek varlığa özgü bulunduğunu bilen kimse kavrayabilir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 160-161). Kulun vâris isminden nasibi, Allah tarafından kendisine lutfedilen mülkiyet ve hâkimiyet emanetine riayet edip adaletle ve cömertçe davranmak, bunun ebedî mutluluğunu sağlayacağı inancını taşımaktır. Vâris esmâ-i hüsnâdan âhir, bâkī, hay, kahhâr, mâlikü'l-mülk ve melik isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 693-694; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 173; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 96-97; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 189; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 56; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 160-161; Elmalılı, Hak Dini, V, 4150-4151.

Bekir Topaloğlu

VARLIK

İran'da yayımlanan ilk Türkoloji dergisi.

İran'da Türkçe'nin yasak olduğu Pehlevî döneminin sona ermesinin hemen ardından Tahran'da Doktor Cevad Hey'et tarafından yayımlanmaya başlanmıştır (5 Mayıs 1979). Düzenli biçimde çıkan derginin yayın kurulu kurucusu ve baş editörü Cevad Hey'et dışında Hamid Nutkī, M. Ali Ferzâne, G. Hüseyin Begdili, Hamid Muhammedzâde, Timur Pîrhâşimî, A. Menzûrî Hâmne, H. Mecidzâde Savalan, Samed Serdâriniyâ, Aziz Muhsinî, Kerim Meşrûteçi Sönmez, Ali Kemâli, İsmâil Hâdî, M. Takī Zehtâbî, M. Hidayet Hesârî, Büyük Resuloğlu, M. Rızâ Hey'et, İbrâhim Refref, Ali Rızâ Sarrafî, Hasan Râşidî, Ekber Âzâd ve Hüseyin M. Güneyli gibi dilci ve edebiyatçılardan meydana gelmiştir. Ünlü şair Mehemmed Hüseyin Şehriyâr ilk sayıdan itibaren derginin şeref üyesidir. Yazıların yaklaşık beşte birinin Farsça neşredildiği derginin çıkış amacı bölgede Türk dili ve kültürünün doğru temeller üzerinde gelişimini sağlamak, Türk lehçe ve ağızlarının araştırılarak ortak bir yazı dili oluşturmak ve İran'da yıllarca asimilasyon politikasına mâruz kalan Türkler'in millî kimliğinin yeniden şekillenmesine yardımcı olmaktır. Derginin yayımlandığı ilk yıllarda Türkçe'yi okumakta zorluk çeken okuyucular için her sayının sonuna Türkçe-Farsça bir sözlük bölümü eklenmiştir.

Uzun yıllar Türkçe'nin yasaklanması sebebiyle bölgede imlâ ve edebî dil konusunda bir birlik bulunmadığından Varlık'ın ilk sayılarından itibaren Arap alfabesinin Türkçe'ye uyarlanmasıyla ilgili çalışmalar başlatılmıştır. Bunların en önemlisi Arapça'da yer almayan "ı, ö, ü" seslerine özgü işaretlerin belirlenmesi, yabancı kelimelerin imlâ kurallarının düzenlenmesi, Hamid Nutkî'nin Arap alfabesiyle yazılan kelimelerin doğru okunmasını sağlamak için "Yazı Kaideleri veya İmlâ Kılavuzu" adıyla bir çalışma yapmasıdır. Bu çalışma dergide makaleler halinde yayımlandıktan sonra kitap olarak da neşredilmiştir. Dergi, yine Türkçe yayın organları arasında imlâ birliğinin sağlanması amacıyla Haziran 2000 ve Eylül 2001 tarihlerinde iki "ortografi" sempozyumuna öncülük etmiştir.

İran'da ve Türk dilinin konuşulduğu ülkeler dışında da çok sayıda okuyucunun ilgisini çeken Varlık'ta Azerbaycan Türkçesi edebî dili temelinde İran'da, Türkiye ve Azerbaycan'da anlaşılabilen kelimelerin kullanımına özen gösterilmiş, ayrıca dergi sayesinde dilde bir yenileşme süreci başlatılarak İran'da modern Türk yazı dilinin tekrar canlanmasına çaba gösterilmiştir. Ayrıca Varlık dil ve üslûp açısından daha sonraki yayınlara örnek olmuş, Yol, İslâmî Birlik, Dilmaç, Nevîd-i Azerbaycan, Şems-i Tebrîz dergileriyle üniversite bünyesinde çıkan Türkçe öğrenci dergilerinde ortak bir yazı dilinin kullanılmasını sağlamıştır. Dergide millî birlik ve şuurun oluşmasında dil ve kültürün önemini vurgulayan yazılar geniş yer tutmaktadır. Varlık'ın Farsça bölümünde genellikle Türkler'in tarihi, dili ve kültürüyle ilgili asimilasyon politikaları doğrultusunda ileri sürülen iddialara yanıt niteliğinde ilmî çalışmalar yer almaktadır.

2011 yılında 160. sayısı yayımlanan ve her sayısı ortalama 100 sayfadan meydana gelen dergide Türk dili ve lehçelerinin tasnifi; dil bilgisi özellikleri; Türk mitolojisi; Dîvânü lugāti't-Türk, Kutadgu Bilig, Nehcü'l-ferâdîs, Dîvân-ı Hikmet, Mukaddimetü'l-edeb, Dede Korkut, Bâbürnâme, Kıssa-i Yûsuf gibi eserlerin tanıtımı ve üzerlerinde yapılan çalışmalar; sözlü ve yazılı Âzerî edebiyatına dair incelemeler ve bölge Türkler'inin kültürel-toplumsal sorunlarıyla ilgili yazılar geniş yer tutmaktadır. Âzerî Türkleri'nin yanı sıra İran'ın değişik bölgelerinde yaşayan Horasan, Halaç, Kaşkay, Türkmen, Sungur, Ebîverdî ve Feriden Türkleri'nin dil, edebiyat, folklor ve hayatıyla ilgili araştırmaların da bulunduğu dergide Yûnus Emre, Kadı Burhâneddin, Âşık Paşa, Nesîmî, Fuzûlî, Habîbî, Hatayî, Bâkî, Nâilî, Nâmık Kemal, Tevfik Fikret, Mehmed Âkif Ersoy, Süleyman Nazif, Yahya Kemal Beyatlı, Samed Vurgun, Süleyman Rüstem, Şehriyâr, Bahtiyar Vahapzade gibi klasik ve çağdaş şairlerin eserleri araştırma konusu olmuştur. Varlık'ta ayrıca Azerbaycan edebiyatı tarihi, Azerbaycan sözlü edebiyatı, Noam Chomsky'nin dil teorisinin Türkçe'ye uygulanması, Dede Korkut destanlarının ortaya çıkışı ve dil özellikleri, eski Türk şiirinde vezin, şekil ve kafiye, Halaç Türkçesi, Horasan Türkçesi, Sungur Türkçesi,

Ebîverdî Türkçesi, Göktürk âbidelerinin dili ve günümüz Türkçe'sindeki izleri, İslâm devri Türk edebiyatı, Azerbaycan'da alfabe meselesi, kitap eleştirisi, eski ve çağdaş Türk tarihi, İran'daki Türk hânedanları, tarihî sözlükler, Oğuzlar, hâtıralar, seyahatnâmeler, Ali Şîr Nevâî'nin kişiliği ve

eserleri, Türkçe basın tarihi, Türkçe-Farsça karşılaştırmalı dil bilgisi, Türkiye edebiyatından örnekler, İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti üzerindeki etkisi gibi konularla Cengiz Aytmatov'un romanlarından çeviriler de yer almaktadır. Bunun yanında Genceli Nizâmî, Şehriyâr, Hamid Nutkī, M. A. Ferzâne, Samed Serdâriniyâ, Cevad Hey'et, Aziz Muhsinî ve Kerim Meşrûteçi özel sayıları yayımlanmıştır.

Türkçe eğitim veren okulların bulunmadığı bir ortamda her düzeyde dil ve edebiyat bilgileri vererek bir mektep haline gelen Varlık, Türk dili ve kültürünün temel konularını içeren kitapları da ek halinde neşretmektedir. Bugüne kadar yayımlanmış olan kitaplar şunlardır: Azerbaycan Edebiyat Tarihi I (1980), Mukayesetü'l-lugateyn (1984), Yazı Kaideleri veya İmlâ Kılavuzu (1986), Türklerin Tarih ve Medeniyetine Bir Bakış (1987), Türk Dili ve Lehçelerinin Tarihi (1987), Azerbaycan Şifâhî Halk Edebiyatı (1988), Azerbaycan Edebiyat Tarihi II (1990), Edebiyatşinaslık (1995).

Çeşitli üniversitelerde Varlık dergisi hakkında yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Sonel Bosnalı, Le fait turc en Iran et la revue Varlıq (yüksek lisans tezi, 1997, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris), Pervane Memmedova / Memmedli, Varlık Jurnalında Edebiyat Meseleleri (doktora tezi, 2000, Bakü), M. Rıza Hey'et, Varlık Dergisinde Dilcilik Meseleleri (lisans tezi, 1998, Bakü), Nezaket İsmailova, Varlık Jurnalında Şimali Azerbaycan Edebiyatının Neşri (doktora tezi, 1997, Nahcıvan Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi), Neslihan Delice, Varlık Dergisinin Bibliyografyası ve Bu Dergide Yer Alan Halk Edebiyatı ile İlgili Yazıların Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 2004, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ankara Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tarafından Gazi ve Hacettepe üniversitelerinin katılımıyla 5 Mayıs 2011'de düzenlenen "I. Türkoloji Günü" adlı sempozyumda Varlık dergisinin ilk sayısının çıktığı 5 Mayıs günü "Türkoloji günü" olarak ilân edilmiş ve her yıl bu günün ilmî-akademik merkezlerde kutlanmasına karar verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevad Hey’et, “Varlık İgirmi Yaşında”, Varlık, XX/108-1 (1377 hş.), s. 3-9; Pervane Memmedova, “Varlık Dergisi Varlığımızın Remzi ve Bayrağı Oldu”, a.e., XX/109-2, 110-3, Tahran 1377 hş., s. 36-39; Nezaket Rızakızı, “Varlık Varlığını Tanıdı”, a.e., XX/109-2, 110-3 (1377 hş.), s. 32-36; Sonel Bosnalı, “İran’da Türk Varlığı ve Varlık Dergisi”, a.e., XXII/116-1, 117-2 (1379 hş./2001), s. 35-41, 53-60; Ali Rıza Erdebilli, “25 Yaşında Bir Mekteb: Varlık”, a.e., XXVI/133-2 (1383 hş.), s. 39-43; Bilgehan Atsız Gökdağ - M. Rıza Hey’et, “İran Türklerinde Kimlik Meselesi”, Bilig, sy. 30, Ankara 2004, s. 51-84.

M. Rıza Hey’et

VARLIK FELSEFESİ

Varlığı her türlü nitelik ve görünüşlerinden bağımsız şekilde sırf varlık olması açısından inceleyen felsefe disiplini

(bk. VÜCÛD).

VARNA

Bulgaristan'da Karadeniz kıyısında tarihî bir liman şehri.

Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda aynı adı taşıyan körfezde bir kıyı düzlüğü üzerinde yer alır. Güneyden Provadya nehrinin (İridere) bataklığıyla çevrilidir. Kuzeydoğusundaki Kaliakra Burnu (Kaligra / Çiligra Burnu) Varna'yı uzun tarihi boyunca kuzeydoğudan esen poyrazdan korumuş ve Batı Karadeniz kıyılarının en elverişli limanı haline getirmiştir. Bulgaristan'ın en eski şehirlerinden biri olan Varna'da Taş devrinden ve Bronz çağından kalma arkeolojik malzemeler bulunmuştur. II. yüzyıla kadar inen büyük bir Roma hamamının kalıntıları yanında IX ve X. yüzyıllara ait kiliselerle erken dönem hıristiyan bazilikalarının kalıntılarına da rastlanmıştır. Bugünkü şehir Yunan kolonisi Odessos olarak VI. yüzyılda kuruldu. Mevcut Slavca ismiyle ilk defa 679'da, ilk Bulgarlar'ın Bizans imparatoruyla burada yaptığı ve Bulgaristan'ın bağımsız bir devlet halinde tanındığı bir antlaşma vesilesiyle zikredilmektedir. 790'dan sonra ilk Bulgar İmparatorluğu'na dahil edilen Varna 864'te hıristiyanlaştı ve Tuna Bulgaristanı ile birlikte 971'de Bizanslılar'ın eline geçti. 1190 Martında Çar I. Asen kumandasındaki Bulgarlar Varna'ya girdi. Ancak Bizans İmparatoru II. Angelos şehri geri aldı ve surlarını yeniledi. 1201 Martında Çar Kaloyan komutasındaki Bulgarlar Varna'yı tekrar ele geçirerek tahrip ettiler. XIII ve XIV. yüzyıllarda Varna, Bulgar Devleti'nin sınırları içerisinde kaldı. 1366'da Savoy Kontu Amadeus burayı üç ay kuşattığında Varna diye isimlendirilen, çok sağlam ve iyi muhafaza edilmiş duvarlarla korunan, askerlerle dolu bir şehir olduğu belirtilir. 1369'dan itibaren Varna hıristiyan Türkler'e ait Dobruca Prensliği'nin bir parçası haline geldi ve bu küçük devletin başşehri yapıldı. Osmanlı tarihçisi Neşrî, Dobruca oğlunun Varna'yı merkez edindiğini, 1388-1389 kışında Timurtaşoğlu Yahşi Bey'in kalenin kendilerine teslim edileceği haberi üzerine buraya yöneldiğini, ancak bunun doğru olmadığı anlaşılınca geri döndüğünü belirtir (Cihannümâ, I, 250-251).

Varna, Yıldırım Bayezid'in Bulgaristan seferinde 795'te (1393) Osmanlı hâkimiyetine alındı. 1399 Şubatında Timur'a yenilip Tuna'nın güneyine

doğru kaçan Aktav Tatarları şehri yağmalayıp tahrip etti. Ankara Savaşı'ndan sonra 1403'teki

Bizans-Osmanlı antlaşması neticesinde Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman Çelebi bütün Karadeniz şehirlerini aldığında bunların içinde Varna'ya tam anlamıyla hâkim olup olmadığı belli değildir. Ancak Çelebi Sultan Mehmed, Dobruca'yı 822'de (1419) zaptettiğinde Varna'yı da kesin şekilde ele geçirdi. 1444 Kasımında II. Murad kumandasındaki Osmanlı ordusu ile büyük bir Haçlı ordusu arasındaki savaş şehir yakınlarında cereyan etti (bk. VARNA MUHAREBESİ).

Chalkocondylas ve özellikle olaya şahitlik eden Hans Mehgast (Beheim) ile Philipp Callimachi, Haçlı ordusunun güzergâhı üzerindeki bütün Osmanlı kalelerinin yıkılıp yağmalandığını ve yakıldığını, hıristiyan ahalinin ayırt edilip Türkler'in kılıçtan geçirildiğini söyler. Varna, Galata ve Kavarna gibi kıyı kalelerinde bulunan Türk askerleri ve sivil halk bunu haber alınca kalelerini terkederek gemilerle kaçmış, Haçlılar bu kaleleri tamamen imha ettiğinden geride küçük köyler kalmış, Varna ise yıkımdan kurtulmuştur. Varna zaferi Osmanlılar'ın Bulgaristan'daki geleceğini garanti altına aldı. 1444'ten sonra Varna civarında yıkılan ve nüfustan arındırılan köyler yörük gruplarınca iskân edildi. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı yörük defterleri Varna nahiyesinde seksen bir yörük ocağının, toplamda 2430 neferin ya da 8500 kişi civarında bir nüfusun mevcudiyetini gösterir. Ortaçağ'dan kalma, surla çevrili bir Bulgar-Bizans şehri olan Varna, 190 × 130 m. boyutlarında düzensiz bir dikdörtgen biçiminde 3 hektardan daha az bir alanı kaplamaktaydı ve 500-600 civarında bir nüfusa sahipti. Sur dışında taştan yapılmış birkaç kilisenin bulunduğu açık bir yerleşme mevcuttu. Bütün yerleşim hektar başına ortalama 150 kişinin düştüğü, toplam nüfusu 2100-2300 arasında olan 15 hektarlık bir alanı kapsıyordu.

Varna hakkında günümüze ulaşan en eski Osmanlı kayıtları 921 (1515) yılına kadar gider. Ancak bu rakamlar 1530 tarihli Muhasebe Defteri'ne özet halinde işlenmiştir (BA, TD, nr. 370, s. 432). Buna göre Varna otuz iki hânelik müslüman bir cemaate sahipti. Bunların yanında kalede müsellem kayıtlı elli beş hânelik müslüman topluluğu vardı. Ayrıca yine kale hizmetinde yirmi yedi hâne, marangoz ve demircilerden oluşan yirmi dört hâne gayri müslim nüfus bulunmaktaydı ve kendilerine vergi muafiyeti

sağlanmıştı. Şehirdeki on hıristiyan mahallesinde 230 hâne mevcuttu. Toplam 454 hâneden % 19'unu müslümanlar teşkil ediyordu (2100-2300 kişi). 922 (1516) tahririnden sonra büyük ihtimalle 1522'de Varna kasabası ve yakınlardaki bazı büyük köyler Yavuz Sultan Selim'in vakıflarına eklenmiştir. 1516-1597 yılları arasında Varna iki mislinden daha fazla büyüdü. Ancak bu dönemde (1595) Eflak Prensi Mihail, Varna'yı ve Kuzey Bulgaristan'daki diğer şehirleri yakıp yıktı. Bununla beraber 1597'de yapılan tahrir bu tahribatın etkisinin fazla olmadığını gösterir. 1597 tarihli deftere göre Varna'daki altı müslüman mahallesinde bir grup yeni yerleşmiş (haymanagân) müslüman ve on sekiz müslüman müsellem dahil toplam 290 hâne, 172 mücerret (bekâr) nüfus vardı. Müslüman hânelerinden en az % 40'ı İslâmiyet'e yeni girmiş kişilerden meydana gelmekteydi. Şehrin üç camisi, (Câmi-i Atîk, Câmi-i Bedreddin ve Câmi-i Alâeddin) ve üç mescidi vardı. Müslümanların yanında on üç gayri müslim mahallesi mevcut olup bunların on ikisi ilk yerleşen papazlarının adlarıyla kayıtlıydı. Bir grup hıristiyan müsellem (kırk üç erkek), on altı hıristiyan haymana, beş meremmetçiyan (tamirci) hânesi ve yirmi beş Çingene (müslüman-hıristiyan karışımı) mahallesi de bunlara eklenmişti. Böylece hıristiyan hânesi toplamı 800'e ulaştı ve 495 bekâr erkek tesbit edildi. Bu rakamlara göre Varna'nın toplam nüfusu 1115 hâne olup bu da 5200-5500 dolayında bir nüfusa işaret eder. Bunun % 27'sini müslümanlar teşkil ediyordu.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren Varna Kazaklar'ın saldırısına uğradı. Bunlar 1605'te şehre girip tahribatta bulundular. Anconalı bir İtalyan şahidin raporuna göre Varna ve kalesi Kazaklar tarafından yağmalanmış ve 2000 Türk katledilmişti. Diğer önemli bir saldırı 1061 (1651) yılında yetmiş gemilik Kazak grubunca gerçekleştirildi, ancak bunlar Silistre Valisi Melek Ahmed Paşa tarafından ağır kayıplar verdirilerek geri püskürtüldü. 1656'da Evliya Çelebi, Varna hakkında ve burada Kazaklar'a karşı verilen mücadeleye dair dikkat çekici ve biraz abartılmış bilgiler verir. Onun kaydettiği bilgilerden çok topografik tesbitleri değerlidir. Evliya Çelebi, Karadeniz'den gelen sularla dolu bir hendeğin çevrelediği Varna Kalesi'ni ayrıntılı biçimde tasvir eder, Kazak tehdidinden dolayı buranın devamlı tamiri ve bakımının yapıldığını belirtir. Şehrin yedi müslüman ve beş gayri müslim (Rum, Ermeni ve yahudi) mahallesinin bulunduğunu, 4000 evin mevcut olduğunu yazar. İsimleriyle birlikte beş büyük caminin varlığından söz eder ve şehirde otuz altı mescidin yer aldığını bildirir. Evliya

Çelebi'den üç yıl sonra Varna'yı ziyaret eden Bulgar Katolik Piskopos Philip Stanislavov, şehirde Dubrovnik'ten gelen yirmi beş Katolik'e (tüccar) ve 1700 kişiyi barındıran Rumlar'a ait 400 evin bulunduğunu belirtir. Bu grubun sekiz kilisesi vardı; ayrıca burada bir Ortodoks piskoposluğu mevcuttu. Stanislavov'a göre Varna'nın Türk cemaati yedi camisi bulunan 4000 kişidir ve 1500 eve sahiptir. Evliya Çelebi ve Stanislavov, pek çok yerde varlıklarını zikretmelerine rağmen Varna'da herhangi bir Bulgar yerleşmesinden bahsetmezler.

1088 (1677) tarihli İcmal Cizye Defteri (BA, MAD, nr. 14849) Kazak saldırılarının ardından Varna'nın nüfusunun yeniden toparlandığını gösterir. Bu kayıtlarda, altı mahalledeki 740 gayri müslim hânesiyle muhtemelen 1597'deki müsellemlerin torunları olan ve kalede yaşayan kırk hânelik bir hıristiyan gruptan söz edilir. Bu rakamlar gayri müslim nüfusunun 3500-3700 civarında bulunduğuna işaret eder. 1092 (1681) tarihli ek bir bilgi 740 hânenin 240'ının fakir olup cizye miktarlarının az tutulduğunu ortaya koyar. Varna nâibinin teklifi üzerine bunlar avârız türü vergilerden muaftı. Müslüman nüfus için herhangi bir rakama rastlanmaz. XVIII. yüzyılda cereyan eden Osmanlı-Rus savaşının neticesinde 1088'deki (1677) nüfusun hızlı bir düşüşe geçtiği açıktır. Varna'yı oldukça etkileyen 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşından hemen sonra 1188 (1774) tarihli Cizye Defteri'nde (BA, D.CMH, nr. 26857) Varna'da toplam 545 nefer (yaklaşık 1650-1900 kişi) hıristiyan nüfusu bulunan dokuz gayri müslim mahallesi kaydedilmiştir. Ancak bu tarihten itibaren şehir hızlı bir gelişme gösterdi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında çeşitli kaynaklar Varna'nın 15.000 kişilik nüfusu olduğunu belirtir. 1786'da Fransız mühendisi Brognard, Varna Kalesi'nin istihkâmıyla ilgili ayrıntılı bir plan yapmıştır. On üç kulesi bulunan Bizans kalesi hâlâ ayaktaydı ve hizmet vermekteydi. Ancak deniz tarafı, Provadya nehri üzerindeki köprüyü koruyan tahkim edilmiş üç tabya ve on iki topa sahip bir mevzi ile güçlendirildi. Türk mahallesi eski kalenin batısında, Ermeni ve Rum mahalleleri hemen kuzeyinde yer almaktaydı.

1810 Haziranında Kamenski kumandasındaki Rus askerleri Varna'ya saldırdı; ancak ağır kayıplar verdirilerek geri püskürtüldü. 1227 (1812) tarihli Varna Cizye Defteri

Rus saldırısının hemen ardından şehirdeki yenileşmeyi açıkça gösterir (BA, D.CMH, nr. 27092). Varna, 1196 hıristiyan ve 172 Ermeni olmak üzere 1368 erkek nüfusa (4100-4800 kişi) ve yedi gayri müslim mahallesine sahipti. Müslümanlar için yine herhangi bir resmî bilgi yoktur. 1828'de Maximilian Thielen, Varna'yı Silistre sancağına bağlı, Karadeniz kıyısında bir şehir diye tasvir eder. Sağlam duvarlarla çevrili, büyük kuleleri olan eski bir kalesi bulunduğunu, burada Türkler, Yunanlılar, Ermeniler ve yahudilerden meydana gelen 16.000 kişinin oturduğu 4000 evin yer aldığını yazar. Varna bütün Avrupa Türkiyesi'nin Karadeniz kıyılarındaki en güzel limanıdır ve bu konumu burayı büyük bir ticaret merkezi yapmıştır. 1828'de Moltke Varna'da 25.000 kişinin yaşadığını belirtir.

1828-1829 savaşı süresince Varna, Çar I. Nikola kumandasındaki Rus ordusu tarafından üç aylık bir kuşatma sonunda ele geçirildi. Edirne Antlaşması'nın imzalanması neticesinde Osmanlılar'a bırakıldı, şehrin hıristiyan nüfusunun büyük bölümü daha iyi bir yaşam sözü verilerek Güney Rusya'ya ve Besarabya'ya götürüldü. Bunların çoğu hayal kırıklığına uğrayarak geri döndü. Savaşın ardından 1830-1834 yılları arasında, yıkılan askerî istihkâmlar ve surlar II. Mahmud'un fermanıyla tekrar yapıldı. Yeni surlar en modern Batılı yapım tekniğine göre inşa edildi ve üç sağlam kule eklendi. Avlunun içerisinde büyük barakalar ve dükkânlar inşa edildi; ihtiyaç durumunda askerleri barındırmak için geniş bir alan bırakıldı. Varna'nın merkezî meydanında II. Mahmud büyük bir çeşme yaptırdı; bu çeşmenin kırk altı mısralık kitâbesinin şiiri Hilmî'ye, hattı Yesârîzâde Mustafa İzzet'e aittir. Kitâbe metninde II. Mahmud'un inşa faaliyetleri anlatılır; burada kapılar, hendek, tabya, altı ambar ve iki depo, bir cami ile bir çeşmenin yapıldığı belirtilir. Ana kapıda ve yeni binalarda yer alan kitâbelerde tamamlanma tarihi 1250 (1834) olarak kayıtlıdır. 1856'da Papadopoulos-Vretos, Varna'nın bütün nüfusunu 16.000 civarında tahmin eder (8300 Türk, 6100 Ortodoks, 1000 Ermeni, Yunanistan'dan 150 Yunanlı ve 30 yahudi). Kırım savaşının sürdüğü bu dönemlerde (1853-1856) Varna, İngiliz ve Fransız birliklerine üs vazifesi gördü. XIX. yüzyılda Osmanlı Varnası önemli bir İslâmî öğretim merkezi olma yoluna girdi. Burada Hacı Şâban Camii (ilk defa 1660 yılında zikredilmiştir), Ali Efendi (1102/1691, cami, medrese ve zâviye), Alaca Hasan b. Mustafa (XIX. yüzyıl) ve Seyyid Ahmed Efendi (XIX. yüzyıl) medreseleri vardı. Varna'daki küçük müslüman cemaatinin dört de mektebi bulunuyordu: Pîrî

Paşa (1517-1532), Defterdar Nazlı Mehmed Çelebi (1546-1547), Seyyid Mehmed Çelebi (1566-1569) ve Şeyh Müstecab (1066/1656) mektepleri.

Varna hakkındaki son Osmanlı tasviri Tuna Vilâyeti Salnâmesi'nde yer alır. Salnâmede on dokuz cami, on iki kilise ve sinagog, on dört han, üç hamam, 730 dükkân ve 246 mağaza kaydedilmiştir. 1290 (1873) salnâmesi müslüman hâne sayısını 1891, hıristiyan hâne sayısını 999 olarak gösterir. Bu da toplam nüfusun üçte ikisini müslümanların teşkil ettiğine ve nüfusun 14-15.000 dolayında olduğuna işaret eder. Aynı kaynak Varna kazasındaki (şehir hariç) altmış altı köyün ismini zikreder; bütün hâne sayısını, ödemeleri gerekli vergilerle birlikte bütün erkek nüfusu bildirir. Bu listeye giren köylerin elli dokuzu Türkçe ad taşımaktadır, sadece yedisi Bulgarca veya Yunanca idi (Galata, Petra, Kranea). Köylerin kırk birinde yalnız müslüman nüfus vardı, on üçü tamamen hıristiyandı, diğer on ikisinde müslümanlarla hıristiyanlar karışık yaşıyordu. Varna kazasının taşra nüfusu çoğunlukla müslüman Türkler'den meydana geliyordu (hâne sayısı üzerinden hesaplandığında % 60, nüfus üzerinden hesaplandığında ise % 56,3). Müslüman yerleşimciler arasında Kırım savaşından sonra bölgeye gelen Çerkez muhacirlerine ait beş köy dikkati çeker (271 hâne). Doksanüç Harbi diye bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında şehir olayların cereyan ettiği ana sahaların dışında kaldı. Ancak savunma düzeni artık çağın gerisindeydi. Bu sebeple şehir Ruslar tarafından savaşsız ele geçirildi. Ayastefanos Antlaşması neticesinde Varna yeni Bulgar Devleti sınırları içerisinde kaldı. Bulgarlar'ın şehri ele geçirmesinin ardından müslümanların üçte ikisi şehri terketti. Boş bıraktıkları yerler 1888'de Doğu Trakya'dan ve Kotel bölgesindeki dağlardan gelen fakir Bulgar göçmenleri tarafından hemen dolduruldu. Varna'nın güçlü istihkâmları arkasından hiçbir iz bırakılmadan yerle bir edildi. 1834 yılından kalma Osmanlı kitâbelerinin pek çoğu Varna Tarih Müzesi'ne konuldu.

Bağımsız Bulgaristan'ın ilk yıllarında 1881'de Varna 24.074 kişilik nüfusa sahipti; bunların 8903'ü Türk, 6721'i Bulgar, 5367'si Rum, 1181'i Ermeni, 837'si Tatar, 541'i yahudi, 338'i Çingene ve 186'sı Alman'dı. Bu rakamlar dine göre değil konuşulan dile göre hesap edilmiştir. Türkçe konuşanların içinde 1459 kişiden ibaret hıristiyan Gagauz Türkü de vardı. 1881-1901 yılları arasında Türkçe ve Tatarca konuşanların sayısı Anadolu'ya göçler sebebiyle % 29'a düştü; Ermeniler'in sayısı Anadolu'dan gelenlerle birlikte

üç katına çıktı. 6721'den 15.601'e yükselen Bulgar nüfusu 34.295 kişilik nüfusun hemen hemen yarısını teşkil ediyordu. Bu rakamlar şehrin müslüman-Türk nüfusunun üçte ikiden üçte bire kadar düştüğünü gösterir. Bununla birlikte Varna uzun süren Osmanlı hâkimiyetinde görüldüğü gibi çok

kültürlü ve pek çok dilin konuşulduğu bir şehir durumunda kaldı.

1908'de Muhammed Cengiz Varna'da on dört caminin ayakta olduğunu bildirir. Bunlar arasında 1835 tarihli Hayriye Camii, 1862 tarihinde inşa edilen Kale, Tekke ve Yûsuf Efendi camileriyle sultanlar tarafından inşa edilen ve isimleri daha sonra konan Mecidiye ve Aziziye camileridir. Bugün mevcut birkaç camiden biri Kırım'dan gelen Tatar göçmenler için 1856 yılında yapılan, Varna'daki küçük müslüman cemaatin namaz kılmaya devam ettiği camidir. 1860'lı yılların neogotik tarzında inşa edilmiş bir diğer cami Ortaçağ'dan kalma surla çevrili şehrin köşesinde yer almakta, fakat cami olarak kullanılmamaktadır. Yine 1860'ta, Bulgarlar'ın büyük eski Bizans hisarını bir Osmanlı yapımı olarak düşündükleri ve değerli görmedikleri için yıktıkları belirtilmektedir. Geriye sadece bazı eski fotoğrafları ve planları kalmıştır. 2005 yılında şehrin Asparuhovo semtinde küçük bir cami de inşa edilmiştir.

1934'te Varna'nın 69.944 nüfusu bulunmaktaydı. Bunların 43.873'ü Bulgar, % 85'lik kısmı Türk olan 6332 müslüman, 4905 Ermeni, 916 yahudi ve 480 Yunan'la diğerleriydi. II. Dünya Savaşı esnasında Varna geriledi. 1946'da 80.000 kişilik nüfusu vardı. 1976'ya kadar bu rakam özellikle civardaki köylerden gelenlerle 262.423'e kadar yükseldi. 2001 yılı kayıtları Varna'nın 320.668 nüfusa ulaştığını gösterir. Son sekiz yıl içerisinde yabancı sermaye ile birlikte pek çok yeni endüstri alanları kuruldu (tersane, kimya, giyim ve deri sanayii en önde gelen sanayi kollarıdır). Bu durum Bulgaristan'ın kuzeydoğu bölgesindeki köylerden birçok yeni yerleşimcinin dikkatini çekti. Bazıları bu tarihte nüfusun yaklaşık yarım milyona ulaştığını, bunların da hemen hepsinin Bulgarlar'dan meydana geldiğini tahmin eder. 2011 yılı resmî kayıtları şehir nüfusunu 330.486 olarak gösterir. Varna'nın Rum nüfusu Neuilly Antlaşması'ndan (1919) sonra göç etmiş, yahudiler ise çoğunlukla İsrail'e gitmiş (1948-1950), müslümanların oranı giderek azalmıştır. Ermeniler ve Gagauzlar hâlâ orada bulunmakla birlikte

asimilasyon politikasına tâbidir. Günümüzde Varna, Osmanlı dönemindeki çok dilli ve çok dinli geçmişinden farklı bir görünüm arzeder. Şehrin son zamanlardaki en önemli özelliği çok rağbet gören bir turizm merkezi oluşudur.

BİBLİYOGRAFYA

Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 249-251; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 481-482; M. F. Thielen, Die europaischen Türkey, ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 295-296; Freiherr von Moltke, Der russisch-türkische Feldzug in der europäischen Türkei, 1828 und 1829, Berlin 1845, s. 137-207; A. Papadopoulos-Vretos, la Bulgarie ancienne et moderne sous les rapports géographique, historique, archéologique, statistique et commercial, St. Petersburg 1856, s. 215-225; N. Mikov, Naselenieto na Turtsiya i Balgaria, Sofia 1915, I, 107; II, 108, 206-207; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgaria, Sofia 1939, s. 71-73; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 57, 71, 174, 212-217; B. Cvetkova, La bataille mémorable des peuples, le sudest européen et la conquête ottomane fin XIVe-première moité du XVe siècle, Sofia 1971; H. J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 345-346; A. Kuzev, Balgarski srednovekovni gradove i kreposti, Varna 1981, s. 293-310; a.mlf., "Srednovekovnata krepost na grad Varna", Izvestiya na Varnenskoto Arheologičesko Druž̌estvo, XIII, Varna 1962, s. 111-126; a.mlf., "Korennoto naselenie na grad Varna ot XIV do načalnoto na XIX vek", a.e., XIV (1963), s. 81-91; V. Tonev, Balgarskoto černomorie prez Vazraždaneto, Sofia 1995, tür.yer.; A. Iširkov, "Grad Varna, Kulturno-geografski beležki", Periodičesko Spisanie na Balgarskoto Knižovno Druž̌estvo, sy. 65, Sofia 1904, s. 191-236; Mohammed Djinguiz, "l'Islam en Bulgarie", RMM, V (1908), s. 491; H.-K. Škorpil, "Turskite ukrepleniya vav Varna", Izvestiya na Varnenskoto Arheologičesko Druž̌estvo, II (1909), s. 34-37; P. Miyatev, "Les monuments osmanlis en Bulgarie", RO, XXIII (1959), s. 19-23; A. Zajaczkowki, "Materiali do epigrafiki osmánsko-tureckiej z Bulgarii", a.e., XXVI/2 (1962), s. 41-47; Emel Abdulova, "Osmanskite epigrafski

pametnitsi v Arheologičeski Muzcj vav Varna", Arheologija, VII/4, Sofia 1965, s. 73-79; St. Dimitrova, "Varna prez Krimskata Vojna / Varna während des Krimkrieges (1853-1856)", Izvestiya Narodeniya Muzej Varna, XXVI, Varna 1975, s. 81-96; N. Todorov, "The Urban Population of Varna during the 16th Century", a.e., XXVII (1977); V. Beševliev, "Imeto Varna", a.e., 17 (32) (1981); S. Ivanova, "Grad Varna ot kasnoto srednovekovic do natsionalnata epoha-regionalnata sreštu natsionalnata istorija", Istoričesko Badešte, I/2, Sofia 2003, s. 195-229; A. Balevski v.dğr., "Varna", Kratka Balgarska Entsiklopediya, Sofia 1963, I, 447-448; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1978, I, 586-589.

Machıel Kıel

VARNA MUHAREBESİ

Osmanlılar'la Macarlar'ın önderliğindeki Haçlı ordusu arasında 848 (1444) yılında yapılan meydan muharebesi.

Osmanlılar'ın Balkan topraklarındaki geleceğini tayin eden ve sağlamlaştıran savaş Varna şehri yakınlarında cereyan ettiği için bu adla anılır. Balkan dağlarının doğu eteklerindeki vadilerden birinin çıkışında iki dağ arasında kalan arazide gerçekleşen savaş birbirine denk güçlerin mücadelesi bakımından farklı savaş taktikleriyle dikkati çeker. Savaşın sebebi, papalık ile Bizanslılar'ın destek verip teşvik ettiği Macarlar'ın liderliğindeki hıristiyan güçlerin Türkler'i Balkanlar'dan atma, Edirne'ye kadar inerek burayı ele geçirme ve Türk tehdidini tamamıyla ortadan kaldırma amacına dayanır.

II. Murad'ın, Osmanlı tahtına geçip Fetret devrinin meselelerine belirli bir çözüm getirdikten sonra 1420'li yıllardan itibaren Tuna hattında Macar sınırlarına, Sırbistan'a ve Eflak kesimine yönelmesi, özellikle Osmanlı uç beylerinin sert akınları Macarlar için rahatsızlık verici yeni bir süreç başlatmıştı. Aslında Niğbolu Savaşı'n-dan bu yana Macarlar'la ilişkilerde sınır çarpışmaları olağan hale gelmişti. Fakat her iki tarafın Sırp Despotluğu ve Eflak Voyvodalığı üzerindeki siyasî çekişmesi büyük bir mücadelenin kıvılcımlarını ateşlemekte gecikmedi. 1440'ta Osmanlılar'ın Macarlar'ın kontrolündeki Belgrad Kalesi'ni muhasara etmesine kadar geçen zamanda büyük mücadelenin kapılarını aralayan hadiseler meydana geldi. 1439'da II. Murad Sırbistan'a girerken papalık vasıtasıyla hıristiyan dünyasının birleşerek ve aralarındaki dinî meseleleri hallederek Türkler'e karşı yeni bir Haçlı savaşı başlatma çabaları hız kazanmış bulunuyordu. Aynı yıl Ortodokslar ve Katolikler arasında Floransa'da sürdürülen görüşmeler sonunda kiliselerin birleştirilmesi kararı alınmış, ayrıca siyasî açıdan Türkler'in Avrupa topraklarından sökülüp atılmasına ve Bizans imparatoruna yardım edilmesine dair mutabakat sağlanmıştı. Ertesi yıl II. Murad'ın başarısız Belgrad kuşatması ve hemen ardından Macarlar'ın Osmanlılar üzerine yeni bir askerî harekâta girişmesi Haçlı seferi için ümit verici gelişmeler olarak sevinçle karşılanmıştı.

Bu sırada Macar tahtında 1439'da ölen II. Albert'in yerine geçen, aynı zamanda Leh kralı olan Vladislav (Lehistan Kralı III. Wladyslav, Macar Kralı I. Ulászló) bulunuyordu. Macarlar, Belgrad önlerinde başarısızlığa uğrayan Osmanlılar'a karşı harekâta girişti. Güney Macaristan ve Belgrad başkumandanlığına getirilen Erdel voyvodası ve Tımışvar kontu János Hunyadi, Eylül 1442'de Rumeli Beylerbeyi Şehâbeddin Şahin Paşa idaresindeki Osmanlı saldırısını önledi. Ardından 1443-1444'te Tuna'yı aşıp Osmanlı topraklarına girdi ve karşısına çıkan Osmanlı birliklerini yenilgiye uğrattı. II. Murad, Macar birliklerini Sofya ile Filibe arasındaki dar geçitlerde durdurmaya çalıştı ve sonunda Zlatitsa (İzlâdi) geçidinde bunu zorlukla başardı. Macarlar'ın bu uzun seferi ve kazandıkları başarılar bütün hıristiyan dünyasında büyük bir sevinçle karşılandı ve Türkler'in artık Balkanlar'dan çıkarılacağının ilk önemli işareti sayıldı. II. Murad bu zor durum karşısında barış görüşmeleri başlattı, Sırp Despotu Georg Brankovič'in de aracılığıyla Segedin'de bir antlaşma imzalandı. Gerçek anlamda bir barış mı yoksa geçici bir ateşkes mi olduğu, bizzat Macar kralının bunu yeminle tasdik edip etmediği konusu tartışmalı olan antlaşma, papanın temsilcisi Kardinal Cesarini ve Bizans imparatorunun devreye girmesiyle hükümsüz kaldı. Zira bu sırada papalık Haçlı seferi için gereken hazırlıkları yapmış; bir müttefik hıristiyan donanması karadan hareket edecek ordularla buluşmak, Osmanlı birliklerinin Boğazlar'dan geçişini önlemek için Çanakkale Boğazı'na doğru gitmeye başlamıştı. Sekizini papanın, beşini Venedik'in, dördünü Burgondiya'nın, ikisini Raguza'nın desteklediği filo Gelibolu'ya vardığında içinden sekiz tanesi veya daha fazlası Karadeniz'e açılacak, Niğbolu'ya kadar girmek üzere Tuna ağzına ulaşacak ve Macar ordusuyla bağlantı kuracaktı. Aradaki anlaşmaya rağmen Macar kralı, Kardinal Cesarini'nin yönlendirmesiyle 4 Ağustos 1444'te bir beyannâme yayımlayarak savaş ilânını kesinleştirdi. Ordunun ağırlığını Macarlar oluşturuyordu, Sırplar ve Eflak askerleriyle Hırvat-Bosna birlikleri onlara katılacaktı.

Bu gelişmeler sırasında Osmanlı tarafında II. Murad, Macarlar karşısında geri çekilmenin getirdiği sıkıntılar, büyük oğlu Alâeddin'i kaybetmenin verdiği üzüntü ve uç beyleriyle olan anlaşmazlıklar sebebiyle hadiseleri biraz dışarıdan izlemek için, ayrıca Karamanlılar ve Macarlar'la yaptığı antlaşmaların sükûneti sağladığını düşünerek tahttan çekilme kararı almış,

yerini küçük yaştaki oğlu II. Mehmed'e bırakmıştı. Fakat olaylar hiç de ümit ettiği gibi gelişmedi. Müttefik hıristiyan ordusunun aradaki barışa rağmen harekete geçmesi büyük bir telâşa yol açtı, Edirne'nin tahkimi için hazırlıklar yapılmaya başlandı. Bunun üzerine ordunun başına geçmek zorunda kalan II. Murad, Gelibolu'nun hıristiyan donanması tarafından tutulduğunu haber alınca ekim ayı sonlarında Ceneviz tüccar gemilerini kiralayarak İstanbul Boğazı'ndan karşı yakaya geçti. Edirne'ye gidip oğlu Mehmed'i muhafazada bıraktı ve topladığı kuvvetlerle Varna istikametine yöneldi.

Macar ordusu 15.000 atlı ve bundan biraz daha az sayıda piyadeyle 3 Ekim'de Tuna'yı aşıp Orşova'dan sonra altı günde Vidin'e ulaştı. Orduda 2000 kadar araba vardı, çoğu mühimmat, erzak ve eşya taşıyor, bir bölümünde tüfekli askerler bulunuyordu. Eflak Prensi Vlad Drakula 4000 dolayında askeriyle Niğbolu'da Hunyadi'nin kuvvetleriyle birleşti. Macarlar ve müttefikleri Bulgar topraklarında ilerlemeye başladı; bu arada bölgedeki hıristiyan köylerine saldırıyor, kiliseleri bile tahrip ediyor ve her taraf yağmalanıyordu. Müttefikler Şumnu'ya ulaşıp burayı kolayca ele geçirdiler ve içindeki küçük Osmanlı muhafız birliğini tamamen imha ettiler. Pravadi'de direnişle karşılaşınca burada fazla oyalanmayıp Petriç Hisarı'na yöneldiler. Orayı da ele geçirip Varna'ya ulaştılar; bölgedeki Varna dahil Kavarna, Makropolis, Kalliakra ve Galata'yı zaptettiler; Varna önlerinde ordugâh kurup Haçlı donanmasını beklemeye başladılar. Öte yandan II. Murad 40.000 civarında bir ordu toplayarak Yanbolu'ya vardı ve Alakilise denen yerde ordunun alacağı düzeni belirledi.

İki ordu 28 Receb 848 (10 Kasım 1444) Çarşamba (takvim hesabına göre Salı) günü sabahleyin karşı karşıya geldi. Macar komuta heyeti, daha önceki savaş tecrübelerine güvenip araba üzerine yerleştirilen tüfekli askerlerin Osmanlılar karşısındaki seri başarısını göz önüne alarak hücuma geçilmesini, eğer bu hücum başarısızlıkla sonuçlanırsa arabalardan meydana gelen hatta çekilmeyi, top ve tüfekle Osmanlı askerlerini dağıtmayı planlamıştı. Ordunun arka safına arabalar ve ağır toplar yerleştirildi; ortada ikinci safta 500 kişilik Macar ve Leh kıtalarıyla kral yer aldı; bataklık kesimden Varna'ya doğru uzanan hat ise ön saflarca tutuldu. Şehre yakın sağ tarafa arazinin açık olması ve tehlike arzetmesi sebebiyle en güçlü birlikler konuşlandı. Burada önde Frankó Tallóci idaresinde büyük

siyah Macar kraliyet bayrağı altında Macarlar, ardında Eğri (Eger) Piskoposu Simon Rozgonyi, Slavonya banı ve Kardinal Cesarini'nin Haçlı askerleri sıralanmıştı. Bunların yedek birlikleri de vardı. Bataklığa yakın tepelerin koruduğu sol kanadın yerleştiği yer daha az tehlikeli görüldüğünden beş Macar birliğince tutuldu. Hunyadi, emrindeki 4000 Eflak birliğini serbest hareket etmesi için herhangi bir kanada koymadı. Osmanlı tarafında ise padişahın sağ yanında Anadolu Beylerbeyi Karaca Bey, Edirne askeriyle Süleyman Bey, Fenârîzâde Hasan Paşa, Evrenosoğlu Îsâ; sol yanında Rumeli Beylerbeyi Şehâbeddin Şahin Paşa atlıları ile Dâvud Bey'in yayaları ve Fîruz / Ferizbeyoğlu'nun birlikleri yer alıyordu. II. Murad arkada yedi saf halinde sıralanmış kapıkulu, yeniçeri ve azeble ilerliyordu.

İki ordu karşı karşıya gelince üç saat kadar birbirini kontrol etti. İlk hareket Osmanlı tarafından geldi, 6000 kişilik bir sipahi birliği sağ kanattaki Macarlar'ı ok atışıyla

tâciz etmeye başladı. Atlıların ovaya inmesiyle de Franko Tallóci saldırı emrini verdi. Bu saldırı Anadolu kolu üzerine oldu ve Macarlar üstünlük sağladı. Ardından Rumeli kolunda Şehâbeddin Paşa'nın atlıları Hunyadi'nin saldırısını karşıladı; geri çekilir gibi yapan Dâvud Bey ansızın dönüp üzerine gelen Nagyvárád piskoposunun alayını imha etti. Fakat Anadolu kolu iyice çökmüş, Karaca Bey çarpışırken hayatını kaybetmişti. Rumeli birliklerinde de dağılma emareleri başladı; bunun üzerine II. Murad kendi kuvvetlerini harekete geçirdi, ancak onlar da pek etkili olamadı ve dağıldı, padişahın yanında ise çok az yeniçeri ve azeb kaldı. Bu durum karşısında II. Murad çekilme tekliflerini kabul eder göründüyse de özellikle Dayı Karaca Bey'in cesaretlendirmesiyle savaş meydanında kaldı. Bu hareket çarpışmaların gidişini birden değiştirdi. Padişah yeniçeriler tarafından koruma altına alındı; tam bu sırada Macar kralı yanındaki 500 atlısıyla onların üzerine saldırdı. Ancak iyi korunan Osmanlı ordugâhını aşamadı ve oradaki hendeği göremediği için atı buraya düştü, etrafını çeviren yeniçeriler tarafından öldürüldü, yanındaki birlik de imha edildi. Bu durum Macar ordusunda umumi bir paniğe yol açtı; çekilen Osmanlı birliklerinin tekrar toplanıp saldırıya geçmesi müttefik ordusunun yenilgisini hızlandırdı. Kaçan Macar ordusunun bir bölümü arka saftaki arabalardan oluşan barikata sığındı, buradan top ve tüfek atışlarıyla

Osmanlı saldırısına karşı koymaya çalıştı. Ancak bu, bazı Macar birliklerine geri çekilmek için zaman kazandırmaktan başka bir işe yaramadı. Daha sonra onlar da teslim oldu. Kralın ölüm haberini alan Hunyadi durumun kötüye gittiğini görünce Eflak tarafına çekildi. Panik halindeki kaçış sırasında Kardinal Cesarini aldığı yaraların tesiriyle hayatını kaybetti. Savaş meydanında kalan Macarlar'ın sayısı 7-8000 dolayındadır; Osmanlı kaybı da buna yakındı. Şehid olan beylerin içinde Anadolu Beylerbeyi Karaca Bey'in yanı sıra Fenârîzâde Hasan Paşa ile Vardar Yenicesi Kadısı Bedreddin ve Su Şeyh de vardı.

Savaşın ardından komşu İslâm memleketlerine kazanılan zaferi bildiren fetihnâmeler / zafernâmeler kaleme alınmış, bir rivayete göre Macar Kralı Vladislav'ın kesik başı zafer nişanesi olarak Edirne ve Bursa'ya yollanmış, oradan da alınan bazı esirlerle birlikte hediye olarak Mısır sultanına gönderilmişti. Fetihnâmelerden Şâhruh'a, Karamanoğlu İbrâhim Bey'e ve Memlük Sultanı Çakmak'a gönderilenler o sırada tahtta bulunan II. Mehmed'in tuğrasını taşır. II. Murad'ın adını taşıyan bir başka fetihnâme ise Karakoyunlu Cihan Şah'a yollanmıştı. Ancak bu fetihnâmelerde savaşlar hakkında fazla ayrıntı bulunmamaktadır. Yalnız Edirne'nin hedef alındığı açıkça belirtilir. II. Murad'a ait fetihnâmedeki en önemli bilgi, Macar kralının kolu kırılmış halde yaralı olarak tutulduğu ve ordugâha getirilip boynunun vurulduğudur ki bu bilgi dönemin kaynaklarında belirtilenlerle çelişir.

Varna Muharebesi yeni Macar savaş taktiklerinin tam anlamıyla öğrenilmesine vesile olmuş, özellikle savaş arabaları kullanılarak yapılan harekâtlar karşısında Osmanlılar uzun seferlerdeki muharebelerde kazandıkları tecrübeyle son derece dikkatli davranmıştır. Ancak bu savaşta Macarlar'ın savaş arabalarının etkili kullanıldığına dair bir işaret yoktur. Yalnız Osmanlı saldırısı karşısında çekilip yük arabalarının arkasına girenlerin küçük top ve tüfekler kullandıkları bilinmektedir. Öte yandan bazı Batılı tarihçiler, Osmanlılar'ın sayıca üstünlüklerini savaşı kazanmalarının en önemli sebebi diye göstermişlerdir. Bu sayı üstünlüğü yanında Kral Vladislav'ın düşüncesizce saldırısı yüzünden hayatını kaybetmesinin Macarlar arasında yıkıcı bir etki yaptığı ve yenilgide bunun da önemli rolünün bulunduğu üzerinde durulur. Osmanlı süvarilerinin geri çekilmesi ve ardından yeniden toparlanmasında II. Murad'ın yerinden

ayrılmamasının olumlu etkisinden bahsedilir.

Osmanlı ordusunun uyguladığı taktiğin sahte ricat olup olmadığı ise tartışmalıdır. Kaynaklarda topluca ve alenî bir sahte ricattan söz edilmez. Üstelik Hunyadi, Türkler'in bu taktiğini çok iyi bildiği için ordusunu bunu önleyecek biçimde yerleştirmiş olmalıdır. Nitekim taktiği uygulayacak sipahilerin ön saldırıları bu niyetin bir göstergesi ise de savaşın görgü şahitlerinin anlattıkları birliklerin karşı karşıya geldiğini, bu durumda söz konusu taktiğin alenen uygulanmasının güçleştiğini düşündürür. Fakat burada, özellikle yeniçeri birlikleri tarafından esaslı şekilde korunan merkeze yapılan saldırı sırasında yaya yeniçerilerin yanlara çekilip saldıran birlikleri hendeklerin önüne getirmeleri ve ardından toplanarak yanlardan saldırmaları söz konusudur. Bu yan saldırı muhtemelen ok atışlarının daha etkili bir şekilde isabetini sağlamıştır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, bozulan süvari birliklerinin padişahın bulunduğu merkezin arkasında yeniden toparlanmak üzere saflar kurmaya başlamasıdır. Bu sahte ricattan biraz farklı ve yaya askerine dayalı bir Osmanlı taktiği olarak görülebilir.

Savaşın siyasî sonuçları da çok önemlidir. II. Murad'a iç politikada yeniden güç kazandıran bu zafer Osmanlılar'ın Avrupa'dan çıkarılabileceği inancını tamamen sarsmıştır. Bilhassa ortak düşmana karşı hıristiyan prenslerin bir araya gelme şevki ve heyecanı zayıflamış, Batı dünyasında genel bir karamsarlığa yol açmıştır. XIX. yüzyılın romantik tarihçiliğinin temsilcisi Zinkeisen, biraz da abartılı bir ifadeyle, Varna'da yaşanan mağlûbiyet haberinin Tanrı'nın bir cezası olarak bütün ülkelerde duyulmaya başlandığını, Segedin'de İncil üzerine yapılan yeminin dine saygısızlık derecesinde bozulduğunun hatırlandığını, hatta sefer başladığında yerin bile sallandığından bahsedildiğini, Tanrı'nın açık şekilde ortaya çıkan cezasına karşı duyulan korkunun uzun süre insanların cesaretini kırdığını yazar (Geschichte, I, 704-705). Öte yandan bu yenilgi, halkın çoğunun ve bazı önde gelen din adamlarının büyük tepkiyle karşıladıkları dinî birleşmeyi, büyük bir tehdit algılamasıyla biraz da zoraki şekilde gerçekleştirmiş olan Bizans'ın ümitlerini bütünüyle boşa çıkarmıştır. Ancak yenilgiye rağmen Bizanslılar henüz karasularında bulunan Haçlı donanmasının faaliyetinden ümit kesmemişti. Fakat bu Haçlı filosunun da bir etkisi görülmedi. Ümidini kaybetmeyen ve ısrarla mücadeleyi sürdürme eğiliminde ve gücünde olan tek kişi János Hunyadi idi. Çok geçmeden birlikleriyle Tuna hattında yeni

bir harekâta girişecek ve rövanşı almak için hazırlıklara başlayacaktı (bk. KOSOVA SAVAŞLARI). Varna Muharebesi'yle ilgili çağdaş kaynaklarda yer alan bilgiler bir araya getirilerek yayımlanmıştır (C. Imber, Varna Savaşı [trc. Ayda Arel], İstanbul 2007).

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 184; Dukas, Tarih: Anadolu ve Rumeli, 1326-1462 (trc. Bilge Umar), İstanbul 2008, s. 193-197; Chalkokondyles, Histoire de la décadence de l'empire grec, et éstablissement de celuy des turcs (trc. B. de Vigenere), Rouen 1660, s. 124-132; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 65-66; Kâşifî'nin Gazânâme-i Rûm Adlı Farsça Eseri ve Türkçe'ye Tercüme ve Tahlili (haz. M. Ebrahim Mohammad Esmai, yüksek lisans tezi, 2005), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, metin: vr. 18b-41a-b; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 649; Gelibolulu Zaîfî, Gazavât-ı Sultân Murâd Hân: İnceleme, Metin-Sözlük (haz. Mehmet Sarı, doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman

(nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 73; Zinkeisen, Geschichte, I, 684-705; G. Koehler, Die schlachten von Nicopoli und Warna, Brasleu 1882, tür.yer.; L. Elekes, Hunyadi János, Budapest 1952, tür.yer.; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, tür.yer.; O. Halecki, The Crusade of Varna: A Discussion of Controversial Problems, New York 1943; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi: 1373-1512 (nşr. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 131; B. Cvetkova, A varnai csata, Budapest 1988, s. 195-209; E. Potkowski, Warna 1444, Warsaw 1990 (2004); Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 43-50; C. Imber, Varna Savaşı (trc. Ayda Arel), İstanbul 2007, s. 69-146; J. J. Jefferson, The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad: The Ottoman-Christian Conflict from 1438-1444 (doktora tezi, 2010), Universität Mainz; Gy. Miskolczy, "Hunyadi

János török hadjáratai”, Hadtörténelmi Közlemények, XIV, Budapest 1913, s. 347-369, 545-583; O. Székely, “Hunyadi Janos elsõ török hadjáratai (1441-1444)”, Hadtörténelmi Közlemények, XX-XXII (1919-22), s. 1-62; Fr. Babinger, “Von Amurath zu Amurath, vorund nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)”, Oriens, III/2 (1950), s. 233-244; F. Szakály, “Phases of Turco-Hungarian Warfare Before the Battle of Mohacs (1365-1526)”, AO, XXXIII (1979), s. 65-111; Hicran Akın, “XV. Yüzyıl Latince Macar Kroniği Chronica Hungarorum’un Türk Tarihi Bakımından Değeri”, TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 694-698, 730-734; P. Engel, “Janos Hunyadi and the Peace of Szeged 1444”, AO, XLVII (1994), s. 241-257; S. Papp, “Der ungarische-türkische Friedensvertrag im Jahre 1444”, Chronica: Annual of Institute of History University of Szeged, I, Szeged 2001, s. 67-78; Gürol Pehlivan, “Varna Savaşı ve Bir Tarih Kaynağı Olarak Gazâvatnâmeler”, Turkish Studies, III/4 (2008), s. 598-617.

Feridun Emecen

VARVAR ALİ PAŞA

(ö. 1058/1648)

Osmanlı devlet adamı, şair.

Bosnalı olup Dalmaçya yöresindeki Prozor kazasının Varvar köyünde doğdu (Gökalp, sy. 22 [2006], s. 112). Kaleme aldığı Makālât'ına göre fakir bir babanın oğlu olarak gelecek endişesiyle yaşarken acemi oğlanı toplamak üzere köyüne gelen görevliler tarafından 1008 (1599-1600) yılında devşirildi. İstanbul'da Galata Sarayı'na yerleştirildi ve 2 akçe vazifeyle dört yıl burada kaldı. I. Ahmed'in tahta geçmesiyle (Aralık 1603) Topkapı Sarayı'na Büyük Oda'ya alındı. Burada on yıl eğitim gördü, ardından doğancı oldu. I. Ahmed'in maiyetinde iki defa Edirne'ye gitti ve padişahın avlarında hazır bulundu. I. Mustafa'nın ilk saltanatında da görevini sürdürdü.

Daha sonra II. Osman'ın yakın çevresinde yer aldı. Hotin seferine yine doğancı sıfatıyla katıldı. II. Osman'ın sefer yolunda yaptığı avlara iştirak ettiği gibi zaman zaman padişahın hatt-ı hümâyunlarını ilgili kimselere ulaştırdı. Dönüş yolunda padişah kendisini doğancılıkla Hazine Odası'na aldı. İstanbul'a gelindiğinde sipahilikle taşra hizmetine çıktı (1031/1622) ve Şam'a gitti. Burada iken bir isyan neticesinde II. Osman'ın öldürülüp I. Mustafa'nın tekrar tahta çıkarıldığını haber alınca İstanbul'a döndü. İsyanda sipahilerin rolü olduğunu öğrenince sipahilikten ayrıldı. I. Mustafa tarafından kendisine 50 akçe vazife tayin edildi. Bir müddet Mısır'daki yeniçerilerin ağalığı görevinde bulundu. Mısır'dan İstanbul'a dönünce kendisine atmacacıbaşılık tevcih edildi. IV. Murad'ın cülûsundan sonra bir süre daha vazifesini sürdürüp avlarda padişahın maiyetinde yer aldı. Ardından şahincibaşılığa getirildi ve dört yıl bu görevde kaldı. 1038'de (1629) IV. Murad tarafından sipah ağalığına tayin edildi. Vezîriâzam Hüsrev Paşa'nın maiyetinde Bağdat seferine iştirak etti. Ordu ile birlikte Halep'ten Diyarbekir'e geçerken Hüsrev Paşa kendisini ağalıktan azletti (Kâtip Çelebi, s. 797-798). Ordu Şehrizor'da iken, Safevîler'in Mihribân'a saldıracakları haberinin gelmesi ve yardım talep edilmesi üzerine serdarın

buraya gönderdiği takviye birliklerine katıldı, Mihribân zaferine tanık oldu. Hüsrev Paşa'nın kumandasında Hemedan ve Dergezîn'e yönelik harekâta iştirak etti. Bir sonuç alınamayan Bağdat muhasarasından dönüşte Musul'da 1040'ta (1630-31) Kıbrıs beylerbeyiliğine tayin edildi.

Varvar Ali Paşa, yalnızca altı ay süren bu görevinin ardından 1 Rebîülâhir 1042'ye (16 Ekim 1632) kadar Adana ve bu tarihten 11 Receb 1043'e (11 Ocak 1634) kadar ikinci defa Kıbrıs beylerbeyiliğinde bulundu (BA, KK, nr. 266, s. 68-69). Daha sonra Diyarbekir'e gönderildiyse de Vezîriâzam Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın isteğiyle Maraş'a nakledildi. Bu pâye ile Revan seferine iştirak edip dümdarlık vazifesini üstlendi. Yolda üç defa Safevîler'in saldırısına uğradı, fakat bunları savuşturmayı başardı. Revan'ın fethinden sonra Tebriz'e ilerleyen orduda çarhacılık ve otakçıbaşılık yaptı. IV. Murad seferden dönerken Van'da Varvar Ali Paşa'yı üçüncü defa Kıbrıs beylerbeyiliğine tayin etti (Rebîülevvel 1045 / Ağustos 1635). Bir yıllık görevin ardından 23 Cemâziyelâhir 1046'da (22 Kasım 1636) Anadolu beylerbeyi oldu (BA, KK, nr. 266, s. 49).

Bağdat seferine çıkan IV. Murad'ı Muharrem 1048'de (Haziran 1638) Bolvadin'de karşıladı ve orduya katıldı. Ancak mehdîlik iddiasındaki Sakarya şeyhinin cezalandırılması görevinde başarısız kalınca Konya yakınlarındaki Karizbaşı menzilinde 4 Safer 1048'de (17 Haziran 1638) azledildi ve Bolu sancağı kendisine arpalık olarak verildi (BA, KK, nr. 266, s. 51). Bağdat muhasarasının ikinci gününde başından yaralandı ve padişahın gönderdiği cerrah tarafından tedavi edildi. Şehrin fethinden sonra 28 Şâban 1048'de (4 Ocak 1639) Bolu mutasarrıflığından Rumeli beylerbeyiliğine getirildi (BA, KK, nr. 266, s. 25). IV. Murad'ın Bağdat'tan ayrılmasının ardından Safevîler'i barışa zorlamak için Vezîriâzam Kemankeş Mustafa Paşa kumandasında gerçekleştirilen harekâta katıldı. Kasrışîrin Antlaşması'nın imzalanmasında hazır bulundu. Barışın kurulmasıyla Diyarbekir'e dönen Serdar Mustafa Paşa 4 Rebîülâhir 1049'da (4 Ağustos 1639) Varvar Ali Paşa'nın buradan eyaletine gitmesine izin verdi.

Rumeli'ye hem beylerbeyi hem müfettiş tayin edilen Ali Paşa, İlbasan'da isyan çıkarıp bazı kadıları öldüren Arnavut eşkıyasını dağıttı. Bu vazifesinde Mustafa Paşa'dan yardım görmediğine dair Makālât'ında yer

alan sitemi vezîriâzamla aralarındaki soğukluğun bir tezahürüdür (Gökalp, sy. 22 [2006], s. 133). Sultan İbrâhim'in cülûsunu müteakip 5 Zilkade 1049'da (27 Şubat 1640) Rumeli beylerbeyiliğinden azledilince İstanbul'a geldi. 26 Receb 1050'de (11 Kasım 1640) Saruhan (Manisa) sancağı arpalık olarak tevcih edildi. 20 Zilhicce 1050'de (2 Nisan 1641) tayin edildiği Van beylerbeyiliğinde bir buçuk yıl kalıp İstanbul'a döndü (BA, KK, nr. 266, s. 25, 50, 97). Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa vak'asındaki hizmetleri dolayısıyla 1053'te (1643) Çiftelerli Osman Paşa'nın yerine Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Aynı yıl bu görevinden azledilerek ikinci defa Adana beylerbeyiliğine tayin edildi. 13 Safer 1054'te (21 Nisan 1644) kendisine Bolu sancağı verildi. Birkaç ay sonra Vezîriâzam Sultanzâde Mehmed Paşa'nın aracılığıyla Bolu mutasarrıflığından Bosna'ya nakledilip küçük yaşta ayrıldığı memleketine beylerbeyi sıfatıyla gitti. 2 Ramazan 1055'te (22 Ekim 1645) dördüncü defa Kıbrıs beylerbeyiliğine getirildi, 7 Receb 1056'ya (19 Ağustos 1646) kadar bu vazifede kaldı (BA, KK, nr. 258, s. 16, 50, 76; BA, A.RSK, nr. 1517, s. 46, 89).

Varvar Ali Paşa'yı tarihte öne çıkaran hadise 1647'de tayin edildiği Sivas beylerbeyiliği esnasında çıkardığı büyük isyandır. Ali Paşa, Ramazan 1057'de (Ekim 1647) İstanbul'dan bayram harçlığı adı altında

30.000 kuruş yollaması emrini alınca şehrin ileri gelenlerini topladı, Sivas eyaletinin senelik mahsulünü ve kendi zamanındaki vâridatı hesaplatarak bu meblağı ödemesinin mümkün olmadığını bildirdi. Tekrar edilen taleplere de menfi cevap verdi. Ayrıca İpşir Mustafa Paşa'nın Sivas'ta bulunan nikâhlı karısı Perihan Hanım'ın Sultan İbrâhim'e takdim edilmek üzere İstanbul'a gönderilmesi emrini geri çevirdi (Kâtip Çelebi, s. 1016). Bunun üzerine Ali Paşa görevinden azledilip katli için Sivas'a üç defa kapıcıbaşılar ve hasekiler yollandı. Bunları şehre sokmayan Ali Paşa, baharda Girit'teki savaşa katılması için İstanbul'a davet edilerek Sivas'tan çıkartılmak istendiyse de mevkiinden ayrılmadı. Bununla birlikte İstanbul'dan emirnâme gönderilip durum yatıştırılmaya çalışıldı. İstanbul'daki iktidar hiziplerinin meseleye müdahale etmesi üzerine merkezle valisi arasındaki gerilim farklı bir karaktere büründü. Vâlide Kösem Sultan, vezirler, önde gelen ricâl ve yedi ocak halkından bazı kimseler, asker toplayıp Üsküdar'a kadar ilerlemesi ve buraya geldiği vakit, "Şerle davam vardır" diyerek Hezarpâre Ahmed Paşa, Cinci Hüseyin Efendi, Şeyhülislâm Hoca

Abdürrahim Efendi, Kazasker Muslihuddin Efendi, Bektaş Ağa, Çelebi Kethüda, Muslihuddin Ağa ve Kara Çavuş gibi şahsiyetlerin kendisine teslim edilmesini istemesi hususunda Varvar Ali Paşa'ya mektuplar gönderdiler (Evliya Çelebi, II, 193-194).

Varvar Ali Paşa, bunların tesiri ve taşrada mevcut hoşnutsuzluktan ötürü herkesin kendisini destekleyeceği beklentisiyle isyan bayrağını açarak etrafına adam toplamaya başladı. Ona göre padişahın özel durumundan ötürü devlet ve saltanat işleri kadınların elinde kaldığından beylerbeyilerle diğer idareciler kısa süre içinde azledilmekte, bu yüzden halk perişan ve memleket harap olmaktaydı. Makam sahiplerinin bir araya gelip bu durumun düzeltilmesini padişahtan istemeleri dinen elzemdi. Üç sene tamamlanmadan idarecilerin değiştirilemeyeceğine dair bir padişah emri çıkartılırsa memleket yeniden düzene kavuşacaktı. Bu durum karşısında önce "Celâlî" olduğu ilân edilerek etrafındaki destek zayıflatılmaya çalışıldı. Köprülü Mehmed Paşa'ya Muharrem 1058'de (Şubat 1648) Ali Paşa'nın üzerine yürümek için hazırlanması emredildi. İpşir Mustafa Paşa, Rebîülevvel 1058'de (Nisan 1648) kendisine Sivas eyaleti verilerek Ali Paşa'ya karşı teşkil edilen birliklerin serdarlığına getirildi. Anadolu'daki diğer beylerbeyi ve sancak beylerine de birer bahane ile yerlerinden çıkıp İpşir Paşa'ya katılmalarına dair gizli emirler gönderildi.

Ali Paşa, 10 Rebîülâhir'de (4 Mayıs) İstanbul'a gitmek için beraberindeki askerlerle Sivas'tan ayrıldı. Tokat'a geldiğinde Canik Mutasarrıfı Dilâver Paşa'nın zulmünden şikâyet eden halk kendisinden yardım isteyince bir ağasını birkaç yüz levend ile onun üzerine yolladı. 7000 askerle Turhal sahrasında bir müddet ordugâh kurup bekledikten sonra tekrar yoluna devam etti. Sarıköy'e ulaşınca Karaman Beylerbeyi Köprülü Mehmed Paşa'nın saldırıya geçmeye hazırlandığı haberini aldı ve ertesi gün yanına 6000 seçme asker alıp o tarafa yöneldi. Çankırı yöresinde Kurşumlıdağı eteğinde yapılan ve bir saat süren savaşta Köprülü Mehmed, Amasyalı Kör Hüseyin ve Divriği Beyi Kara Sefer paşalarla Amasyalı Hacı Efendizâde'yi mağlûp ederek esir aldı. Evliya Çelebi'ye göre bu zaferin ardından yeni katılımlarla askerlerinin miktarı 37.000'e ulaştı. İstanbul'da, beklenmedik bu yenilgi karşısında hem Varvar Ali Paşa'ya hem müttefiki Defterdarzâde Mehmed Paşa'ya yekdiğerini öldürmesi karşılığında Mısır beylerbeyiliği vaad edilerek mesele halledilmek istendiyse de başarı sağlanamadı. Bu

sırada Varvar Ali Paşa, Çerkeş kasabasına gelmişti. 26 Rebîülâhir'de (20 Mayıs) kendisine katılmaya geldiğini düşündüğü İpşir Mustafa Paşa'nın saldırısına uğradı. Hazırlıksız yakalanan Varvar Ali Paşa'nın ordusu kısa sürede dağıldı, kendisi kaçmaya çalışırken yakalandı. İpşir Paşa'nın huzurundaki kısa bir muhakemenin ardından idam edildi ve kesilen başı İstanbul'a gönderildi (a.g.e., II, 226-233). Evliya Çelebi, Varvar Ali Paşa'yı bahadır, dilâver, hüner sahibi ve mert, gürbüz bir er diye tavsif eder. Aynı zamanda şair olan Ali Paşa kendi hayatını mesnevi tarzında Makālât adıyla 177 beyit halinde anlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtip Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 797-798, 802-804, 883-885, 891, 897-898, 908-910, 1016, 1033-1035; Solakzâde Tarihi (s.nşr. Vahit Çabuk), Ankara 1989, II, 573-574; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 187, 193-194, 205, 208, 224-233; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 865-868; III, 968-970, 990, 999, 1113-1114, 1131-1134; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 229-230; Rimovana Autobiografija Varvari Ali-Paše (ed. M. Dukanović), Beograd 1967; Hazim Šabanović, Književnost Muslimana BİH na Orijentalzim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 263-274; Nermin Yıldırım, Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zafername Adlı Eseri (Tarih-i Feth-i Revan ve Bağdad) (yüksek lisans tezi, 2005), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30-31, 38, 47, 62-70; İbrahim Özgül, Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648), Tahlil ve Metin (doktora tezi, 2010), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 329-330, 337-338, 413-414; İ. Hikmet Ertaylan, "Varvarî Ali Paşa", TDED, II/3-4 (1948), s. 155-170; Haluk Gökalp, "Çobanlıktan Valiliğe, Valilikten Asiliğe: Varvarî Ali Paşa ve Makâlât-ı Varvarî", İlmî Araştırmalar, sy. 22, İstanbul 2006, s. 111-134; R. Murphey, "Warwarī ʿ Alī Pasha", EI² (İng.), XI, 152-153.

Ahmet Önal

VASAL

Daha güçlü bir devletin koruması altına girme ve ona bağlanma durumunu anlatan siyaset terimi.

Aslı Keltçe olup Ortaçağ Latincesi'nde vasallus (vasall) şeklinde kullanılmıştır. Ortaçağ Avrupası'nda, timâr (feudum) sahibi olarak efendisine tâbi olma durumunu niteleyen feodal bir anlam kazanmıştır. Kendinden daha güçlü bir beyin korumasını kazanan vasal, bunun karşılığında savaşlarda efendisinin yanında yer almak gibi silâhlı ya da diplomatik hizmetleri yerine getirmek zorundaydı. Vasallık ilişkisi devletler arasında da mevcuttu. Papalık, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, Macar ve Polonya krallıkları dışında Ortaçağ Avrupa güçler hiyerarşisinde her hükümdar başka bir hükümdarın vasalı durumundaydı. Vasal kavramı sadece Ortaçağ Avrupası'nın politik ilişkileri temelinde kullanılsa da antik dönemden modern çağa kadar devletler arasında farklı seviyelerde kendini gösteren bir bağlılığa da işaret etmektedir. Roma İmparatorluğu, merkezî otoritenin güçlükle sağlandığı uzak topraklarında egemenliğini vasal hükümdarlar vasıtasıyla yürütebilmiştir. Yehuda Krallığı bu konuda dikkat çekici bir örnek teşkil eder. Sömürgecilik döneminde türlü çekincelerden dolayı doğrudan egemenlik altına alınmamış ülkelerde de benzer bir yapıya rastlanır. Bu durumlarda boyun eğdirilmiş devlet sömürgeci gücün koruması altına alınıyor, ancak yerel egemen sınıfın hükmü de kısmen devam ediyordu. XX. yüzyılda büyük devletlerin kendilerine bağladıkları ülkeler hakkında "uydu (peyk) devlet" gibi vasallık ilişkisini anımsatan başka bir kavram kullanılmıştır. Bütün bunların ışığında genelde askerî ve ekonomik yönden üstün büyük güçlerin geçmişte olduğu gibi günümüzde de çeşitli yönlerden kendisine bağımlı ve denetim altında

tuttuğu ülkelerle bir tür vasallık ilişkisi içinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin devlet sistemi üzerine çalışan araştırmacılar, fetih öncesi yapılarını herhangi bir şekilde koruyan ya da yerel hânedanların varlıklarını sürdürdüğü vilâyetleri doğrudan merkezin idaresi altına alınmış

bölgelerden kesin şekilde ayırmaktadır. Konuyla ilgili Avrupa kaynaklarında Osmanlı Devleti'ndeki uygulamalar için vasal kavramı kullanılmış olsa da bunun yerini zamanla Osmanlı terminolojisinde "haraçgüzâr" tanımına atfen vergi ödeyen devlet tabiri almaya başlamıştır. Ancak bu tabir, hiçbir vergi mükellefiyeti bulunmayan müslüman ya da hıristiyan devletler için de yaygın biçimde geçmektedir. Osmanlı terminolojisinde vasal kelimesi için önceleri "tebaa, tebaiyyet" kelimeleri kullanılmış ve Osmanlı Devleti vasal ülkeleri her durumda devletin bir parçası olarak görmüştür. Boyun eğdirilmişliği, bazı durumlardaki vergi zorunluluğunun yanı sıra istenen hizmetlerin ve sultanın vasal hükümdar üzerindeki efendilik hukukunun belirlenmesi vurguluyordu. Osmanlılar tarafından vasallık ilişkisinin temeli en başta muhatap devletin sultanın koruması altında bulunmasıydı. Bu durumu ifade etmek üzere resmî söylemde "himaye, inayet ve emn ü emân" kavramları kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin yayılma döneminde vasal olarak boyun eğdirme fetih yöntemlerinden birini teşkil etmekte ve tamamen ele geçirilip ortadan kaldırılacak bir yeri bu sürece hazırlamaktaydı. Vasal himayenin ne zaman başladığı kesinlikle bilinmemektedir. Erken dönemden başlayarak XVII. yüzyılın sonuna kadar Osmanlılar'ın hıristiyan vasalı olarak Bizans (1362-1453), Bulgar Çarlığı (1365-1393), Sırp Despotluğu (1389-1444), Eflak (1394-1877) ve Boğdan Voyvodalığı (1455-1877), Macar Krallığı (1526-1541), Erdel Prensliği (1541-1699), Ukrayna Kazak Devleti (1650-1654, 1669-1676) sayılabilir. Aynı zamanda Kafkasya'da zaman zaman Migreli Kartli, Gürcü prenslikleri vasal devletler haline geldi. Osmanlı Devleti'ne özellikle Anadolu beyliklerinden pek çok müslüman vasal devletin bağlandığı ayrıca belirtilebilir. 1444'te Karamanoğlu II. İbrâhim Bey ile II. Murad arasında yapılan barış antlaşması metninin günümüze ulaşması sayesinde Karamanoğulları Beyliği'nin statüsü açık biçimde belirlenebilmektedir. Burada her yıl yardımcı birlikler gönderme, dostuna dost, düşmanına düşman olma gibi tâbilik şartları yer almaktaydı. Ancak vergi konusuna temas edilmemiştir.

Giray Hânedanlığı'nın Osmanlı hânedanlığı gibi soylu bir köke dayanmasından hareketle Osmanlı politikasında Kırım hanlarının ayrı bir yeri vardır. Günümüze ulaşan belgelerden anlaşıldığı kadarıyla sultanlar ve hanlar arasında açık bir vasallık ilişkisi bulunuyordu. Hanın sultan

tarafından tayin edilmesi düzeninin ne zaman başladığıyla ilgili kesin veriler yoktur. XVI. yüzyılın sonuna kadar hanlar veliahtlarını (kalgay) belirleyebiliyorlardı; yapılan bu tayinler berât-ı hümâyunla Osmanlı hükümdarınca tasdik ediliyordu. XVII. yüzyıldan itibaren hanların tayini Kırım soylularının seçimiyle değil Osmanlı sarayının isteğiyle gerçekleşme aşamasına gelindi. Bugüne kadar gelen en eski berat 1628 yılında Canbeg Giray hakkındadır. Hanlık beratı muhatabın müslüman olması sebebiyle dinî unsurlara ağırlık verilerek kaleme alınmıştır. Osmanlı Devleti'nce Canbeg Giray'a verilen tahsisatın 1.100.000 Kefe akçesi olarak tesbiti çok önemlidir. Kefe gümrük mukātaasından ayrılan bu miktar değişse de ödeme mükellefiyeti Kırım Hanlığı'nın ortadan kalkmasına kadar sürdü. XVIII. yüzyılda Osmanlılar'ın genişlemesinin ardından Şirvan bir süreliğine bu devletin egemenliğini tanıdı. Şirvan hanının tayini ve yeni vasal devletin ilişkisi Kırım örneğindeki gibi düzenlenmiştir. Mekke emîrlerini de bu kategoride anmak gerekir. Mekke elçileri ilk defa, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi esnasında (1517) Osmanlı egemenliğini kabul ettikleri anlamına gelecek biçimde saygı gösterdiler. Mekke emîrlerinin tayinleri XVI ve XVII. yüzyıllarda sade ve kısa tayin belgeleriyle (berât-i şerif, menşûr-i emâret) gerçekleşti. Bu belgeler XVIII ve XIX. yüzyıllara gelindiğinde daha uzun ve ağdalı bir yapıya kavuştu. Emîr idarî işlerde kullanılacak memurları bizzat belirlerdi ve adı Kırım hanlarının durumuna benzer şekilde hutbelerde sultandan sonra anılırdı. Tunus, Cezayir, Trablusgarp ve XIX. yüzyılın ilk yarısında Mısır, daha sonraları hükümranlıklarını veraset hukukuna dayandırmış yerel hânedanlara sahip vasal devletler haline geldiler. Cezayir'de "dayı" olarak adlandırılan beylerin ve paşaların egemenliklerinin pekiştirilmesi için geniş haklar talep ettikleri belgelerden takip edilebilmektedir. Tunus'taki Türk kökenli hükümdarlık ailesinin (Hüseynîler) kurucusu Hüseyin b. Ali Türkî'nin beylerbeyiliğe tayin edildiği 1709'dan itibaren sultanlık beratlarını incelemek mümkündür. Aile uzun süre Tunus üzerindeki egemenliğini devam ettirdi.

Vasal bir statü içinde bazı yerel aile ve aşiretler sancak beyi rütbesinde Osmanlı hükümdarından tayin mektubu alabiliyordu. Diyarbekir, Şehrizor, Van, Çıldır, Gürcistan gibi doğu vilâyetlerindeki yerel Kürt ailelerinin gönüllü olarak sultanın egemenliğini kabul ettikleri bilinmektedir. Böylece

veraset hukukuna dayalı sancak beyi makamında kalıp idarî hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı (yurt, ocak, mülk, hükümet). Bu tip sancaklar bulundukları bölgenin beylerbeyileri denetimi altındaydı. Veraset hukukuna dayalı sancaklar yıllık vergi (sâlyâne) ödüyorlardı. Osmanlı Devleti bu düzeni pek çok şekilde uyguladı. Meselâ Yemen'de Osmanlı vasalı Şeyh Mutahhar öldüğünde sancağın başına 1575'te oğlu Abdurrahman tayin edilmişti. Beratında toprağın veraset yoluyla bırakılabileceği ve hakların babadan oğula geçtiği belirtilmişti.

Hıristiyan vasallara gelince Galata, Raguza (Dubrovnik) ve Nakşa (Naxos) civarında yer alan adaların durumu dikkat çekicidir. Galata'nın Cenevizliler'in egemenliği altında bulunan kısmı İstanbul'un fethi sırasında Osmanlı egemenliğini kabul etti. Bu döneme kadar Bizans egemenliğini tanımamış olan Galata idaresi Fâtih Sultan Mehmed'e başvurarak bir ahidnâme ile şimdiye kadar elde ettikleri haklarının devam ettirilmesi hususunda garanti aldılar. Nakşa Dukalığı'nın durumu farklılık göstermektedir. Prensliği Venedikliler, Bizans'tan kopardıkları Ege adaları vasıtasıyla XIII. yüzyılın başında kurdular. 20 Aralık 1564 tarihinde Prens Giacomo IV. Crispo adına düzenlenen berat yılda belirli bir vergi ödenmesini, Osmanlı uyruğu dışındakilerin adalara yerleşemeyeceğini, limanların düşman gemilerine ve korsanlara kapatılacağını öngörmekteydi. II. Selim'in tahta geçmesinden sonra Nakşa Dukalığı'nın başına zengin bir yahudi olan Yasef Nasi'nin tayin edildiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti'ne hizmetleri karşılığında Caspar Graziani de 1619'da Boğdan Voyvodalığı'na atanmasından önce 1618'de Nakşa prensi unvanını kullandı.

Vasallık ilişkisi içindeki Sakız (Chios) adası 1454'te önce Osmanlılar'a vergi ödeyen Cenevizliler'in egemenliği altındaydı. 1475'ten sonra Adalar denizinde Ceneviz'in tek sömürgesi olarak Sakız kalmıştı. Vergisi de 1566'daki Osmanlı egemenliğinin başlangıcına kadar aynen sürmüştü. Kanûnî Sultan Süleyman, Ekim 1559'a gelindiğinde bir ahidnâme ile adada yaşayan beylerin ayrıcalıklarını güçlendirdi. Belge, daha önceki zamanlarda yapılan savaşların ardından kurulan dost ilişkilerinin padişah tarafından devam ettirilmek istendiğini belirtiyordu. Diğer bir örnek olan Dubrovnik'in Osmanlılar'la ilişkileri 1365 yılına kadar geri gider. 1358'den beri şehir Macar krallarının egemenliği altındaydı. Osmanlı Devleti'nin sağladığı imtiyazlar için yaklaşık 1440'tan itibaren düzenli biçimde yıllık

vergi ödenmesine başlandı. Bunun dışında ahidnâmeler Osmanlı limanlarında ödenmesi gereken ticarî gümrük vergilerini de düzenliyordu. Erken döneme ait ahidnâmelerin orijinal örneklerinin önemli bir kısmı kayıp durumdadır. En eski tarihli ahidnâme 1430 yılına aittir. Yüzyıllarca devam eden Dubrovnik vasallık ilişkisi XIX. yüzyılın başlarına kadar sürdü. Eflak ve Boğdan, Balkan hıristiyan vasal devletlerine örnek ülkeler olarak değerlendirilse de voyvodaların tayinleri hakkında günümüze az sayıda belge ulaşmıştır. Eflak 1394'ten beri vergi ödüyordu, dolayısıyla bu dönemden itibaren Osmanlı vasalı haline geldi. Boğdan 1377 yılında vergi ödemeye başlasa da düzenli biçimde vergi verip Osmanlı egemenliğini tanıması 1455'te gerçekleşti. Boğdan'ın orijinal örneği Varşova Arşivi'nde bulunan ilk ticarî antlaşması 1456 tarihlidir. Voyvoda Petru Aron, sultanla yaptığı antlaşma doğrultusunda Akkirman tüccarlarının Edirne, Bursa ve İstanbul'da ticaret yapabilme hakkını elde etti. II. Mehmed ve Ştefan cel Mare arasında akdedilmiş bir ahidnâme metni bugüne ulaşmıştır.

Osmanlılar'la Macar Krallığı'nın ilişkisi 1526 öncesine kadar eşit tarafların ilişkisi şeklinde devam etti. Osmanlı egemenliğini tanıyan ilk Macar Kralı János Szapolyai için Kanûnî Sultan Süleyman'ın gönderdiği ileri sürülen ahidnâmenin Polonya-Osmanlı barış antlaşması metninden teşkil edilmiş sahte bir belge olduğu anlaşılmıştır. Bununla beraber ölen Szapolyai'nin oğlunun sultan tarafından kral tayin edildiğini ve o zamana kadar hiç talep edilmemiş yıllık 50.000 altın istendiğini belirten ahidnâmenin 1540 yılında hazırlanmış Macarca kopyası elde bulunmaktadır. Macaristan'ın ve Erdel Prensliği'nin Osmanlı döneminden (1526-1699) kalma vasallık ilişkisinin ana kaynakları olan otuz bir belge halen mevcuttur. Erdel prensleri Kanûnî Sultan Süleyman zamanından başlayarak birer ahidnâme ile başa geçtiler. Bu belgeler Eflak ve Boğdan'a verilen beratlarla büyük benzerlik göstermekle beraber metnin inşası ve isimlendirmesi oldukça farklıdır. Bu tip belgelerin orijinal, kopya ve o dönemde kaleme alınmış Macarca ve Latince çevirilerinden on üç kadarı günümüze ulaşmıştır.

Bugünkü Ukrayna topraklarında yaşayan Kazaklar'ın Osmanlılar'la ilişkisi değerlendirildiğinde, Kazak Hatmanı Boğdan Hmelnitski'nin 1648'de Polonya'ya karşı ayaklanmasının ardından vasallık statüsü kazandığı görülür. XVI. yüzyılın sonlarında Polonya Kralı İstván Báthori'den aldıkları imtiyaz mektubu sayesinde Kazaklar, Ukrayna topraklarında iltimaslı bir

hukuka sahip oldular, buna karşılık başta Tatarlar'a karşı olmak üzere askerî hizmetleri yerine getirmeleri gerekiyordu. Hatman Boğdan Hmelnitski bu imtiyazların devam etmesi için baş kaldırdı ve Polonya aleyhine Kırım Hanlığı, Moskova, Erdel, İsveç ve Osmanlı Devleti ile anlaşmaya çalıştı. 1650 baharında veya daha önce hem elçilik heyeti hem mektup vasıtasıyla Bâbıâli'nin askerî desteğini talep etti, aynı zamanda sultana bağlılığını bildirdi. Tatarlar'la imzalanan Kazak antlaşması dışında sultanla vasal arasındaki ilişkiyi belirleyen bir belgenin olup olmadığı tartışmalı bir konudur. 1651 Şubat-Martında yazılan bir padişah mektubundan Kazak hatmanının ahidnâme talep ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Bunda antlaşmanın şartları yer alıyordu. Osmanlılar bir Kazak elçilik heyetinin gönderilmesini ve durumun iyice açıklanmasını, talep edilen antlaşmayı uygulamaya koyma şartı olarak ileri sürdüler. Hatman Hmelnitski'den sonra Petro Doroşenko sultanın desteğini sağlamak için daha büyük adımlar attı. Bunun neticesinde hem orijinali hem de sûreti mevcut

hatman tayiniyle ilgili 1-10 Muharrem 1080 (1-10 Haziran 1669) tarihli berat kaleme alındı. Bu belge ile Petro Doroşenko üç Kazak kabilesinin (Sarıkamış, Barabaş ve Potkalı) hatmanı tayin edildi ve egemenliği altındaki topraklar sancak statüsünde kendisine devredildi. Belgede Eflak ve Boğdan'da olduğu gibi Osmanlı korumasını Kazaklar'ın da talep ettiği açıkça görülür. Diğer hıristiyan vasallara nazaran Kazaklar'ın koruma için vergi vermemeleri kayda değer bir farklılıktır. 1682'de İmre Tököli'nin Orta Macar kralı tayin edilmesi sırasında aldığı beratla Doroşenko'nun beratı neredeyse kelimesi kelimesine birbirine benzemektedir. Sultanın desteği ve yine sultan tarafından garanti edilen hükümdarın tahtındaki konumu dışında beratlarda padişahla vasal arasındaki ilişki ayrıntılı biçimde anlatılmamaktadır. Macar örneği, beratta görülen bu eksikliğin ahidnâme ile tamamlandığını göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin Kartli ya da Karadağ (Montenegro) gibi daha başka vasal devletleri de olmuştur. Osmanlılar, müslüman ve gayri müslim halkları farklılık gözetmeden merkeze bağlayan bir idarî sisteme sahipti. İmparatorlukta yer alan vasal devletlerin ve ayrıcalıklı grupların düzenleri hayli karmaşık bir yapılanmayı yansıtmaktadır. Bu sistemle yurt dışından gelen tüccarlara, Venedik, Ceneviz, Fransa, İngiltere, Hollanda gibi devletlerin tüccarlarına, bunların ticarî depolarına ve konsolosluklarına

berat örneğine dayanarak hazırlanmış ticarî sözleşmelerle imtiyazlar tanınmış, bunlar bağımsız birlikler halinde idarî sisteme dahil edilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin yerel, cemaate dayalı özerk yapılar "yığın"ı aslında homojen bir yapılanma arzetmekteydi. Osmanlıların Balkanlar'dan çekilişi esnasında, yeniden doğan ve özgürlük talep eden milletlere benzer çözümler sunarak vasallık statüsü önermesi bir rastlantı değildir; ancak bir süre sonra vasallık hukukunun garanti edilmesi bu milletlere yeterli gelmeyecektir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Kraelitz-Greifenhorst, Osmanische Urkunden in Türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Osmanischen Diplomatik, Wien 1921, tür.yer.; F. Giese, Die Osmanisch-Türkischen Urkunden im Archive des Rektorenpalastes in Dubrovnik (Raguza) Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag, Leipzig 1932, s. 41-56; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimor 1955, tür.yer.; N. Biegman, The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmân of Murâd III (1575-1595): Extant in the State Archives of Dubrovnik, The Hague-Paris 1967; K. Schwarz, Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in Türkischer Sprache, Freiburg 1970; M. Maxim, Culegere de texte otomane, Bucureşti 1974, tür.yer.; a.mlf., "Sur la question des 'ahidnâme octroyés par les sultans ottomans aux princes de la Moldavie et de la Valachie", Transylvanian Review, III/1, Cluj-Napoca 1994, s. 10-11; W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, tür.yer.; V. E. Sroeckovsky, Muhammed Geray Han ve Vasalları: Kırım Tarihi (trc. Kemal Ortaylı), İstanbul 1979; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emîrleri, Ankara 1984; a.mlf., "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseynî Ailesi", TTK Belleten, XVIII/72 (1954), s. 545-580; Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1575-1918) (nşr. Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü), Ankara 1992-93, I-II, tür.yer.; V. Panaite, The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers, New York 2000; S. Papp, Die Verleihungs-

Bekräftigungs-und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Seibenbürgen, Wien 2003; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004; O. Pritsak, "Das erste Türkisch-Ukrainische Bündnis (1648)", Oriens, VI (1953), s. 266-298 (makalenin tercümesi için bk. "İlk Türk-Ukrayna İttifakı [1648]" [trc. Kemal Beydilli], İlmî Araştırmalar, sy. 7 [1999], s. 255-284); E. Hösch, "Der türkisch-kosakische Vertrag von 1648", Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, XXVII (1980), s. 233-248; Tahsin Gemil, "Documente turceşti inedite (sfîrşitul sec. XVI şi XVII)", Revista Arhivelor, sy. 3 (1981), s. 351-361; A. Riedlmayer - V. Ostapchuk, "Bohdan Xmel'nyc'kyj and the Porte: A Document from Ottoman Archives", Harvard Ukranian Studies, VIII/3-4 (1984), s. 453-473.

Sandor Papp

VASFÎ

(وصفى)

XVI. yüzyıl divan şairi.

Günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunan Serez (Siroz) yakınlarındaki Demirhisar'da doğdu. Eğitimini tamamladıktan sonra kadılık mesleğine girdi, Sadrazam Hadım (Atik) Ali Paşa (ö. 917/1511) ve Koca Mustafa Paşa'nın (ö. 918/1512) himayesi altında mesleğinde ilerleyerek sırasıyla Serez, Demirhisar ve Malkara'da kadılık yaptı. Şiirlerinden anlaşıldığına göre maddî bakımdan sıkıntılı bir ömür sürmüştür. Latîfî onu bedenen zayıf ve sürekli hastalıktan mustarip biri olarak anlatır. Bu yüzden sık sık öldüğü haberinin yayıldığını,

kendisine mansıp tahakkuk ettiğinde onun mansıbını başkalarının almaya gittiğini söyler. Bununla beraber yaşlılık ve hastalıktan ayağa kalkamaz durumda olduğu zamanlarda bile Ali Paşa'ya şiir götürerek halini arzetmiştir (Latîfî, s. 565). Vasfî son kadılık yeri olan Malkara'da vefat etti ve orada gömüldü (Sehî Bey Tezkiresi, s. 148). Tâcîzâde Câfer Çelebi'ye sunduğu bir kasidenin tarihinden hareketle Yavuz Sultan Selim devri başlarına kadar (1512) yaşadığı belirtilmektedir (Temel, s. 1). Kaynaklar şairin memuriyet hayatına dair çelişkili bilgiler verir. Sehî Bey, onun zamane kadıları gibi dünyaperest değil Hak yoluna ulaşmak isteyen biri olduğunu söylerken (Sehî Bey Tezkiresi, s. 147) Latîfî, kadılığı sırasında idaresi altındaki mal üzerinde haksız tasarrufta bulunması ithamıyla hapis yattığını nakleder.

Sehî'ye göre Vasfî'nin farklı bir nazım üslûbu vardır ve aruz bahirleri arasından monoton olmayan, zengin sesli vezinleri kullanmasıyla dikkat çekmiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi, Vasfî'yi ince hayalli, hoş edalı, latif sözlü, belâgat ve beyan kaidelerine uygun şiirler yazan orta derecede bir şair diye niteler (Divan, Tenkidli Basım, neşredenin girişi, s. 14). Latîfî dil bakımından Necâtî Bey tarzını devam ettirdiğini kaydeder. Şiirlerindeki bazı ifadeleri ve sade dili ile Fuzûlî'yi andırır. Melîhî ve Necâtî Bey'e

nazîreler yazmıştır. Beyânî, Vasfî'nin dostu Mesîhî ile sıkça beraber olduğunu, bu sebeple onun etkisi altında yetiştiğini belirtir. Vasfî âşıkane tarzda gazeller yazan, kasidelerinde de başarılı sayılan bir şairdir. Bazı gazellerine nazîreler yazılmıştır. Cinas sanatının görüldüğü şiirlerinde devrin âdet ve inanışlarına, aralarında Arapçalar'ı da bulunan veciz ifadelere sıkça rastlanır (Temel, s. 10-15). Vasfî, hem şiir hem de kendi sanatı hakkındaki görüşlerini yansıtan manzumeler de yazmıştır. Buna göre şiirde mâna lafızdan önemlidir ve şiirden maksat büyükleri övmektir, ancak övülen kişinin vasıfları da şiiri süslemelidir (Tatcı, sy. 56 [1987], s. 35-37).

Vasfî'nin divanı, Mehmed Çavuşoğlu tarafından Manchester John Rylands Kütüphanesi'nde mevcut divanlar mecmuasındaki nüsha ile bir kopyası İsmail E. Erünsal'da bulunan Kahire nüshası esas alınarak yayımlanmıştır. Çavuşoğlu bu nüshadaki manzumeleri diğer şiir ve nazîre mecmualarındaki şiirlerle karşılaştırmış, gerekli gördüğü şiirleri eklemek suretiyle divanı yeniden düzenlemiştir (Divan, Tenkidli Basım, neşredenin girişi, s. 16). Buna göre divanda dokuz kaside, 102 gazel, iki musammat ve dört kıta yer alır. II. Bayezid ile Hadım Ali Paşa ve Sadrazam Koca Mustafa Paşa gibi devrin büyüklerine yazılan kasideler dikkat çekicidir. Kıtalar arasında tarih manzumeleri de vardır. Vasfî'nin divanında bulunmayan bir mersiyesi ayrıca yayımlanmıştır (Yakup Karasoy, "Vasfî'nin Bilinmeyen Bir Mersiyesi", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 24 [2008], s. 1-6). Vasfî divanı üzerine üç yüksek lisans (Şahin Baranoğlu, Vasfî Divanı Gramer İndeksi, 1991, Ege Üniversitesi; Enver Aktuna, Vasfî Divanı Gramer İndeksi, 1992, Ege Üniversitesi; Yasemin Sevim, Vasfî Divanı'nın Tahlili, 1999, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Can Temel tarafından bir doktora tezi (bk. bibl.) hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vasfî, Divan, Tenkidli Basım (haz. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1980, neşredenin girişi, s. 14, 15, 16, ayrıca bk. tür.yer.; Sehî Bey Tezkiresi: Heşt-Behişt (haz. Mustafa İsen), Ankara 1998, s. 147-148; Âşık Çelebi,

Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 78b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 563-565; Kınalızâde, Tezkire, s. 1032-1033; Can Temel, Vasfî Divanı'nın Tahlili (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ahmet Kartal, "Erken Dönem Nazım (XV. Yüzyıl)", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2004, V, 48-50; Mustafa Tatcı, "Şair Vasfî'nin Şiirle İlgili Düşünceleri", MK, sy. 56 (1987), s. 34-37.

Vildan S. Coşkun

VASFİ EFENDİ, Kebecizâde

(bk. MEHMED VASFİ, Kebecizâde).

VASIF

(bk. TASVİR).

VÂSIF AHMED EFENDİ

(ö. 1806)

Osmanlı vak‘anüvisi ve devlet adamı.

Bağdat’ta doğdu. İlk eğitimini burada aldı ve gençliğinde kitabiyat alanında uzmanlaştı. Bir müddet Bağdat’taki özel kütüphanelerde görev yaptı ve yazma eserleri istinsah ederek geçimini sağlamaya çalıştı. Bağdat’tan ayrıldıktan sonra Van’a, ardından Halep’e gitti. Burada şehrin valisi Gül Ahmedpaşazâde Ali Paşa ile tanıştı ve onun kütüphaneciliğini yaptı. Ali Paşa, İlsavat ve Bender seraskerliğine tayin edildiğinde onunla birlikte giderek bu görevini sürdürdü ve kendisinden dinlediği pek çok hadiseyi not etti. Daha sonra Hotin cephesi seraskeri Abaza Mehmed Paşa’nın mektupçuluğuna getirildi. Bu görevi esnasında 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşına ve Kırım için verilen mücadeleye şahit oldu. Ruslar’ın Yenikale’yi istilâsı sırasında (1185/1771) esir alınıp Petersburg’a götürüldü. O esnada kitlesel bir ayaklanmaya dönüşecek olan Pugaçef isyanı sebebiyle sıkıntı içine düşen II. Katerina’nın mütareke teklifini ihtiva eden mektubunu Osmanlı karargâhına götürmek üzere serbest bırakıldı. İki devlet arasında Yergöğü’nde ateşkes sağlanınca (29 Mayıs 1772) Vâsıf’ın dokuz aylık esaret hayatı sona erdi. Rus esareti onun tanınmasına ve üst düzey memuriyetlere yükselmesine vesile teşkil ettiği gibi siyasî görüşmelere katılması da ufkunu genişletti ve giderek dış ilişkilerde uzmanlaşmasını sağladı. Haziran 1772’de hâcegân sınıfına girdi, ardından tekrar cepheye gönderildi ve barış görüşmelerinin sürdüğü Fokşani kasabasına gitti. Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa, sonuçsuz kalan görüşmelere devam etmek üzere Vâsıf’ı Yaş’ta bulunan Rus orduları başkumandanı Peter Alexandroviç Rumyantsov’a yolladı. Vâsıf mütarekeyi kırk gün daha uzatmayı başardı ve ordugâha dönünce sadrazam tarafından ödüllendirildi (Ahmed Resmî, s. 56).

Kasım 1772’de Reîsülküttâb Abdürrezzak Bâhir Efendi barış müzakerelerini sürdürmek için başdelege tayin edilip Bükreş’e gönderildiğinde yanındaki heyette Vâsıf da mükâleme kâtibi sıfatıyla

bulunuyordu. Altı ay kadar devam eden bu görüşmeler de Rusya'nın Kırım üzerindeki emelleri sebebiyle sonuçsuz kaldı. Daha sonra Vâsıf çeşitli cephelerde yer aldı ve Kozluca'daki yenilgiye tanık oldu (1774). Küçük Kaynarca Antlaşması metninin İstanbul'da imzalanacağı günlerde Kırım'a serbestiyet tanıyan maddenin ileride Rus istilâsına yol açacağı endişesiyle Kırım ahalisinin hassasiyetinin Rusya'ya duyurulması için Vâsıf tekrar Yaş'ta bulunan Rumyantsov'a gönderildiyse de bundan bir sonuç elde edemeden geri döndü.

İstanbul'da iken bir ara matbaacılık işine girdi. İbrâhim Müteferrika'nın ölümünün (1747) ardından matbaanın faaliyetine son verildiğinden kitap basım işleri tamamen ihmale uğramıştı. Müteferrika Matbaası'nın tezgâh ve hurufatının Fransız Sefârethânesi'nde kurulacak matbaada kullanılmak amacıyla satın alınacağına dair çıkan haberler üzerine Vâsıf Efendi, Beylikçi Râşid Efendi ile birlikte matbaayı

satın aldı. Sadrazam Halil Hamîd Paşa ile I. Abdülhamid'in de bunu olumlu karşılamasıyla işletme için gerekli beratı temin etti (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, s. 99-127). Böylece yenilenip tekrar faaliyete geçen matbaada (1784) ilk defa Sâmi, Şâkir ve Subhi Tarihi adlı eser basıldı. Ancak Vâsıf ortağıyla anlaşmazlığa düşünce matbaadan ayrılmak zorunda kaldı ve Sadullah Enverî'nin azli üzerine vak'anüvisliğe getirildi (6 Zilhicce 1197 / 2 Kasım 1783); selefinin eksik bıraktığı 1196 (1782) senesi olaylarını yazmaya başladı. Bu göreve devam ederken 22 Ağustos 1784'te kalyonlar defterdarlığına ve 1 Ağustos 1785'te mevkufatçılığa tayin edildi.

Osmanlı Devleti, 1770'te Rus donanmasının Akdeniz'e gelmesi üzerine Cebelitârık Boğazı'nı kontrol edebilecek durumda olan Fas ve İspanya ile diplomatik temasların yoğunlaştırılmasına ve İspanya-Osmanlı dostluk ve ticaret anlaşmasına (1782) katkıda bulunmak için Vâsıf'ın İspanya'ya fevkalâde elçi sıfatıyla gönderilmesine karar verdi. Bu münasebetle Vâsıf'a Anadolu muhasebeciliği pâyesi ve orta elçilik rütbesi verildi (Haziran 1787). Vâsıf 1 Temmuz 1787'de bir beylik gemisiyle yola çıktı ve 25 Temmuz'da Barselona'ya ulaştı; 1 Ekim'de Kral III. Karlos'un huzuruna çıkıp padişahın dostluk mektubunu ve hediyeleri takdim etti. İspanya'da kaldığı süre içinde iyi bir şekilde ağırlandı. 1 Nisan 1788'de bir İspanyol

gemisiyle hareket ederek 11 Mayıs'ta İstanbul'a döndü.

Bir müddet sonra III. Selim tahta çıktı (7 Nisan 1789). Vak'anüvisliği ve başarılı elçiliği dolayısıyla padişahın takdirini kazanan Vâsıf'ın uhdesindeki Anadolu muhasebeciliği pâyesi asalete dönüştürüldüğü gibi kendisine İstanbul mukātaacılığı da verildi (28 Haziran 1789). III. Selim ayrıca yazdıklarını beğenmediği vak'anüvis Enverî'nin yerine Vâsıf'ı getirdi. Vâsıf, 1787'de başlayıp devam eden Osmanlı-Rus-Avusturya seferi münasebetiyle Maçin Seraskeri Karahisârî Ahmed Paşa'ya hil'at ve 20.000 kuruş götürdü. Haziran 1791'de başmuhasebeciliğe vekâlet etti. Teşrifâtî Hacı Mustafa Efendi ile birlikte ordu tahrirat kâtipliği yaptı. Maçin'in kaybı üzerine mütareke ihtimali belirince maiyetiyle Kalas'a gidip 11 Ağustos 1791'de Prens Repnin ile sekiz aylık bir mütareke imzaladı. Vâsıf barışın ön şartı olarak Turla nehrini sınır kabul ettiği için III. Selim'i öfkelendirdi, ancak yine de Kalas'tan dönüşünde başmuhasebecilik görevine asaleten tayin edildi.

Osmanlı-Avusturya savaşlarının Ziştovi Antlaşması ile sona ermesinin ardından Vâsıf antlaşma hükümlerinin uygulanması kapsamında iade edilecek kalelerin teslim alınmasıyla görevlendirildi. İstanbul'a dönüşünde önce başmuhasebecilikten, daha sonra vak'anüvislikten azledildi (Ekim 1791). Mayıs 1793'te Anadolu muhasebeciliğine tayin edildi, ardından vak'anüvislik görevine tekrar başladı (22 Haziran 1793). Reîsülküttâb Râşid Efendi'nin Vâsıf'a karşı olan husumetinden kaynaklanan bazı suçlamalar sebebiyle Midilli'ye sürgüne gönderildiyse de (Temmuz 1794) aralık ayında bağışlanarak geri döndü. 24 Nisan 1795'te Anadolu muhasebeciliğine getirildi ve 27 Mayıs'ta da büyük rûznâmçeciliğe nakledildi. Halil Nûri'nin vefatı üzerine dördüncü ve sonuncu defa vak'anüvis oldu (20 Mayıs 1799). 1 Mart 1800'de büyük rûznâmçecilikten azledildi ve 31 Mart'ta nişancılıkla görevlendirildi. 1 Eylül 1803'te tekrar büyük rûznâmçeciliğe getirildi, nihayet 4 Ağustos 1805'te reîsülküttâb tayin edilerek kariyerinin zirvesine ulaştı.

Vâsıf Efendi reîsülküttâblığında İngilizler'in Mısır'la ilgilenmeleri, Ruslar'ın Mora'da Rumlar'ı isyana teşvik etmeleri ve Napolyon'un imparatorluğunun tanınması gibi meselelerle uğraştı. Ocak 1799 tarihli Osmanlı-Rus ittifakının yenilenmesi için Ruslar'la bir antlaşma imzaladı

(Aralık 1805). Bu sırada Napolyon'un Austerlitz zaferi Osmanlı-Fransız yakınlaşmasına ve imparatorluğunun resmen tanınmasına yol açtı. Bu yakınlaşma Rusya'nın ve ardından müttefiki İngiltere'nin savaş ilânına sebep oldu (1806). Vâsıf'ın siyasî ilişkilerin çok yoğunlaştığı bir döneme rastlayan reîsülküttâblığı hastalandığı tarihe kadar sürdü (Eylül 1806) ve iş göremez duruma gelince birkaç hafta içinde azledildi. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 4 Şâban 1221 (17 Ekim 1806) olarak verilirse de (Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar, s. 97) mezar taşından hareketle 7 Şâban'da (20 Ekim) öldüğünü kabul edenler

de vardır. Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Mektebi hazîresine defnedildi. Vâsıf'ın Lebîb ve Vassâf adlı iki oğlu müderrislik yapmıştır. Kaynaklarda son derece çalışkan, ancak o kadar da ihtiraslı bir devlet adamı diye tanıtılan Vâsıf yeni bir memuriyete getirilince memnuniyet duyar, işini de hakkıyla yerine getirmeye çalışırdı. Paraya olan düşkünlüğü yüzünden genelde kazancını ön planda tutardı. Bununla beraber kendisini parasız gibi göstermeye alışmıştı. Bu durumuna III. Selim de aldanmış, "tehî-dest" olarak tanımladığı Vâsıf'ı zaman zaman kollamıştır. Bu sebeple ölümünde terekesinden vaktiyle İspanya'dan getirdiği daha açılmamış altın keselerinin çıkması hayret uyandırmıştır (Vâsıf, Târih, neşredenin girişi, s. XXXVIII).

Eserleri. Vâsıf'ın en önemli eseri vak'anüvislik dönemlerinde kaleme aldığı, Vâsıf Târihi diye de bilinen Mehâsinü'l-âsâr ve hakāiku'l-ahbâr'dır. Eserini düzgün bir sıra halinde kaleme almasına rağmen ciltlere ayırmamıştır. Kabaca yazdığı kısımları vak'anüvislik dönemine ait olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Muharrem 1166 (Kasım 1752) - Zilhicce 1183 (Nisan 1770) olayları ilk cildi, Receb 1188'e (Eylül 1774) kadar gelen kısmı II. cildi teşkil eder. Bunlar iki ayrı cilt halinde İstanbul'da (1219) ve Bulak'ta (1243, 1246) basılmıştır. Bu dönem olayları için Hâkim, Çeşmîzâde ve Enverî'nin tarihlerini kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Vâsıf bu kısmı, sonuncu vak'anüvisliği sırasında nişancı iken matbu vak'anüvis tarihlerini tamamlamakla görevlendirildiği dönemde yazmış, ardından bunu devam ettirmiştir. 1188'den itibaren başladığı kısmı Cemâziyelâhir 1193'e (Temmuz 1779) kadar getirmiştir. Birden kesilen bu bölümün tamamlanmadığı düşünülmektedir. Vâsıf ilk vak'anüvislik görevine tayin edildiğinde 1196 (1782) yılının son iki ayına ait bazı olayları anlatıp 1197 (1783) yılı hadiselerini hızlıca geçerek 1198'den (1784)

itibaren eserini ayrıntılı biçimde yazmaya başlamış ve 1201 (1787) yılına kadar getirmiştir. Ancak ikinci vak‘anüvisliği sırasındaki devreyi (1201-1203/ 1787-1789) ihtiva eden kısım bugün mevcut değildir. III. Selim'in cülûsuyla birlikte (1203/1789) başlayan bölüm ise 1219 (1804) yılına kadar gelir. Vâsıf, III. Selim dönemine ait kısmı I. cilt kabul etmiş, 1209'dan (1794) sonraki kısmı II. cilt saymıştır. Vâsıf'ın ilk vak‘anüvisliği devrine ait yazdığı kısım Mücteba İlgürel tarafından yayımlanmış (İstanbul 1978), diğer kısımlar neşredilmemiştir. Vâsıf'ın tarihçiliği dönemin iyi eğitim almış üst düzey tabakasına hitap eder. Tumturaklı ifadesi genelde muğlaktır. Devrin âdeti gereği konuları dua cümleleri, âyetler ve bazan tekerlemelerle süslemeye çalışmış, metinleri uygun manzum ibarelerle takviye etmiştir. Vefeyât ve tercüme-i hâl bahisleri dikkat çekici olup beğendiği kimseleri övmekten, beğenmediklerini kötülemekten çekinmemiştir. Onu en çok takdir eden ve okuyunca, "Gayet haz ettim" diyerek memnuniyetini ifade, selefi tarafından yazılan dönemleri tekrar kaleme almasını isteyen III. Selim olmuştur.

Vâsıf'ın, önemli kısmı hâlâ yazmalar halinde kalan büyük eseri dışında irili ufaklı birçok risâle ve lâyiha kaleme aldığı bilinmektedir. Koca Sekbanbaşı Risâlesi adıyla tanınan eserin Vâsıf Efendi tarafından kaleme alındığı ve asıl adının Muhassenât-ı Asker-i Cedîd olduğu tesbit edilmiştir (Beydilli, sy. 12 [2005], s. 221-224). Fransızlar'ın Mısır'a saldırması üzerine (Temmuz 1798) III. Selim'e takdim ettiği "Tesliyetnâme" türünün nâdir bir örneğidir (bk. Çelik, sy. 22 [2010], s. 85-126). Onun Arapça'dan çevirdiği Râhibnâme, Hekimnâme ve Nevâbigu'l-kerîm gibi çalışmaları da bulunmaktadır. Vâsıf'ın şiirleri pek tutulmamıştır. Bunların kaybolduğu belirtilirse de divançesinin eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır. İspanya Sefâretnâmesi Cevdet Paşa'nın tarihi içinde yer alır (IV, 348-358). Matbu tarihinden bazı kısımlarla İspanya Sefâretnâmesi Almanca, Fransızca, Rusça ve Lehçe'ye tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), neşredenin girişi, s. XIX-LIV; Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, İstanbul 1286, s. 56; Cevdet, Târih, IV, 348-358; Filiz Çalışkan, "Vâsıf'ın Kaynaklarından Enverî Tarihi", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 143-163; Mücteba İlgürel, "Vak'anüvislerin Taltiflerine Dâir", a.e., s. 183-192; a.mlf., "Vâsıf", İA, XIII, 214-217; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 99-127; a.mlf., Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 97, 183, 224; a.mlf., "Sekbanbaşı Risalesi'nin Müellifi Hakkında", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 221-224; a.mlf., "Küçük Kaynarca Antlaşması", DİA, XXVI, 524-527; Mustafa L. Bilge, "Vâsıf Tarihinin Üç Muteber Zeyli", Prof. Dr. Nezihi Aykut Armağanı (haz. Gülden Sarıyıldız v.dğr.), İstanbul 2011, s. 35-46; M. Köhbach, "Die Osmanische Gesandtschaft nach Spanien in den Jahren 1787/88", Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, X, Wien 1983, s. 143-152; Antonio Urado Aceituno, "18. Yüzyılda Bir Osmanlı Elçisinin İspanya'yı Ziyareti", TT, XXXVI/214 (2001), s. 33-38; Yüksel Çelik, "Siyaset-Nasihat Literatürümüzde Nadir Bir Tür: Mısır'ın İşgali Üzerine III. Selim'e Sunulan Tesliyetnâme", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 22, İstanbul 2010, s. 85-126; Christine Woodhead, "Wāsif", EI² (İng.), XI, 162-163.

Mücteba İlgürel

VÂSIF EFENDİ, Çömez

(bk. MUSTAFA VÂSIF, Çömez).

VÂSIF-ı ENDERÛNÎ

(bk. ENDERUNLU VÂSIF).

VÂSIFÎ

(واصفى)

Zeynüddîn Mahmûd b. Umdeti’l-celîl-i Vâsıfî Herevî (ö. 959/1552 [?])

Hâtırat mahiyetindeki Farsça Bedâyiʿu’l-veḳāyiʿ adlı eseriyle tanınan Özbek tarihçisi

(bk. BEDÂYİU’l-VEKĀYİ‘).

VASIL

(الوصل)

Arap belâgatında cümlelerin “ve” bağlacı ile birbirine bağlanması anlamında meânî terimi.

Sözlükte vasıl (vasl) “bir şeyi diğer bir şeye bağlamak, ulamak, eklemek” anlamına gelir. Meânî âlimlerinin çoğu vasıl ile bir cümlenin diğerine “ve” (vâv) bağlacıyla

atfedilmesini, fasıl ile de (fasl) bu atfın terkedilmesini kasteder. Bunlardan her birinin anlatım sırasında gerekli olduğu yerler vardır. Birbirini izleyen cümlelerin vasıl veya fasıl halinde bulunması belâgat ilminin çok ince konularından biri ve belâgatın ölçüsü kabul edilmiştir. Câhiz belâgatı vasıl ve fasıl yapılacak yerleri bilmekten ibaret saymış (el-Beyân, I, 88), Abdülkāhir el-Cürcânî de bu konuda en doğruyu bulabilmenin, ancak dili hiç bozulmamış bedevîlerle Allah vergisi olarak belâgat yeteneğine sahip çok az kişiye nasip kılındığını söylemiştir (Delâʾilü’l-iʿcâz, s. 222). Meânî âlimlerinin çoğunun ilgilerini sadece cümlelerin “ve” bağlacıyla bağlanma keyfiyetine yoğunlaştırması ve diğer bağlaçlarla yapılan atıflara ilgi göstermemesi, “vav”ın kullanım yerlerinin belirlenmesinin güçlüğü ve ince bir anlayışa ihtiyaç duyulması sebebiyledir. Çünkü vav yalnız iki öğeyi bağlama ve aynı i‘rab hükmünde ortak etme vazifesi görür. Diğer bağlaçlar ise bu işlevleri yanında kullanım yerlerini belirlemede yardımcı olacak başka anlamlar da içerir. Bu sebeple diğer bağlaçların kullanım yerlerinin tayini güç değildir. Örnek olarak “fâ” bağlacı bağlama işlevinin yanı sıra gecikmesiz sıralamayı, bağlanan öğelerin sırayla ve ardarda yapılmasını ifade eder. Aynı şekilde “sümme” bağlama göreviyle birlikte gecikmeli sıralamayı anlatır. Müfredlerin (cümle oluşturmayan kelimeler) “ve” ile bağlanmasında da güçlük söz konusu değildir; iki öğe i‘rab hükmünde (fâillik, mef‘ullük gibi) ortak edilmek istenirse bağlama yapılır. Aynı şekilde i‘rabdan mahalli olan (fâil, mef‘ul, haber vb. konumunda) cümlelerin “ve” ile bağlanmasında da zorluk yoktur, çünkü bu tür cümleler müfrede dönüştürülebilir ve müfred konumunda bulunabilir. Müfrede

dönüştürülemeyen cümlelerin i‘rabdan mahalli yoktur, bu tür cümleler i‘rab hükmünde ortak edilmek istendiği takdirde bağlanır. Asıl güçlük i‘rabdan mahalli olmayan cümlelerin “ve” ile bağlanmasındadır. Ardarda sıralanan bu tür iki cümlenin “ve” ile bağlanabilmesi için aralarında birbirini çağrıştıracak biçimde uyum, benzerlik veya zıtlık gibi bir ilginin varlığı gerekir (Cürcânî, s. 223-226). Bundan dolayı belâgat âlimlerinin çoğu bu tür cümlelerin “ve” ile atfedilmesi, atfın terkedilmesindeki sırlar ve bunların yerleri üzerinde yoğunlaşmıştır.

İki cümlenin birbirine “ve” ile bağlanmasını geçerli kılacak olan ve “câmi‘, cihet-i câmia, münasebet” diye anılan bir ilişkinin varlığı şarttır. Söz konusu ilişki iki cümlenin özneleriyle yüklemleri arasında benzerlik, ayrılık, tezat, sebep-sonuç, birbirini çağrıştırma gibi alâkalarla kurulur. Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî vaslın alâkalarını aklî, vehmî ve hayalî diye üç kategoride incelemiştir. Aklî alâkayı (câmi‘) tasavvurda aynîlik (ittihâd), benzeşme (temâsül) ve birbirini çağrıştırma (tezâyüf) şeklinde üç alt bölüme ayırmış, çağrıştırma için “sebep-müsebbeb, illet-ma‘lûl, az-çok, alt-üst” gibi örnekler vermiştir. Vehmî alâkayı benzeşme (şibh-i temâsül: ak-sarı gibi, vehim gücü bunları benzer şeyler sayar), tezat (ak-kara, acı-tatlı, sert-yumuşak, mümin-kâfir gibi) ve tezadımsı (şibh-i tezat: yer-gök, dağ-ova gibi, vehim gücü bunları zıt şeyler sayar) kısımlarına ayırır. Hayalî alâka ise hayal gücünün ilişkili var saydığı öğelerdir. Bu konuda Sekkâkî’nin üzerinde durduğu şu âyetlerin “ve” ile atfedilmesi ilginçtir:” افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت“ (Öyle iken bakmazlar mı devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına!; el-Gāşiye 88/17-20). Burada deve-gök-dağ-yer ve onlarla ilgili hükümlerin birbirine ulanmasının çöl hayatını bilmeyen bir şehirli için fazla bir şey ifade etmemesi ve hayalinde çağrışıma yol açmaması mümkündür. Fakat her türlü ihtiyacını gideren devenin, kendisinden her an yağmur beklenen semanın, kum fırtınalarında hayvanlarıyla birlikte sığınacağı dağların, daima otlak ve sulak yerlerini aradığı yerin bir bedevî için bir araya getirilip önem sırasına göre dizilişinin ne kadar manidar olduğu ve büyük çağrışımlar yaptığı açıktır (Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 275-276). Ayrıca Sekkâkî bu özgün yorumuyla, bilgi sosyolojisinin oluşumunda çevre faktörünün etkisini Batı dünyasındaki bilim adamlarından asırlarca önce ortaya koymuştur. Şu âyette bağlanan iki cümlenin özne ve yüklemlerinin

farklılığına rağmen ilk cümlenin yüklemi ikincinin yüklemine bir sebep teşkil ettiği, aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunduğu için “ve” ile bağlanmıştır: يا ايّها العزيز مسّنا واهلنا الضرُّ وجئنا ببضاعة مزجية(Ey aziz! Bizi ve ailemizi kıtlık “bastı” ve biz değersiz bir sermaye ile “geldik”; Yûsuf 12/88).

Vasıl Yerleri. Üç konumda iki cümleyi “ve” ile bağlamak zorunlu kabul edilmiştir. 1. İ‘rabdan mahalli olan iki cümlenin i‘rab hükmünde (fâil, mef‘ul, haber, sıfat vb. olma durumu) ortak edilmesinin istenmesi halinde: a) وحب العيش أعبد كلّ حرّ / وعلّم ساغباً أكل المرار / (Yaşam sevgisi köle yaptı her özgür kişiyi / Öğretti aç kimseye deve dikeni yemesini). Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin bu beytinde “ve” bağlacı son cümleyi “أعبد كلّ حرّ” cümlesine bağlayarak mübtedânın haberi olma hükmünde ona ortak etmiştir. İki cümledeki öznenin aynılığı şeklindeki alâka da vasla imkân sağlamıştır. ” الله يقبض ويبصط “ (Allah darlık da verir, bolluk da verir) âyetinde (el-Bakara 2/245) “bolluk da verir” cümlesinin “darlık da verir” cümlesine vaslı aynı i‘rab hükmüne dayanır. İki cümlede özne aynılığı ve yüklemler arasındaki tezat da vasla imkân vermiştir. Bu konumda “ve” bağlacının terkedilmesiyle birinciden vazgeçilip ikinciye yönelme olduğu (bedel, atf-ı beyân) ve asıl maksadın ikinci önermeden ibaret bulunduğu şeklinde yanlış bir anlaşılmaya sebebiyet verilirdi (Cürcânî, s. 227-228). b) ” وللسرّ مني موضع لا يناله / نديم ولا يفضي إليه شراب “ (Bende sırrın saklandığı öyle bir yer var ki eremez ona / Ne bir dost ne de bir işret arkadaşının eli). Mütenebbî’nin bu beytinde son cümle ” لا يناله نديم “ cümlesine vavla bağlanmış ve “موضع” nekre ismine sıfat olma hükmünde ona ortak edilmiştir. İki cümle arasında yüklemlerde anlam benzerliği ve tümleç aynılığı ilgisi vardır.

2. İ‘rabdan mahalli olmayan iki cümlenin ikisi de haberî veya ikisi de inşâî konumunda uyuşması, aralarında tam bir anlam ilgisinin (iki cümlenin özne ve yüklemlerinin arasında benzerlik-zıtlık) bulunması, ayrıca iki cümle arasında bağlaç kullanmamayı gerektiren özel bir durumun olmaması halinde: a) ” انّ الابرار لفى نعيم وانّ الفجّار لفى جحيم “ (Şüphe yok ki iyiler cennette, kötüler de cehennemdedir) âyetlerinde (el-İnfitâr 82/13-14) iki isim cümlesi de haberî olduğu ve öğeleri arasında zıtlık ilgisi bulunduğu için “vav”la bağlanmıştır. Yine, “ يخرج الحىّ من الميّت ويخرج الميّت من الحىّ” (Diriyi ölüden çıkarır, ölüyü de diriden çıkarır) âyetinde (er-Rûm 30/19) fiil cümleleri haberî olmaları, özne aynılığı ve tezat ilgisi sebebiyle vasledilmiştir. “كلوا

واشربوا ولا تسرفوا" (Yiyin, için, fakat israf etmeyin) âyetindeki (el-A‘râf 7/31) cümleler inşâîdir; özne aynılığında birleştiği ve yüklemler arasında tezada benzer bir ilgi bulunduğundan vasıl yapılmıştır. " يشمّر للجّ عن ساقه / ويغمره الموج في الساحل " (Derin suya dalmak için paçasını sıvar / Halbuki sahildeki bir dalga onu boylar). Küçük şeyleri başarmaktan âcizken büyük işler peşinde koşan kimse için getirilen bir meseldir; beyitte iki cümle de haberî olduğu, ilk cümlenin öznesinin ikincinin tümleci

konumunda bulunduğu, ayrıca "suya girmeye hazırlanma" (teşmîr) ve "suyun boylaması" (gamr) şeklinde iki yüklem arasında tam bir anlam ilgisi bulunduğu için "vav"la bağlanmıştır. b) " وأدن إلى القربى المقرّب نفسه / ولا تشهد الشورى أمرأ غير كاتم " (Yakın dur aklı ve kemaliyle sana yakın durana / Danışıp da sır açma sır saklamaz olana). Beşşâr b. Bürd'ün bu beytinde iki cümle de inşâîdir; iki cümle özneleri aynı olduğu ve yüklemleri arasında tezat ilgisi bulunduğu için "ve" ile bağlanmıştır. Birbirine ulanan iki cümleden sadece biri anlamca haberî veya inşâî olabilir. Vasılda iki cümlenin de anlam bakımından haberî veya inşâî olarak uyuşmasına itibar edilir. Şu âyette inşâî cümle lafzan haberî olduğu halde anlamca inşâî konumda bulunduğundan önündeki cümleye bağlanmıştır: " لا تعبدون الاّ الله ...وبالوالدين احساناً ...وقولوا للناس حسناً "([Vaktiyle biz İsrâiloğulları'ndan] Allah'tan başkasına kulluk etmeyecek, anne ve babanıza iyi davranacaksınız ... ve insanlara güzel sözler söyleyin diye söz almıştık; el-Bakara 2/83). Burada, "İnsanlara güzel sözler söyleyin" meâlindeki inşâ cümlesi, haber biçiminde olmasına rağmen ilk cümleye vasledilmiştir; çünkü ilk cümle "... kulluk etmeyin" şeklinde inşâî bir bağlamda bulunmaktadır; yani " لا تعبدون" (Kulluk etmeyeceksiniz) ifadesi haber biçiminde olup nehiy ifade eden talep inşâsı konumunda olarak " لاتعبدوا " (Kulluk etmeyin) anlamındadır. Haber formundaki emir ve nehiyler, gereği yerine getirilmediği takdirde haber vereni yalancı durumuna düşürme vebali taşıdığından daha güçlü olan emir ve yasak kipleridir. Yukarıdaki âyette ikinci cümlenin de inşâî veya lafzan haberî, mânaca inşâî şeklinde yorumlanması mümkündür. Şu âyette ise inşâî formunda ancak haberî anlamdaki ikinci cümle haberî olan ilk cümleye bağlanmıştır: " انّى اشهد الله واشهدوا انى برىء ممّا تشركون" (Ben Allah'ı şahit tutuyorum, siz de şahit olun ki ben sizin ortak koştuklarınızdan uzağım; Hûd 11/54). Burada, "Siz de şahit olun" inşâ cümlesi, "Sizi de şahit tutuyorum" şeklinde haberî anlam taşıdığı ve ilk cümleyle uyum sağladığı için "ve" ile bağlanmıştır.

3. İki cümleden biri haberî, diğeri inşâî ise, atıf terkedildiği takdirde maksadın tersi bir anlama yol açıyorsa “ve” bağlacı gereklidir: a) “Bir ihtiyacın var mı, görelim” diyen kimseye verilen şu cevap gibi: ” لا، وبارك الله فيك“ (Hayır, Allah sana bereket ihsan eylesin). Burada “لا”, “ihtiyacım yok” anlamında haberî cümle iken devamı dua ve dilek bildiren bir inşâî cümledir. Son cümle lafzî yapı ve kurgu bakımından haberî cümle yapısında bulunmakla birlikte anlam bakımından dilek ve dua bildiren inşâî cümle konumundadır. Burada lafzî yapıya değil anlama itibar edilir. b) “Kardeşin iyileşti mi?” diye soran kimseye söylenen,” لا، ولطف الله به “ (Hayır, Allah’ın lutfu ondan ayrılmasın) sözünde aynı durum ve yapı söz konusudur. Bu iki örnekte vav bağlacı terkedilseydi ikinci cümleler hayır dua cümleleri iken beddua olarak anlaşılmaya yol açabilirdi.

Abdülkāhir el-Cürcânî ve özellikle Bahâeddin es-Sübkî ile Abdülfettâh Besyûnî, vasıl bağlamında müfredlerin (kelimeler) atfındaki semantik incelikler üzerinde durmuş, bu bağlamda müfred sıfatla müfred halin başındaki “vav”ların anlam inceliklerine değinilmiştir. Sıfatların diziminde genellikle zıt sıfatlar vav ile, diğerleri “vav”sız sıralanır: “ هو الاوّل والاخر والظاهر والباطن ” (el-Hadîd 57/3); “ الملك القدّوس السلام المؤمن” (el-Haşr 59/23) âyetlerinde görüldüğü gibi. Aralarında karşıtlık ilgisi bulunmayan sıfatların “ve” ile bağlanması, “vav”ın ayrılık, başkalık, bağımsızlık ifadesiyle her sıfatın mevsufla ayrı ve bağımsız olarak nitelendiğini vurgulayan bir pekiştirmedir; “vav”sız sıfatlar dizisi ise bu sıfatların tek mevsufta toplandığını anlatır; müttakilerin sıfatları bağlamındaki şu âyette “vav”ın kullanılması gibi: ” الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار“ (Âl-i İmrân 3/ 17). Zemahşerî’ye göre, ” ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم“ âyetinde (el-Kehf 18/22) önce geçen iki benzer sıfat cümlesi “vav”sız iken bunun “vav”lı gelmesindeki anlam inceliği sıfatın mevsufa yapışık ve ayrılmaz bir parçası olduğunu pekiştirmek, onunla nitelenmesinin sabit ve kesin bir olgu niteliği taşıdığını belirtmek, bu konudaki bilgilerinin zannî değil kesin olduğunu vurgulamaktır (el-Keşşâf, II, 478-479). Aynı anlam vurgusu “ واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان ” âyetinde (el-Bakara 2/53) “الكتاب” kelimesinin sıfatı konumundaki “الفرقان”ın “vav”la vaslında da söz konusudur. Şu âyetteki müfred hallerin sahiplerine “vav”la vasledilmesinde de aynı anlam inceliği bulunur:” ولقد اتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكراً للمتّقين“(Andolsun biz Mûsâ’ya ve Hârûn’a takvâ sahipleri için bir ışık, bir öğüt olarak Furkān’ı

verdik; el-Enbiyâ 21/48). Bu da "vav"ın bağladığı öğelerin ayrı, başka ve bağımsız şeyler olduğu ifadesine dayalı olarak halin ve önündeki cümlenin iki ayrı ihbar niteliği taşımasından kaynaklanmaktadır.

Arap edebiyatında vasıl ve fasıl konusuna ilk defa değinen âlim Câhiz'dir (el-Beyân, I, 88); daha sonra Ebû Hilâl el-Askerî bunun önemini belirten nakillere ve sözlere yer vermiştir. Abdülkāhir el-Cürcânî konuyu atıf meselesiyle irtibatlandırmış, ilk defa tanım, taksim, derin analiz ve ayrıntılarla incelemiş, kurallarını ortaya koymuştur. Ardından gelen Fahreddin er-Râzî gibi belâgat âlimleri onun bahislerini gözden geçirerek daha dikkatli ve özlü tanım, taksim ve kurallar geliştirmiştir. Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî özellikle vaslı gerekli kılan alâka (câmi') ve türleri üzerinde durmuş, Kazvînî ile onun Telḥîṣu'l-Miftâḥ'ına şerh yazanlar Abdülkāhir el-Cürcânî ile Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî'den yararlanmış, kurallarının belirlenmesiyle şerh ve analizlerinde yoğunlaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 88; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 497-512; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 222-248; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1403/1983, II, 478-479; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 321-336; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 248-252, 258-261, 271-276; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 70-75; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 246-279; Şurûḥu't-Telḫîṣ, Kahire 1937, III, 2-159; Ali Cârim - Mustafa Emîn, el-Belâġatü'l-vâżıḥa, Kahire 1984, s. 231-233; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-meʿânî, Kahire 1408/1988, II, 166-232; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 549-553.

İsmail Durmuş

VÂSIL b. ATÂ

(واصل بن عطاء)

Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî (ö. 131/748)

Mu‘tezile’nin kurucusu olarak bilinen âlim.

80 (699) yılında Medine’de doğdu. Ebü’l-Ca‘d künyesiyle de anılır. Kaynaklarda Benî Dabbe, Benî Mahzûm veya Benî Hâşim’in mevâlîsi olan bir aileden geldiğine işaret edilir. Benî Hâşim’e nisbetinden Muhammed b. Hanefiyye’nin mevlâsı olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâl (dokumacı) lakabıyla şöhret bulması, sadaka ve yardımlarını verebileceği fakir kadınları bulabilmek için dokumacılar çarşısına (sûku gazzâl) sık sık uğraması sebebiyledir (Müberred, III, 1111). Basrî nisbesi bir dönem Basra’da yaşadığını göstermektedir. Hayatına dair fazla bilgi bulunmayan Vâsıl b. Atâ’nın çocukluk ve gençlik yıllarının büyük bir kısmını Medine’de geçirdiği tahmin edilmektedir. Bu dönemde

Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah’tan usul okudu. Ancak imâmette ve diğer bazı konularda hocasına muhalefet etti. Bir süre sonra Basra’ya giderek Hasan-ı Basrî’nin ders halkasına katıldı ve onun gözde talebeleri arasında yer aldı. Genellikle Sünnî kaynaklarında, Vâsıl b. Atâ’nın mürtekib-i kebîre hususunda farklı bir anlayışa sahip olan Hasan-ı Basrî’nin ders halkasından ayrılması ve onun Vâsıl’ın kendilerinden uzaklaştığını söylemesi dolayısıyla “Mu‘tezile” (ayrılanlar) adının ortaya çıktığı belirtilir. Bazıları Vâsıl b. Atâ yerine Amr b. Ubeyd’i zikrederse de âlimler bunu isabetli görmemiştir. Bu olayın ardından Vâsıl hocasının ders verdiği mescidin ayrı bir köşesinde kendi halkasını meydana getirip ders okutmaya başladı ve Mu‘tezile mezhebinin ilk kuruluşu bu şekilde gerçekleşti.

Hayatının ilk yıllarında köle olduğu bilinen Vâsıl’ın âzat edilip edilmediğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Basra’daki hayat tarzına bakılarak onun bir dönemden itibaren hürriyetini

elde ettiği söylenebilir. Özellikle yoksullara yardım edebilecek, çeşitli yerlere gönderdiği kişilerin masraflarını karşılayabilecek bir servet edinmesi bunu kanıtlamaktadır. Basra'da Amr b. Ubeyd'in kız kardeşiyle evlendi. Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd ile tanıştığı dönemde Basra'da kumaş ticareti yaptığı kaydedilmektedir.

Kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın Basra'da 131 (748) yılında vefat ettiği bildirilir. Sadece İbn Hallikân onun vefatı için 180 (796) tarihini verir (Vefeyât, VI, 11). Buna göre Vâsıl'ın Abbâsîler devrinin bir bölümünü idrak etmesi gerekir. Ancak böyle bir tahminin doğruluğu tesbit edilememiştir (Işık, XXIV [1981], s. 340). Kabrinin nerede bulunduğu da bilinmemektedir. Öte yandan Müberred, farklı bir tarih ileri sürerek Vâsıl'ı mülhid olduğu kanaatini taşıyan Halife Mehdî-Billâh (775-785) tarafından öldürdüğünü söylemektedir (el-Kâmil, III, 1111).

Vâsıl b. Atâ üstün bir zekâya sahipti. Çok konuşmayı sevmediğinden onu dilsiz sananlar da vardı (İbnü'l-Murtazâ, s. 29-30). "R" harfini telaffuz edemeyen Vâsıl konuşmalarında bu harfi kullanmamaya özen gösterirdi. Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticâlen "râ"sız konuşmasına rağmen en güzel hutbenin onun tarafından irat edildiği belirtilir. Bu kabiliyeti sayesinde "Hatibü'l-Mu'tezile" (Mu'tezile'nin hatibi) diye anılmıştır. Vâsıl zâhid ve âbid bir kişiliğe sahipti. Hanımının verdiği bilgiye göre geceleri yanına kâğıt ve kalem alarak namaza durur, Kur'an okuması esnasında hasımlarına karşı delil olabilecek âyetler geçince onları not alıp namaza devam ederdi (Kādî Abdülcebbâr, s. 235-236, 238; İbnü'l-Murtazâ, s. 30-31). İkna edici gücüyle hem naklî hem aklî delilleri en güzel şekilde yorumlardı. Güzel konuşma yeteneği ve şairliğinin yanı sıra edebiyatın inceliklerine de vâkıftı ve cedel konusunda söz sahibiydi. Elf mesʾele fi'r-red ʿale'l-Mâneviyye adıyla bir risâle yazan Vâsıl b. Atâ ile daha sonra gulât-ı Şîa'ya meyleden arkadaşı Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ, ayrıca Sâlih b. Abdülkuddûs ve şair Beşşâr b. Bürd gibi Seneviyye'ye ait fikirleri savunan kişiler arasında Basra'da sık sık tartışmalar oluyordu (Ahmed Emîn, III, 98).

Vâsıl b. Atâ'nın yetişmesinde önemli rol oynayan iki kişiden biri, Medine dönemindeki tahsili esnasında kendisinden ders okuduğu Ebû Hâşim

Abdullah b. Muhammed, ikincisi de Basra Mescidi'nde derslerine katıldığı Hasan-ı Basrî'dir. Kaynaklarda kendileriyle görüştüğü veya tartıştığı kişiler arasında Katâde b. Diâme ile Dırâr b. Amr gibi şahsiyetler de zikredilmektedir. Ancak Dırâr b. Amr bazı kaynaklarda onun öğrencisi olarak gösterilmiştir (krş. İbn Hazm, IV, 192; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 61-62). Yöneticilerden uzak duran Vâsıl, hocası Hasan-ı Basrî'den ayrıldıktan sonra kendi halkasında yetiştirdiği öğrencilerin bir kısmını İslâm ülkelerinin değişik bölgelerine gönderip görüşlerini yaymaya gayret göstermiştir. İbnü'l-Murtazâ onun Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e, Hafs b. Sâlim'i Horasan'a, Kāsım b. Sa'dî'yi Yemen'e, Eyyûb b. Evten'i el-Cezîre'ye, Hasan b. Zekvân'ı Kûfe'ye ve Osman et-Tavîl'i Ermenistan'a yolladığını kaydetmektedir (Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 32). Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali de Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olmuştur. Mu'tezile mezhebinin kuruluş döneminde âlimlerin ve devlet adamlarının Vâsıl b. Atâ'nın davetçilerini İslâm dünyasının çeşitli yerlerine gönderdiklerine ve bu hizmetlerin hasımları tarafından bile takdirle karşılandığına kaynaklarda işaret edilmektedir (Fâlih er-Rebîî, s. 46-53).

Mu'tezile mezhebinin II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyenler hakkında Hâricîler'le Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in karşı görüş ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Bazı Mu'tezile âlimleri, Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Ebû Hâşim'e öğrencilik yaptıklarını, dolayısıyla i'tizâlî düşünceleri ondan ve babası Muhammed b. Hanefiyye'den aldıklarını söyleyerek i'tizal hareketinin Hz. Ali vasıtasıyla Resûlullah'a kadar dayandığını iddia etmişlerdir. Nitekim Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Mu'tezile ricalini Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlatmaktadır (Ẕikrü'l-Muʿtezile, s. 64). Taşköprizâde ve Zühdî Cârullah da 80 (699) yılında doğan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in yirmi yaşından önce Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmalarının uzak bir ihtimal olduğunu göz önünde bulundurarak Mu'tezile'nin Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ölümünün ardından ortaya çıkmış olabileceğini kaydetmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 163; el-Muʿtezile, s. 20). Ancak Vâsıl'ın ölümünden sonra Amr b. Ubeyd hareketin önderliğini üstlenmiş, siyasî konularda Vâsıl'dan farklı düşünceler taşıyan Amr faaliyetlerini Basra ve Bağdat'la sınırlı tutmuştur.

Vâsıl b. Atâ mezhebin içinde zuhur eden Vâsıliyye adlı ilk fırkanın

kurucusu ve lideri sayılmaktadır. Şehristânî, Vâsıliyye fırkasının Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde Mağrib'de bulunan İdrîs b. Abdullah el-Hasenî önderliğinde orada da yayıldığını kaydeder. Bu fırka hakkında Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî ve Şehristânî tarafından kısaca tanıtım yapılmış, ancak Şehristânî'nin verdiği bilgiler daha titiz bir metotla sunulmuştur (krş. el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, s. 96-100; et-Tebṣîr, s. 40-42; el-Milel ve'n-niḥal, s. 50-53). Buna göre Vâsıliyye dört esas üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi hayat, ilim, kudret ve irade gibi kadîm sıfatların (mâna sıfatları) varlığının inkâr edilmesidir. Sıfatzât ilişkisi münasebetiyle sıfatlar konusunda ilk tartışmayı Ca'd b. Dirhem başlatmış, onun sıfat telakkisini Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ benimsemiştir. Buna göre taaddüd-i kudemâya meydan vermemek için mâna sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmemelidir, aksi takdirde tevhid ilkesi bozulur. İkinci esas kader meselesidir. Bu meselede Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkī'nin görüşlerinden etkilenen Vâsıl kulun şer ve zulüm içeren fiillerinin yaratılmasının Allah'a nisbet edilemeyeceğini, aksi halde O'nun adl sıfatının ortadan kalkacağını kabul etmiştir. Hatta Şehristânî'ye göre Hasan-ı Basrî tarafından kaleme alınıp Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'a gönderildiği söylenen kader konusundaki risâleyi aslında Vâsıl b. Atâ'nın yazdığı tahmin edilmektedir. Vâsıliyye'nin üçüncü esası "menzile beyne'l-menzileteyn"dir. Bu konuya çok önem veren Vâsıl konuyla ilgili bir eser de

kaleme almıştır (DİA, XXXI, 398). Büyük günah işleyen kimse doğrudan doğruya küfrü gerektiren bir iş yapmadığı için kâfir sayılmamakla birlikte işlediği günah yüzünden imanda kalamayıp iman ile küfür arasında bir yerde bulunur. Bu görüşünden dolayı Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılan Vâsıl söz konusu yorumuyla farklı görüşler arasında ortak bir noktaya ulaşmaya çalışmıştır. Buna göre mürtekib-i kebîre ne mümin ne de kâfirdir, bu kişi fâsık olup tövbe etmeden öldüğü takdirde ebediyen cehennemde kalır. Aynı görüşü Amr b. Ubeyd de benimsemiştir. Dördüncü esas, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilir. Vâsıl b. Atâ, Cemel ve Sıffîn'deki taraflardan birinin hatalı sayıldığını, fakat hatanın kimde olduğu hususunun tesbit edilemediğini, dolayısıyla haklarında karar vermeyip konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini ileri sürmüş, ancak her iki tarafın şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini, ayrıca Hz. Osman ile Hz. Ali'nin de hata etmiş

olabileceğini söylemiştir (Şehristânî, s. 50-53). Abdülkāhir el-Bağdâdî bu esaslardan kader, menzile beyne'l-menzileteyn, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılanlar hakkındaki görüşleri sebebiyle Vâsıl b. Atâ'yı tekfir etmektedir (Uṣûlü'd-dîn, s. 335).

Eserleri. Vâsıl b. Atâ'nın kaleme aldığı risâle türündeki eserler beş kısma ayrılabilir. Birincisi Mu'tezile mezhebinin esaslarıyla ilgilidir; ikincisini çeşitli fırka ve mezheplere yönelik reddiyeler oluşturur; üçüncü kısmı mevâiz türünde risâlelerdir; dördüncü ve beşinci kısımlar Kur'ânî yorumlar ve bazı fetvalardan ibarettir. Eserlerinin çok azı günümüze ulaşabilmiştir. 1. Kitâbü Mâ cerâ beynehû ve beyne ʿAmr b. ʿUbeyd. İbn Abdürabbih'in eserinde yer almaktadır (el-ʿİḳdü'l-ferîd, s. 386-387). 2. Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ (Kitâbü Ḫuṭbetihî elletî aḫrece minhâ ḥarfe'r-râʾ) (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1371/1951, II, 117-136; 1392/1973, II, 117-136). 3. el-Ḫuṭab fi't-tevḥîd ve'l-ʿadl. Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî bu eserin Houtsma tarafından neşredildiğini söylüyorsa da (Dirâsât Felsefiyye, s. 74) bu doğru değildir. Houtsma, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'ine dair makalesinde el-Fihrist'e atıfta bulunarak Vâsıl'ın bu eserinin adını zikretmektedir (Houtsma, IV [1890], s. 220). Vâsıl'a ait yazma halindeki risâleler çoğunlukla İstanbul kütüphanelerinde, ayrıca Türkiye dışında bulunmaktadır (Brockelmann, I, 103, 337-338; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, III, 1633-1634). Bunlardan başka kendisine nisbet edilen eserlerin bir kısmı şunlardır: Aṣnâfü'l-Mürciʾe, Kitâbü't-Tevbe, Meʿâni'l-Ḳurʾân, el-Menzile beyne'l-menzileteyn, es-Sebîl ilâ maʿrifeti'l-ḥaḳ, Ṭabaḳātü ehli'l-ʿilm ve'l-cehl, Kitâb fi'd-daʿve, Kitâbü'l-Fütyâ, Elf mesʾele fi'r-red ʿale'l-Mâneviyye (İbnü'n-Nedîm, s. 203; İbn Hallikân, VI, 11; Zehebî, s. 559; İbn Hacer el-Askalânî, VI, 215; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 73-76; Ahmed Emîn, III, 98).

Vâsıl b. Atâ hakkında İslâm dünyasında ve Batı'da birçok ilmî çalışma gerçekleştirilmiştir (Abdurrahman Badawi, s. 35-53; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 39-78; Watt, s. 129-134; Işık, XXIV [1981], s. 337-357). Süleyman eş-Şevâşî Vâṣıl b. ʿAṭâʾ ve ârâʾühü'l-kelâmiyye adıyla bir doktora tezi hazırlamış (Tunus 1981; Trablus 1993), Hans Daiber, Vâsıl b. Atâ'nın ilmî kişiliği, düşünceleri ve usûl-i hamse anlayışını konu edinen, ardından Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ adlı eserin metniyle birlikte Almanca çevirisini sunan bir çalışma yapmıştır: Wāṣil ibn ʿAṭāʾ als Prediger und

Theologe (Leiden 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1111-1113; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 64; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1940, s. 386-387; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 202-203; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 234-241; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/ 1981, s. 335; a.mlf., el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, Beyrut 1977, s. 96-100; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 192; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 40-42; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd), Kahire 1977, s. 50-53; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 243-247; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 7-11; Zehebî, Târîẖu'l-İslâm: sene 121-140, s. 558-559; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 28-35; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, VI, 214-215; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 162-164; Brockelmann, GAL Suppl., I, 103, 337-338; Ali Mustafa el-Gurâbî, Târîẖu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, Kahire 1367/1948, s. 74-78, 82-83, 94-96; Abdurrahman Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, Paris 1972, I, 35-53; a.mlf., Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 41, 73-96; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, "Vâṣıl b. ʿAṭâʾ, ḥayâtühû ve muṣannefâtüh", Dirâsât Felsefiyye, Kahire 1974, s. 39-78; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 381-398; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa li-ʿulûmi'l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 350-351; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 98; W. M. Watt, Early Islam, Edinburgh 1990, s. 129-134; Zühdî Cârullah, el-Muʿtezile, Beyrut 1990, s. 20; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu'tezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-57; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. jahrhundert Hidschra, Berlin-New York 1992, II, 234-280; a.mlf., "Wāṣil b. ʿAṭāʾ", EI² (İng.), XI, 164-165; Süleyman eş-Şevâşî, Vâṣıl b. ʿAṭâʾ ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Trablus 1993, tür.yer.; Abdürrezâk M. Esved, Mevsûʿatü'l-edyân ve'l-meẕâhib, Beyrut 2000, II, 255-257; Fâlih er-Rebîî,

Târîḫu’l-Muʿtezile: Fikrühüm ve iʿtiḳādühüm, Kahire 2001, s. 46-53; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1633-1634; M. Th. Houtsma, “Zum Kitâb al-Fihrist”, WZKM, IV (1890), s. 220; Kemal Işık, “Mu’tezile’nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”, AÜİFD, XXIV (1981), s. 337-357; Omer Spahić, “İʿtizâlü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ ʿani’l-Ḥasani’l-Baṣrî bidâyetü merḥaletin cedîde li’l-cedeli’l-kelâmî”, et-Tecdîd, V/10, Kuala Lumpur 2001, s. 133-162; Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd”, DİA, III, 93-94; İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, a.e., XXXI, 391, 392, 395, 397, 398.

Muhammed Aruçi

VÂSILİYYE

(الواصليّة)

Mu‘tezile’nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) kelâm anlayışını benimseyen grup

(bk. VÂSIL b. ATÂ).

VÂSIT

(واسط)

Irak’ta bugün mevcut olmayan tarihî bir şehir.

Güney Irak’ta Batîha adı verilen bataklık bölgesinin kuzeydoğu ucunda Emevîler’in Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından kurulmuştur. Kûfe ile Basra arasında bulunan Vâsıt, günümüzde aynı adı taşıyan muhafazanın merkezi olan Kûtül‘amâre’nin 80 km. güneybatısında Bağdat’a 180 km. uzaklıktadır. Kûfe’ye getirdiği Suriyeli askerî birlikleri Kûfeliler’e ait evlerde iskân eden Haccâc, askerlerin Kûfeliler’i rahatsız etmesi üzerine bu birlikleri yerleştireceği bir şehir kurmaya karar verdi ve Kûfe ile Basra arasındaki bölgede nehir kenarında bir yer bulunmasını emretti. Kûfe ile Basra şehirlerine eşit uzaklıkta, Dicle’nin batı (sağ) yakasında büyük bir kısmı bataklık ve sazlık bir arazide karar kılındı. Hûzistan, Cebel ve Horasan’ı Kûfe ile Basra’ya bağlayan yolların geçtiği, nehir taşımacılığının en rahat yapılabildiği ticaret güzergâhında bulunan arazi Dâverdân adındaki dihkandan 10.000 dirheme satın alındı, tesviye edilerek yerleşime uygun hale getirildi. Geniş kanallar açılıp bataklıklar kurutuldu. Dicle’den açılan kanallarla içme ve sulama suyu getirildi.

Şehrin planını Zubiâ adında bir mimar hazırladı. Nehrin karşı yakasında Orta Mezopotamya’nın önemli merkezlerinden olan Kesker şehri bulunuyordu.

Askerî bir merkez şeklinde düşünülen Vâsıt’ın tesis tarihine dair farklı bilgiler bulunmaktadır. Târîḫu Vâsıṭ müellifi Bahşel el-Vâsıtî şehrin 75-78 (694-697) yılları arasında kurulduğunu söylerken diğer kaynakların önemli bir kısmında 83 veya 84’te (702 veya 703) inşasına başlanıp 86 (705) yılında tamamlandığı kaydedilmektedir. Bu tarihi 81, 82 (700 veya 701) olarak gösterenler de vardır. Haccâc’ın şehre 84’te yerleştiği belirtilmekle birlikte rivayetlerin çoğuna göre inşaat 86 yılında tamamlanmıştır. Kaynaklarda inşaat için Irak’ın beş yıllık harac vergisinin harcandığı belirtilmektedir. Yâkūt el-Hamevî dârülimâre, cami, sur ve iki hendek için

43 milyon dirhem sarfedildiğini söyler (Muʿcemü'l-büldân, V, 349). Haccâc halifeye gönderdiği mektupta kurduğu şehre Kûfe, Basra ve Cebel bölgesine aynı mesafede bulunan arazide yer aldığı için Vâsıt adını koyduğunu bildirdi. Buraya yakınındaki Vâsıtulkasab şehrinin adının verildiği de kaydedilmektedir. İslâm coğrafyasında aynı ismi taşıyan başka yerleşme yerleri de vardır. Diğerlerinden ayırmak için bu şehre Vâsıtulkasab, Vâsıtuırâk, Vâsıtuhaccâc gibi isimler verilmiştir.

Vâsıt kuruluşundan Emevîler'in yıkılışına kadar Irak'ın idarî merkezi olarak kaldı. Önce, yeşil kubbesinden dolayı el-Kubbetü'l-hadrâ diye isimlendirilen dârülimâre yapıldı, daha sonra yanına cami inşa edildi. İnşaatta kullanılan ahşap malzeme Sevâd bölgesindeki Zendeverd, Derkara, Dârüvesât, Deyrümasircesân ve Şerâbit gibi tarihî şehirlerden getirildi. Muâviye'nin Dımaşk'taki sarayı örnek alınarak yapılan, dönemin en büyük yapılarından dârülimâre 400 × 400 zirâ genişliğinde ve mescidin iki katı büyüklüğündeydi. Şehrin dört büyük caddesi sarayın dört kapısına ulaşıyordu. Bağdat'ın kuruluşu sırasında Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un sarayına da örneklik eden olan bu yapının IV. (X.) yüzyılın ortalarına kadar ayakta kaldığı bilinmektedir. 1936 yılından itibaren yapılan kazılarda sarayın temellerinin bir kısmı ortaya çıkarılmıştır.

Dârülimârenin yanına inşa edilen ve Mescidü Haccâc denilen cami 200 × 200 zirâ ebadındaydı. İslâm mimarisinin erken dönem örneklerinden biri olan cami 400 (1009) yılında yıkıldı ve yerine yeni bir cami yapıldı. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Vâsıt'ı ziyaret eden Makdisî'nin gördüğü cami bu ikincisi olmalıdır. Bu cami de 550 (1155) yılından önce yıkıldı, yerine üçüncüsü inşa edildi ve 1343'te yeniden yapıldı. Kazılarda Haccâc'ın inşa ettirdiği ilk caminin temelleri ortaya çıkarılmıştır. Dârülimâre ile caminin etrafını bir meydan çevreliyordu. Bu plan daha önce kurulan Kûfe, Basra ve Fustat planlarından farklıydı. Adı geçen şehirlerdeki dârülimârelerin caminin etrafını kuşatan meydana açılan tek kapısı varken Vâsıt'ta her biri meydana açılan dört kapı inşa edilmiş, merkezî unsurun bir parçası olarak düşünülen pazar şehir merkezinin doğusuna yerleştirilmiştir. Bahşel el-Vâsıtî'nin verdiği bilgiye göre gıda maddeleri satıcıları, bezzâzlar ve attarlar çarşısı pazarın sağ tarafında depoların yer aldığı bölgeye kadar uzanıyordu. Bakkallar, sakatatçılar, meyve satıcıları çarşının güney tarafında depoların bulunduğu sokağa kadar olan bölgeye yerleşmişti. Daha

önce kurulan şehirlerde görüldüğü gibi burada da her meslek erbabına ayrı yerler tahsis edildi ve Haccâc'ın emriyle her çarşıda bir sarraf dükkânı açıldı. Makdisî, Vâsıt çarşılarının kapalı çarşı tarzında yapıldığını söylemektedir.

Bahşel el-Vâsıtî'nin kaydettiğine göre Haccâc'ın açtırdığı dört ana caddenin genişliği yaklaşık 40 metreydi. Bu caddelere daha küçük cadde, sokak ve yollar açılmak suretiyle dörde bölünen daire tamamlanıyordu. Caddelerin en büyüğü olan Derbühazzâzîn cami ile dârülimâreden başlayıp büyük çarşının güney batısına kadar uzanır, daha sonra pazarın güneydoğusuna döner, oradan Dicle nehrine ulaşırdı. Caddelerden bazıları şehre yerleşen kabilelerin, bazıları ise meşhur kişilerin adlarını taşıyordu. Vâsıt'ta Buhara kökenli Türkler'in adıyla anılan bir caddenin bulunması Türkler'in toplu halde bu cadde etrafında oturduğunu göstermektedir. Kûfe ve Basra'da mahalleler kabilelere göre düzenlenmiş, bunlara kabilelerin adları verilmişti. Vâsıt'ta ise mahallelerin Mahalletü Benî Dalân, Mahalletü Enbâriyyîn gibi kabile ve şehir isimlerinin yanı sıra Mahalletülverrâkīn, Mahalletüttahhânîn gibi meslek mensuplarının mesleğine veya Mahalletüşşarkıye gibi şehirde bulunduğu mevkiye göre adlandırıldığı görülmektedir.

Vâsıt'ta Dimas adında bir hapishane bulunuyordu. Dönemin en büyük ve en müstahkem hapishanelerinden sayılan bu binadan Haccâc'ın ölümünden sonra 33.000 kişinin salıverildiği zikredilir. Şehir sur ve bir hendekle kuşatılmıştı. Aşılması neredeyse imkânsız olan bu surlar, Emevîler'in son Irak valilerinden Ebû Hâlid İbn Hübeyre'nin 20.000 kişilik Abbâsî kuvvetlerine karşı uzun süre direnmesine imkân vermiştir. Surun kapılarının tamamı ve yerleri tesbit edilememekle birlikte Bâbülmidmâr, Bâbüzzâb, Bâbülbasra gibi bazı kapıların adları bilinmektedir. İbnü'l-Fakīh bunların eski Fars tarzı kapılar olduğunu söyler. Vâsıt ile Dicle'nin karşı yakasındaki Kesker arasında Haccâc tarafından asma bir köprü inşa edildi. Yapılan kazılardan anlaşıldığına göre daha sonraki dönemde bir de taş köprü yapılmıştı.

Vâsıt'a Suriyeli askerler yanında Arap ve Türk kökenli askerler de yerleştirildi. Şehre yerleşenler arasında Kûfe ve Basra'dan gelen Araplar da önemli bir yekün tutuyordu. Haccâc buraya Basra'daki Türkler'i de iskân

etti. Bu Türkler, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Buhara seferinin ardından beraberinde getirip Basra'ya yerleştirdiği Buharalı birliklerdi. Basra'da çıkan karışıklık ve isyanlara katılmadıkları için Haccâc'ın güvenini kazanan bu birliklere adlarını taşıyan bir mahallenin tahsis edildiği söylenmektedir. Belâzürî, Haccâc tarafından yerleştirilen Türkler'in soyundan gelen önemli bir topluluğun Vâsıt'ta yaşadığını, İbn Markulî diye tanınan Hâlid eş-Şâtır'ın bunlardan biri olduğunu belirtmektedir. Abbâsîler döneminde Vâsıt'a yoğun bir Türk göçü oldu ve Türkler burada önemli bir unsur haline geldi.

Haccâc, Kesker bölgesinde yaşayan İran asıllıların ve Nabatîler'in Vâsıt'a yerleşmelerini yasakladığından bunlardan şehirde işi olanlar sabah gelip akşam ayrılıyordu. Şehrin kapılarındaki nöbetçiler bunların

giriş çıkışlarını sıkı bir şekilde kontrol ediyordu. Vâsıtî bu uygulamanın Emevîler'in sonuna kadar devam ettiğini, Sevâd sakinlerinin ancak Abbâsîler döneminde Vâsıt'a yerleşebildiklerini söylüyorsa da diğer kaynaklarda Haccâc'ın ölümünün hemen ardından buraya yerleşmeye başladıkları belirtilmektedir. Bunların mühim bir kısmı yahudi, hıristiyan veya Mecûsî idi. Vâsıt bölgenin en büyük cazibe merkezi haline geldi. Başta Kûfe ve Basra olmak üzere birçok şehirden önemli oranda göç aldı. Makdisî, Vâsıt'a bağlı yerleşme yerlerini Femüssılh, Demerkân, Kurakale, Siyâde, Bâzibîn, Sikr, Tîb, Kurkûb, Karyetürremle, Nehrutirî, Lehbân ve Besâmiye şeklinde saymaktadır.

Abbâsîler devrinde şehir daha da büyüdü. Bir asma köprü ile bağlantıları sağlanan Vâsıt ile Kesker bir süre sonra Vâsıt adıyla tek bir şehir haline geldi. Zamanla şehrin doğu kısmına yahudi ve hristiyanların yerleşmesine izin verildi, havra ve kiliseler inşa edildi. Muâdaydî gayri müslimlere ait mâbedlerin Abbâsîler devrinde yapıldığını söyler. 1165-1173 yılları arasında çeşitli yerleri ziyaret eden yahudi seyyahı Tudelalı Benjamin, Vâsıt'ta yaklaşık 10.000 yahudinin oturduğunu kaydeder. Hıristiyanlar Mahalletüburcûniye denilen semtte ikamet ederdi. Vâsıt aynı zamanda Sâbiîler'in önemli merkezlerinden biriydi. Şehrin batı yakasında oturan Sâbiîler kumaş boyama işiyle uğraşıyordu; içlerinden astronomiyle ilgilenenler de vardı. Bu kitlenin en ünlü ailesi Mendâîler, İslâm dinini kabul etti ve şehrin ilim ve kültür hayatında iz bıraktı. Kādî Ebü'l-Abbas

Ahmed b. Bahtiyâr el-Mendâî bu aileye mensup âlimlerin en meşhurudur. Vâsıt'ta müslümanlarla diğer din mensupları arasında dostane ve medenî ilişkilerin geliştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zehebî, Vâsıtlı ünlü muhaddis Mansûr b. Zâzân'ın cenaze törenine müslümanlarla birlikte hıristiyan, yahudi ve Mecûsîler'in de katıldığını zikreder. Şehrin iki yakasında gemilerin yanaştığı birer iskele vardı. Sonraki dönemlerde burada bir de tersane inşa edildi. Bu tersanede Dicle nehrinde kullanılmak üzere yapılan gemiler büyük bir üne sahipti. Günümüzde Irak'ta bu tür gemilere hâlâ Vâsıtiyye denilmektedir.

Giderek nüfusu artan ve önemli bir ilim merkezi haline gelen Vâsıt bu durumunu Abbâsîler'in son zamanlarına kadar korudu. IV. (X.) yüzyıl coğrafyacılarından İstahrî, İbn Havkal ve Makdisî nehrin iki yakasında yer alan, ağaçlar, hurmalıklar ve bitkilerle kaplı verimli bir arazide bulunan Vâsıt'ın büyük bir şehir olduğunu belirtir. Şehri birkaç defa ziyaret ettiğini söyleyen Yâkūt el-Hamevî de burayı çok sayıda köy ve kasabaya, sayılamayacak kadar hurma ve meyve bahçelerine sahip, her şeyin çok ucuz olduğu bir şehir diye tasvir eder. Vâsıt 878'de Ali b. Muhammed ez-Zencî liderliğindeki Zencîler tarafından zaptedildi ve 881 yılı başlarına kadar onların elinde kaldı. Bu isyan sırasında bölgede Karmatîler ortaya çıktı. Halife Râzî-Billâh döneminden (934-940) itibaren iktidar mücadelelerine sahne oldu. Birkaç defa Berîdîler'in eline geçti ve onlarla emîrü'l-ümerâlar arasındaki mücadelenin merkezi haline geldi. Aralıklarla Mezyedî, Hamdânî ve Büveyhî hâkimiyetine girdi. Bu arada emîrü'l-ümerâlardan bazıları Bağdat yerine burada oturmayı tercih etti. İmrân b. Şâhîn isyanından büyük ölçüde etkilenen şehir daha sonra Selçuklular'la Büveyhîler'in ve Selçuklular'la Abbâsîler'in mücadele alanı oldu. İlhanlılar Irak'ı zaptedince (656/1258) onların hâkimiyetine geçti. İlhanlılar döneminin sonuna kadar önemli bir şehir olarak kalan Vâsıt'ta bir darphanenin bulunduğu bilinmektedir. VIII. (XIV.) yüzyıl müelliflerinden Sirâceddin İbnü'l-Verdî şehri Irak'ın en mâmur beldeleri arasında sayarken (Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib, s. 52) İbn Battûta şehrin çevresindeki meyve bahçeleri ve hayır sahibi insanlarıyla şöhret kazandığını, Irak halkının en seçkinlerinin burada yaşadığını zikreder. Ayrıca hâfızlarının çokluğuyla bilinen şehrin tecvid ve kıraat ilimlerinin merkezi olduğunu, bölgeden çok sayıda talebenin ilim tahsili için buraya geldiğini ve Takıyyüddin Abdülmuhsin el-Vâsıtî'nin himayesinde 300 odalı bir Kur'an mektebinin

bulunduğunu söyler (Seyahatname, I, 259-260).

1393'te Timur tarafından zaptedilen Vâsıt ve çevresi 826'da (1423) Celâyirliler'in hâkimiyeti altına girdi. 1440'lı yıllarda Müşa'şa'lar'ın işgaliyle tahrip edildi. Şehirden ayrılan Vâsıtlılar, Ali el-Müşa'şâ'ın ölümünden sonra geri döndüler ve harabe haline gelen şehrin batısında ikinci bir şehir inşa ettiler. Öncekinin yerini tutmayan bu şehir giderek köye dönüştü. Bunu Dicle mecrasının değişmesinin etkilediği ve susuzluk karşısında halkın göç etmek zorunda kaldığı söylenir. Daha sonra ilk şehrin yaklaşık 60 km. uzağında, Saîd b. Cübeyr'in mezarının bulunduğu yerin yakınında Garrâf nehrinin sol yakasında Hayyüvâsıt kuruldu. Bölgenin Osmanlı idaresine girmesi Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Bağdat'ın fethi sırasında gerçekleşti (941/ 1534). Kûtül'amâre, İran Şahı I. Abbas'ın Bağdat'ı ele geçirmesiyle (1032/1623) elden çıktıysa da IV. Murad'ın Bağdat'ı yeniden zaptı üzerine (1048/1638) tekrar Osmanlı Devleti sınırları içine girdi. Bu dönemde şehir hat sanatının başlıca aracı olan kamış kalemleriyle de ünlüydü. I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalan Batîha kanlı mücadelelere sahne oldu. 1921'de Irak Krallığı'nın kuruluşunun ardından bu devlete dahil edildi.

Abbâsîler devrinde Vâsıt'ta Mûsâ b. Boğa Camii ve Câmiu'l-musallâ gibi yeni camiler inşa edilmiş, şehir dönemin önemli ilim merkezleri arasına girmiştir. Zehebî, Buhara Türkleri'nden olan Kûfeli ünlü muhaddis Şerîk b. Abdullah'ın Vâsıt'a gelip gittiğini ve burada hadis dersleri verdiğini zikreder. Şerîk üç yıl Vâsıt kadılığı yapmıştır. Vâsıtlı Türk âlimlerinden biri de Ahmed b. Hanbel'in hocası olan muhaddis ve fakih Yezîd b. Hârûn'dur. Hallâc-ı Mansûr hıfzını Vâsıt'ta tamamlamıştır. Vâsıt'ta ilk medresenin Vâsıt Kadısı Ebû Ali Hasan b. İbrâhim el-Fârikī (ö. 528/1133) tarafından inşa edildiği bilinmektedir. Ardından İbnül-Kārî, İbnü'l-Keyyâl ve Şerâbiyye gibi medreselerin yapılmasıyla medrese sayısı yediye ulaşmıştır (Abdülkādir Selmân Muâdaydî, Vâsıṭ fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, s. 234-245). Bahşel el-Vâsıtî, Târîḫu Vâsıṭ'ında Vâsıt'ta yetişen âlimlerin bir kısmının biyografilerini vermektedir.

Kıraat alanında Abdülgaffâr b. Ubeydullah el-Hudaydî, Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî, Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ali İbnü'l-Keyyâl, Takıyyüddin Abdülmuhsin el-Vâsıtî; hadis ilminde Halef el-Vâsıtî, Ebû

Abdullah İbnü’l-Megāzilî, şehirde hisbe ve kadılık görevini yürüten Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Kettânî; fıkıhta Şâfiî Kadısı Ebû Ali Hasan b. İbrâhim el-Fârikī, Hanefî fakihi Ebü’l-Mehâsin Abdüllatîf b. Nasrullah İbnü’l-Keyyâl, lugat âlimi Ebû İshak İbrâhim b. Saîd er-Rifâî, Ebû Muhammed Kāsım b. Ömer; tarih alanında Bahşel el-Vâsıtî, onun kitabına zeyil yazan, ancak eseri günümüze ulaşmayan Ebü’l-Hasan İbnü’l-Megāzilî, Târîẖu Vâsıṭ müellifi İbnü’d-Dübeysî, istemediği halde Vâsıt kadılığına getirilen Zekeriyyâ el-Kazvînî şehirde yetişen tanınmış âlimlerdir. Muâdaydî, Vâsıṭ fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî adlı eserinde 324-656 (935-1258) yılları arasında şehirdeki idarî, sosyal ve fikrî hayatı incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1957, s. 407-410; İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 260-276; Bahşel, Târîẖu Vâsıṭ (nşr. K. Avvâd), Beyrut 1406/ 1986; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VI, 383-384; VII, 449-457; ayrıca bk. İndeks; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 118-119; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 239; Bekrî, el-Mesâlik, I, 234-236, 429-430, 434-435; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1415/1995, IV, 387-388; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 347-351; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 495-496; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 38, 50, 53; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 478-480; İbn Battûta, Seyahatname (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 259-260; Sirâceddin İbnü’l-Verdî, H̱arîdetü’l-ʿacâʾib, Kahire 1939, s. 52; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿtâr, s. 599; Benjamin of Tudela, Riḥletü Binyâmîn et-Taṭîlî (trc. Azrâ Haddâd), Ebûzabî 2002, s. 318-319; Abdülkādir Selmân el-Muâdaydî, Vâsıṭ fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Bağdad 1983; a.mlf., “Ḫıṭaṭu medîneti Vâsıṭ fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî”, Sumer, XXXIV/1-2, Bağdad 1978, s. 181-197; Yılmaz Can, İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı, Ankara 1995, tür.yer.; M. Mahfuz Söylemez, Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 35, 179, 249, 257; a.mlf., “Vâsıt Kentinin Kuruluşu ve İlk Sakinleri Üzerine”, Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy.

2, Çorum 2002, s. 147-172; Beşîr Yûsuf Fransîs, “el-Meẓâhirü’l-fenniyye fî ʿavâṣımi’l-ʿIrâḳi’l-İslâmiyyeti’l-ḳadîme ʿalâ ḍavʾi’l-istikşâfâti’l-ḥadîşe”, Sumer, IV/1, Bağdad 1948, s. 103-112; Âdil Necm, “el-Müdünü’l-İslâmiyye fi’l-ḳarni’levveli’l-hicrî”, Âdâbü’r-Râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 598-600; M. Streck, “Vâsıt”, İA, XIII, 222-226; Mondher Sakly - R. Darley-Doran, “Wāsiṭ”, EI² (İng.), XI, 165-171.

Mehmet Mahfuz Söylemez

VÂSITA

(واسطه)

Klasik Türk ve Fars edebiyatında tercî ve terkip gibi musammat şeklindeki manzumelerin bend adını taşıyan bölümlerini birbirine bağlayan, kendi arasında kafiyeli beyitlere verilen ad

(bk. BEYİT; TERCİİBEND).

VÂSITÎ

(الواسطي)

Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî el-Fergānî (ö. 320/932’den sonra)

İlk sûfîlerden.

Aslen Horasan’ın Fergana bölgesindendir. İbnü’l-Fergānî olarak da anılır. Birçok beldeyi ziyaret ettikten sonra Merv’e yerleşti ve 320’den (932) sonra (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 302) burada vefat etti. Ferîdüddin Attâr onun gittiği birçok şehirden uzaklaştırıldığını söyler, ancak sebebi hakkında bilgi vermez. Klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte Massignon, Vâsıtî’nin Hallâc’ın müridleri arasında yer aldığını (The Passion, II, 238), Sülemî’nin tefsirinde Hallâc-ı Mansûr’dan naklettiği sözlerin iki ana kaynağından biri olduğunu söyler (a.g.e., III, 267). Bu bilgi Vâsıtî’nin halk nezdinde kabul görmemesinin sebebini kısmen açıklamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin sohbetlerinde bulunan Vâsıtî, Melâmetîliğin merkezi Nîşâbur’a gittiğinde bu hareketin önde gelen isimlerinden Ebû Osman el-Hîrî’nin müridleriyle de görüştü. Bazı tasavvufî meselelerde ortak fikirler taşıdığı Hakîm et-Tirmizî gibi o da Melâmetîler’in özellikle nefis hakkındaki görüşlerini eleştirdi. Hücvîrî’nin, ilk dönem tasavvufunda ortaya çıkan on iki fırka arasında kaydettiği Seyyâriyye’nin kurucusu kabul edilen Ebü’l-Abbas es-Seyyârî, Vâsıtî’nin müridlerindendir. Câmî, tasavvufun usulü konusunda hiç kimsenin Vâsıtî gibi söz söylemediğini, onun zâhir ilimlerinde de önde geldiğini belirtmektedir. Vâsıtî’nin fikirlerini en geniş şekilde aktaran Ferîdüddin Attâr’ın Teẕkiretü’l-evliyâʾsında yer alan rivayetler yanında kendisinden nakledilen sözler genelde tevhid görüşünü ve bununla bağlantılı hususları yansıtan ifadelerden ibarettir. Hücvîrî, gerek tevhid gerekse diğer tasavvufî konularla alâkalı sözlerindeki muğlaklıktan dolayı zâhir ehlinin Vâsıtî’yi anlamadığını söyler. Kuşeyrî de çoğu zaman Vâsıtî’nin sözlerindeki kapalılığı giderme ve bazan da onu temize çıkarma bağlamında açıklamalar yapar, sûfîlerin itikada dair görüşleri hakkında bilgi verirken sık sık Vâsıtî’ye atıfta bulunur.

Vahdeti vücûd anlayışının sistemli bir şekilde ortaya konulmasından yaklaşık üç asır önce yaşayan Vâsıtî'nin ele aldığı konular ve bunları işleyiş biçiminden hareketle onun bu anlayışın hazırlayıcılarından biri olduğu söylenebilir. Kendisine sorulan bir soru üzerine, "Küfür ve iman, dünya ve âhiret Allah'tandır; Allah'adır, Allah iledir, Allah içindir. İbtida ve inşa bakımından Allah'tandır, dönüş ve nihayete eriş bakımından Allah'adır, bekā ve fenâ bakımından Allah iledir; kulların fiilleri mülkiyet ve yaratılış açısından Allah'a aittir" şeklinde verdiği cevap bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu kapsamda Vâsıtî şer'î tevhid ve hak tevhid diye iki ayrı tevhid anlayışından bahseder. Şer'î tevhid nübüvvet deryasına kadar gidebilir, hak tevhid ise bu deryayı da kuşatır. Aydınlatma açısından mum durumunda olan şer'î tevhidi aşıp güneş gibi olan hak tevhide ulaşmak gerektiğini düşünen Vâsıtî bu noktaya ulaşan kimsenin her söylediğinin Allah'tan geldiğini ileri sürer. Ona göre bütün âlem tevhid ehlinin kalbinin önünde rüzgârın önündeki zerre gibidir. Vâsıtî, Mu'tezile'nin tevhid konusundaki tavrını eleştirir ve Firavun'un açıktan açığa tanrılık iddiasında bulunduğunu, Mu'tezile'nin ise bunu kapalı bir şekilde yaptığını söyler.

Tasavvufî haller ve makamlar konusunda ilk defa fikir beyan eden sûfîler arasında yer alan Vâsıtî makamların kesbî değil vehbî olduğu görüşünü savunur. Haller konusunda da kendine özgü yorumlar geliştirir ve hallerin zevkine takılıp kalmanın sâliki hakikate ermekten mahrum bırakabileceği tehlikesine işaret eder. Onun, "Rızâdan haz alır, rızâya değer verirsen sana tecelli eden şeyin hakikatinden mahrum kalırsın" sözünü bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Yine bununla bağlantılı şekilde taatlerden tat almanın öldürücü zehir mesabesinde olduğunu düşünür. Vâsıtî'ye göre velînin velâyet makamına ermesini sağlayan Allah'tır ve onu sülûkünün her aşamasında farklı usullerle terbiye eden yine O'dur. Kendisine, "Velî velîliğinde nasıl beslenir, nasıl terbiye görür?" diye sorulduğunda, "Allah velîsini başlangıç halinde ibadetiyle, olgunluğunda lutuflarıyla örterek terbiye eder. Sonra onu kendisi için takdir ettiği ilâhî vasıf ve sıfatlara nakleder, daha sonra vakitlerini Allah için geçirmenin zevkini tattırır" cevabını vermiştir. Vâsıtî'nin nübüvvet-velâyet ilişkisi hakkındaki fikri de açıktır. Ona göre velîlerin nihaî dereceleri nebîlerin ilk dereceleridir. Vâsıtî, Cüneyd ve Hakîm et-Tirmizî gibi kerametin sekr halinde değil sahv ve temkin halinde zuhur edeceğine inanır. Ayrıca kerametin pek önemsenecek bir yanı bulunmadığı gibi keramet göstermekten dolayı sevinç duymanın da

gurur ve bilgisizliğin göstergesi olduğunu söyler. Sâlikin hedefleri arasında yer alan mârifet konusunu döneminin yaygın izah vasıtalarından biri sayılan nur kavramıyla açıklamaya çalışan Vâsıtî'ye göre ferâset kalpte parıldayan nurun ışığıdır, kalbe yerleşmiş bir mârifettir. Bu ışık ve mârifet vasıtasıyla gaybın sırları bir gaybdan diğerine nakledilir; yani insanların içinde bulunan sırlar onların kalplerinden ferâset sahibinin kalbine taşınır. Böylece ferâset sahibi kimse eşyayı Allah'ın kendisine gösterdiği şekilde görür, bu sayede insanların zâhirinde ve kalplerindeki şeyleri haber verir.

Vâsıtî, kendisinden önce Râbia el-Adeviyye tarafından öne sürülen, ibadetin cennet ümidi ve cehennem korkusu sebebiyle değil sırf Allah için yapılması gerektiği görüşünü bir adım daha ileri götürür. Ona göre cennet karşılığında ibadet eden kimse aslında kendi nefsinin amelesidir. Vâsıtî nazarında taatlerin en faziletlisi vakitlerin muhafaza edilmesidir. Bu da kulun Allah'ın durdurduğu sınırda durması, bir halini pekiştirmeden başka bir hal istememesi, rabbinden başkasını murakabe etmemesi, içinde bulunduğu hal ve vakitten başkasına yakın olmaması suretiyle gerçekleşir. Kendine has bir zikir anlayışı geliştiren Vâsıtî'ye göre zikir, Allah'ı şiddetle sevmek ve korkusunun ezikliği altında kalmak şartıyla gaflet meydanından müşahede fezasına çıkmaktır. Diğer bir ifadeyle zikir, belli kelimelerin tekrarından ziyade gafletin terki ve şuurlu bir şekilde dâimî surette Hakk'ın tecellilerini müşahede halinde bulunmaktır. Ona göre "zikri zikredenler", zikirden bahsedip duranlar ve zikirle uğraşanlar aslında zikri unutanlardan daha fazla gaflet içerisindedir. Zira Allah'ı gerçek anlamda tanıyanların dilleri lâl olur. Bunlar artık O'nu O'nun dili üzere zikreder. Vâsıtî'nin zikir konusunda söylediği, "Zikreden iftira etmiş olur" sözü başta Serrâc olmak üzere (el-Lüma', s. 406) sûfî müelliflerce izah edilmeye çalışılmıştır. Kendisinden sonra müridi Seyyârî tarafından sistemli biçimde işlenen cem' ve tefrika konusunda ilk yorumlardan birini ortaya koyan Vâsıtî'ye göre kişi Allah'a nazar ettiğinde cem' halinde, kendi benliğine baktığında ise tefrika halindedir. Vâsıtî, dönemindeki sûfîlere ağır eleştiriler yöneltmiş, "Sûfîler zümresinin önceleri işaretleri vardı, sonraları hareketleri oldu, şimdilerde ise sadece elleri böğürlerinde kaldı" diyerek özün kaybedildiğine dikkat çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 82, 195; Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 59, 220, 350, 406; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 302; a.mlf., Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳi't-tefsîr (nşr. G. Böwering), Beyrut 1995, s. 4, 8, 12, 17; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 349; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 100, 102, 232, 245, 266, 334, 338, 454; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 258-259, 345, 393; Muhammed b. Münevver, Tevhidin Sırları (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, s. 256; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 262; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 735-750; Abdurrahman-ı Câmî, Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri (trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 321-322; L. Massignon, The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam (trc. H. Mason), New Jersey 1975, I, 106; II, 75, 211, 238; III, 267; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 80, 173, 298; R. Gramlich, Alte vorbilder des Sufitums, Wiesbaden 1996, II, 267-411; F. Meier, Essays on Islamic Piety and Mysticism (trc. J. O'Kane), Leiden 1999, s. 205, 215; Cevâd Nûrbahş, Pîrân-ı Ḫorâsân, Tahran 1382 hş.; L. Silvers, “Theoretical Sufism in the Early Period: With an Introduction to the Thought of Abu Bakr al-Wāsiṭi (d. ca. 320/928)”, St.I, sy. 98-99 (2004), s. 71-94; Reşat Öngören, “Seyyârî”, DİA, XXXVII, 39-40.

Salih Çift

el-VASIYYE

(الوصيّة)

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) iman esaslarına dair risâlesi.

Tam adı Vaṣıyyetü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe'dir. el-Vaṣıyye'nin rivayet zinciri Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOs̱mân el-Bettî (er-Risâle) adlı eserle aynıdır. Söz konusu eserin baş tarafında bulunan, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkī ile başlayıp Ebû Yûsuf ile İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye varan rivayet zinciri on dört kişiyi içermektedir (krş. DİA, XXXV, 116; İşârâtü'l-merâm, M. Zâhid Kevserî'nin takdimi, s. 6). el-Vaṣıyye, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî gibi birçok âlimin yanı sıra Kâtib Çelebi, Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmiştir. el-Vaṣıyye'yi Ebû Hanîfe'ye ait diğer dört risâle ile birlikte kelâm kaynaklarındaki tertibe göre düzenleyip şerheden Beyâzîzâde Ahmed Efendi eserin tamamının İbn Dokmak'ın Naẓmü'l-cümân'ında, Kadı Takıyyüddin et-Temîmî'nin eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye'sinde, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin Şerḥu'l-Hidâye'sinin (Nihâyetü'n-nihâye) başlarında yer aldığını, bir kısım metinlerinden İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere'sinde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilerek nakiller yapıldığını kaydeder (İşârâtü'l-merâm, s. 22-23). Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe'ye ait eserlerin adlarını zikretmemekle beraber onun bazı eserler telif ettiğini bildirir (Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde ve Zebîdî bunu teyit ederek Ebû Hanîfe'yi Mu'tezile'ye mensup göstermeye çalışan bu mezhebe ait bir kısım kaynaklarda ona ait hiçbir eserin bulunmadığının, el-Vaṣıyye ile diğer dört risâlenin de Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğunun öne sürüldüğünü belirtmekte, bu yanlış değerlendirmenin sözü edilen kitapların kendi mezheplerine karşıt görüşler ihtiva etmesinden kaynaklandığını söylemektedir. el-Vaṣıyye'nin rivayet zinciri içinde yer alan Alâeddin es-Semerkandî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh gibi şahsiyetlerin el-Fıḳhü'l-ekber ve er-Risâle'nin de râvilerinden olması (DİA, XII, 544; XXXV, 116) söz konusu risâlenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti fikrini desteklemektedir. Bu konuda araştırma yapan Muhammed Eyyûb Ali de el-Vaṣıyye'nin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu, hayatının son günlerinde kendisinden inanç konularında bir vasiyet

bırakması istendiği, böylece diğer risâleleri gibi yazdırılmak suretiyle ortaya çıkan bu eserin de bulunduğu şeklindeki görüşü savunmaktadır (ʿAḳīdetü'l-İslâm, s. 128). Ayrıca ona nisbet edilen akaide dair beş risâlede mevcut fikirlerin birbirini tamamlayıcı mahiyette olması ve söz konusu eserlerin üslûpları arasında fazla bir farklılığın görülmemesi bu hususu doğrulamaktadır.

el-Vaṣıyye imanın unsurlarını ve imanla amel arasındaki ilişkiyi anlatmakla başlar. Buna göre iman ikrar ve tasdikten ibarettir. İman esaslarını kalbiyle tasdik etmeyen kişi mümin değildir; aksi halde münafıkların ve niteliklerini bilmelerine rağmen Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Ehl-i kitabın da mümin sayılması gerekir. Esasını kelime-i şehâdeti yürekten tasdik etmenin oluşturduğu imanda herhangi bir artma ve eksilmeden söz edilemez; dolayısıyla günah işlemek bu tasdiki ortadan kaldırmaz. Bu da imanla amelin birbirinden farklı iki fiil olduğunu gösterir ve ameli terketmenin imanı da terketme anlamına gelmeyeceğini kanıtlar. Risâlede üzerinde durulan ikinci konu kader meselesidir. Bu konuda verilen bilgiye göre hayır da şer de Allah'ın takdiriyle gerçekleşir, bu hususta farklı bir inancı benimseyen kimse küfre girer. Kula ait iradî fiiller farz, nâfile ve mâsiyetten teşekkül eder. Farz Allah'ın emri, ilmi, dilemesi ve rızasıyla meydana gelir. Fazilet türünden olan nâfilelerde Allah'ın emri yoksa da O'nun ilmi, dilemesi ve rızası vardır. Mâsiyete gelince o da Allah'ın ilmi, iradesi, kazâ ve takdiri içinde yer alıyor, ancak bu fiilde O'nun emri, muhabbeti, rızası ve tevfikı yoktur. el-Vaṣıyye'de daha sonra Allah'ın tenzihî / haberî sıfatlarından kabul edilen "arşa istivâ" konusuna temas edilerek O'nun arşın ve diğerlerinin (belki tabiat nizamının) koruyucusu olduğu, "mekân" anlamındaki arşta ve başka bir yerde fiilen mekân tutmadığı ifade edilir. Ardından Kur'an'ın Allah'ın zâtıyla kāim bir sıfatı ve gayr-i mahlûk olduğu, zâtının ne aynı ne de gayri konumunda bulunduğu, ancak kâğıt, mürekkep ve yazının

kulların fiillerinden sayılıp mahlûk niteliği taşıdığı, harflerden ve kelimelerden teşekkül eden âyetlerin (Allah'ın zâtıyla kāim) Kur'an'a delâlet ettiği belirtilir.

Risâlenin ikinci yarısı, nübüvvet bahsinin devamı niteliğinde dört halifenin bilinen fazilet sırasının belirtilmesiyle başlar. Kullara ait iradî fiillerin

mahlûk olduğu ifade edildikten sonra insanların mümin, kâfir ve münafık şeklinde üç gruba ayrıldığı ve Allah Teâlâ'nın mümine amel işlemeyi, kâfire iman etmeyi, münafığa ihlâs sahibi olmayı farz kıldığı anlatılır. İnsanın iradî fiillerine ait kudretinin (istitâat) fiilden önce veya sonra değil fiille birlikte bulunduğu belirtilir ki bu husus, kader mevzuunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışmalı meselelerden birini teşkil eder. Daha sonra fıkıh konuları arasında yer almakla birlikte Ehl-i sünnet'in alâmetlerinden kabul edilen mest üzerine mesh, sefer halinde dört rek'at farzların iki rek'at kılınması ve oruç tutulmamasının bir ruhsat olduğu ifade edilir. Kader konusundaki bir rivayetin ardından kabir azabının, Münker ve Nekir'in ölüyü sorguya çekmesi, cennet ve cehennemin halen mevcudiyeti, mîzanın ve amel defterlerinin (hesaba çekilmenin), rü'yetullahın ve Resûlullah'ın şefaatinin hak olduğu belirtilir. Risâlenin sonunda cennet ehliyle cehennem ehlinin bulundukları yerlerde ebediyen kalacakları ileri sürülür. el-Vaṣıyye, Hz. Peygamber'den ve ashap döneminden itibaren büyük bir ihtimalle ilk defa tartışılmaya başlanan iman-amel ilişkisini, kader meselelerini ve bir kısım âhiret ahvalini konu edinen veciz bir eserdir. Ebû Hanîfe bu konuları anlatırken Kur'ân-ı Kerîm'in temel esaslarını, Resûlullah'ın sünnetini ve ashabın anlayışını kaynak edinmiş, zaman zaman aklî istidlâllere de başvurmuştur.

el-Vaṣıyye'nin yazma nüshaları sadece Türkiye içinde (İstanbul, Ankara, İzmir, Konya, Amasya, Adana, Çankırı, Balıkesir) 200'ü aşmaktadır. Bunların içinde büyük ihtimalle en sağlam nüshalar Süleymaniye (meselâ bk. Âşir Efendi, nr. 283, vr. 39-43; Tekelioğlu, nr. 843, vr. 102-104; Ayasofya, nr. 4791, vr. 32-36), Hacı Selim Ağa (nr. 584, vr. 96-99), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 1174, vr. 1-4) ve Köprülü (Ahmed Paşa, nr. 155, vr. 164-167) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eserin ayrıca Kahire, Mekke, Medine, Paris, Londra ve diğer yerlerde nüshaları mevcuttur (Brockelmann, I, 177; Sezgin, I, 416, 417; Hüseyin Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, VI, 63-65). el-Vaṣıyye'nin Tercüme-i Vasiyyetnâme-i İmâm-ı Âzam adıyla yapılan Türkçe çevirileri de vardır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 5893, 5934; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3637, vr. 151-184; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 910).

M. Zâhid Kevserî'nin verdiği bilgiye göre el-Vaṣıyye, Ebû Hanîfe'nin diğer

risâleleriyle beraber kendisinin yaptığı ilk neşirden (Kahire 1368) yaklaşık bir asır önce İstanbul’da basılmıştır. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri adı altında diğer dört risâlesiyle birlikte Kevserî’nin neşrinden el-Vaṣıyye’nin metnini ve tercümesini yayımlamıştır (İstanbul 1981). Ayrıca Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe’nin akaid risâlelerini el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe adıyla bir araya getirmiş (nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 2000), ardından el-Vaṣıyye’nin ilâhiyyât, kader ve nübüvvet bahislerini içeren, keramet ve istidrâc faslına kadar olan kısmını İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm ismiyle şerhetmiştir (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1368/1949).

el-Vaṣıyye üzerine çeşitli şerhler yazılmış, bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bâbertî’nin Şerḥu Vaṣıyyeti’l-İmâm Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân adlı şerhi İstanbul’da basılmıştır (1289, 1327). Diğer şerhleri arasında Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî’nin el-Cevheretü’l-münîfe fî şerḥi Vaṣıyyeti Ebî Ḥanîfe adlı eseri “er-Resâʾilü’s-Sebʿ fi’l-ʿaḳāʾid” serisinde yayımlanmıştır (Haydarâbâd, ts.). Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de el-Vaṣıyye üzerine yapılan şerhlerden iki nüsha bulunmaktadır (nr. 1368 [ilmü’l-kelâm]; nr. 1373 [ilmü’l-kelâm]). Telḫîṣu Ḫulâṣati’l-Uṣûl ve Ẓuhûrü’l-ʿaṭıyye fî şerḥi’l-Vaṣıyye adlı, müellifleri meçhul iki şerhin varlığını ve Ali el-Kārî tarafından da bir şerhin kaleme alındığını Kâtib Çelebi kaydetmektedir (şerhler üzerine geniş bilgi için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2015; Brockelmann, I, 177; Sezgin, I, 416, 417; Muhammed Eyyûb Ali, s. 126-127).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Vaṣıyye (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 86-91; a.e. (el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1421/2001, s. 75-79, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-4; a.mlf., Risâletü Ebî Ḥanîfe (a.e. içinde), s. 69; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 114; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 122; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 159; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2015;

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 18, 22-23, ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin takdimi, s. 6; a.mlf., el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, tür.yer.; a.e.: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 34, 58, 77-78; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 13-14; Brockelmann, GAL, I, 177; Sezgin, GAS, I, 416, 417; Muhammed Eyyûb Ali, ʿAḳīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî, Dakka 1404/1983, s. 126-128; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 61-65; Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-ekber", DİA, XII, 544-547; Muhammed Aruçi, "er-Risâle", a.e., XXXV, 116-117.

Mustafa Öz

VASÎ

(bk. VESÂYET).

VASÎ

(الوصيّ)

İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nda Hz. Peygamber'in daha hayatta iken yetkilerini ileriye dönük olarak kendisine devrettiğine inanılan kişi, vâris, temsilci.

Sözlükte "bitişmek; bitiştirmek" anlamındaki vasy kökünden türeyen vasî "bir kimsenin, ölümünden sonra onun adına yapılmasını istediği şeyleri kendisinden talep ettiği kimse" mânasına gelir. Kelâm ve mezhepler tarihinde Zeydiyye dışındaki Şîa fırkalarınca kullanılır ve Hz. Peygamber'in temsilcisini, onun adına faaliyet yürüten kimseyi, onun halefini, vârisini ifade eder. İmâmiyye Şîası'na göre Resûl-i Ekrem vasî kelimesini ilk defa, sahip olduğu silâh vb. maddî şeylerle birlikte siyasî ve ruhanî yetkilerini Hz. Ali'ye devrettiğini bildirmek için yazdırdığı sayfalarda kullanmıştır. İmâmiyye kaynaklarına göre vasîlik Hz. Âdem döneminde Şît veya Hâbil ile başlamış, ilk vasî, ilk peygamber tarafından bildirilen ilâhî emirlerin sonraki dönemlerde uygulanmasını sağlamak üzere görevlendirilmiştir. Onun ardından gelen vasîler de aynı görevi sürdürmüş, ülü'l-azm diye adlandırılan Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed ile sayıları 124.000'e ulaştığı kabul edilen bütün peygamberlerin birer vasîsi ve onların da tayin ettikleri vasîleri olmuştur. Nûh'un vasîsi Sâm, onun tayin ettiği sonraki vasîler, İbrâhim'in vasîsi İsmâil ve sonrakiler, Mûsâ'nın vasîsi Yûşa' b. Nûn ve sonrakiler, Îsâ'nın vasîsi Şem'ûn es-Safâ (Petrus) ve onun tayin ettikleridir. Resûlullah'ın vasîsi Hz. Ali ve onun ardından neslinden gelen on iki imamdır (İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn, I, 212-213). Resûlullah'ın vasîsi Ali b. Ebû Tâlib bütün

peygamberlere ait vasîlerin ilmini tevarüs emiş ve onların bildiklerini Resûl-i Ekrem'den öğrenmiştir (Küleynî, I, 224). Diğer peygamberlerin vasîleri babadan oğula intikal etmemekle birlikte Resûl-i Ekrem'in vasîliği Ali'den Hasan'a, ondan Hüseyin'e ve diğer dokuz imama geçmiştir. Nitekim vasî denildiğinde Ali ve neslinden gelen on iki imam anlaşılır. Bu husus ayrıca Şîa kaynaklarındaki nakillerle desteklenmektedir. Ümmü

Seleme, Resûlullah'a gelip Mûsâ ile Îsâ'nın vasîlerini öğrenince kendisinin vasîlerinin kimler olacağını sormuş, Hz. Peygamber de hayatında ve ölümünden sonra vasîsinin tek olduğunu belirtmiş ve yerden aldığı toprağı un gibi ezip çamur haline getirmiş, üzerine mührünü basmış, vasîsinin bu fiili yapabilenlerden çıkacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali'nin, ardından Hasan ile Hüseyin'in ve Zeynelâbidîn'in yanına giden Ümmü Seleme onların da böyle yaptığını görünce vasî olacaklarını anlamıştır (a.g.e., I, 355-356). Yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın, mensuplarını çağırıp oğlu Ali er-Rızâ'yı vasî tayin ettiğini bildirmesi dikkate alındığında (a.g.e., I, 312) bir önceki imamın kendisinden sonraki vasîyi tesbit yetkisinin bulunduğu anlaşılır.

İmâmiyye'deki yaygın anlayışa göre Hz. Ali'nin vasîliği, Resûl-i Ekrem'e mi'rac esnasında bildirilmiştir. Ayrıca, "Önce en yakın akrabanı uyar" âyeti (eş-Şuarâ 26/214) inince Hz. Peygamber, Hâşimoğulları'nı toplayarak kendisine kimin vasî olacağını sormuş, bunun üzerine onların en genci olan Ali bu görevi kabul ettiğini belirtmiştir. Resûlullah verilen cevaptan memnun kalmış, Ali'nin omuzlarını ve sırtını okşayarak kalbini ilim ve hikmetle doldurmuştur. Bunun dışında Hz. Ali, Gadîr-i Hum*da vasî diye anılmamışsa da "velî, mevlâ, vâris" gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. Bundan dolayı Ali, İmâmiyye'nin rivayetlerinde vasîlerin efendisi, hayırlısı, vasîlerin vasîsi gibi ifadelerle anılmış, onun neslinden gelen imamlar için de benzer ifadeler kullanılmış, on ikinci imam için "hâtemü'l-evsıyâ" denilmiştir. On iki imamın Hz. Peygamber'le değişik şekillerde irtibat kurduğu, bu arada Fâtıma'nın evinde bulunan, üzerinde her birinin ismi yazılmış küçük bir levha aracılığıyla haberleştiği de kaydedilmektedir.

Zeydiyye Şîası'nda Resûl-i Ekrem'den sonra bu yetkilere sahip bir vasî düşüncesi görülmemesine rağmen ilk İsmâilîler tarafından ortaya konulan devir* inancında "nâtık" denilen büyük peygamberleri takip eden sâmit, vasî yahut vekillerin o peygamberler adına gelen şeriatı devam ettirecekleri telakkisi etkili olmuştur. Buna göre Hz. Âdem'in vasîsi Şît, Nûh'un vasîsi Sâm, İbrâhim'in vasîsi İsmâil, Mûsâ'nın vasîsi Hârûn yahut Yûşa', Îsâ'nın vasîsi Şem'ûn es-Safâ, Hz. Muhammed'in vasîsi Ali'dir. İsmâiliyye'nin bâtınî anlayışına göre nâtıklar vahyin zâhirî (tenzîlî) mânalarını getirirken vasîler vahyi bâtınî yoruma tâbi tutup tenzilden kastedilen hakiki mânaları ortaya koyarlar. Bu sebeple İsmâiliyye hareketi Bâtıniyye diye anılmıştır.

Buna göre aynı dönemde bir nâtık nebîden sonra sayıca daha çok vasî gelebilir. Vasî “temel ve kurucu” anlamında esas diye de anılır. Bu durumda mezhep mensuplarının yapması gereken şey tenzile göre hareket etmek değil esas (vasî) olan yetkililerin te’vil ve beyanlarına uymak, vasîlik iddia edenlerden kaçınmaktır.

Ehl-i sünnet âlimleri, Hz. Peygamber’in sağlığında bazı sahâbîler için takdirkâr sözler söyleyip onların özelliklerini belirttiğini kabul etmekle birlikte kendisinden sonraki dönem için bütün yetkilerini devrettiği herhangi birinin mevcudiyetini kabul etmemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de vasî kelimesi yer almaz. Sünnî hadis literatüründe birkaç yerde geçen, Hz. Ali’nin Resûl-i Ekrem’in vefatı esnasında vasî tayin edildiğine dair rivayet Hz. Âişe’nin yanında zikredilince Âişe hayret ederek bu iddiayı reddetmiştir. Resûlullah’ın son anlarında kendi göğsüne yaslandığını belirten Âişe bu sırada onun su istediğini, daha sonra da kucağında yığılıp kaldığını söylemiş, bu durumda Hz. Peygamber’in Ali’ye ne zaman vasiyette bulunduğunu çevresindekilere sormuş ve böyle bir hadisenin vuku bulmadığını bildirmiştir (Müsned, VI, 32; Buhârî, “Veṣâyâ”, 1; Müslim, “Vaṣıyyet”, 19; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 64; Nesâî, “Ṭahâret”, 3, “Veṣâyâ”, 2). Bu anlamda rivayet edilen dört nakil dışında Sünnî hadis mecmualarında yer alan vasî ifadelerinin tamamı fıkhî anlamda kullanılmıştır. Ayrıca birçok hadis rivayetinde Resûl-i Ekrem’in vefatı sırasında kayda değer maddî bir miras bırakmadığı ve herhangi bir vasiyette bulunmadığı da kaydedilmektedir (Müsned, I, 343, 357; VI, 244; Müslim, “Vaṣıyyet”, 18; İbn Mâce, “Veṣâyâ”, 6; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 1; Tirmizî, “Veṣâyâ”, 4; Nesâî, “Veṣâyâ”, 2).

Vasî anlayışı, Şîa çoğunluğu tarafından devlet başkanlığıyla ilgili olarak ileri sürülen siyasî bir iddiadır. Bu iddia on dört asırlık tarihî gelişim ve uygulanabilirlik açısından isabetli değildir. Şöyle ki, Kur’ân-ı Kerîm’de İslâmiyet’in insanlığa doğru yolu göstermek ve hak dini temsil etmek suretiyle bütün dinler üzerinde hâkimiyet kurmak için gönderildiği ifade edilmektedir (et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9). İslâm fetihlerinin yaygınlaşmasından itibaren İmâmiyye Şîası mensupları toplam müslüman nüfusun ancak % 6-7’sine ulaşabilmiş ve kendilerine has imâmet anlayışı çerçevesinde bir Şiî devleti kuramamıştır. Bu gerçeğin, Şîa’nın imam-vasî anlayışı çerçevesinde sözü edilen ilâhî beyanlarla bağdaştırılması mümkün

değildir. Günümüzde dünya nüfusunun dörtte birini teşkil eden müslümanlar birçok devlet kurmuştur; ayrıca birçok ülkede azınlık halinde müslüman toplulukları yaşamaktadır. Bunların dinî, hukukî ve siyasî problemlerinin -ortada bulunmayan-bir imam veya vasî yoluyla çözüme kavuşturulması mümkün görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 1218; Müsned, I, 343-357; VI, 32, 244; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 224, 312, 355-356; Nu‘mân b. Muhammed, Deʿâʾimü’l-İslâm (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî), Kahire 1383/ 1963, I, 22, 25, 43, 47, 63; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve tamâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I, 212-213; a.mlf., Risâletü’l-i‘tikadâti’l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 74, 79, 84, 85, 103, 107, 131, 146; a.mlf., Kitâbü’l-Ḫiṣâl (nşr. Hasan el-Harsân), Necef 1391/ 1971, s. 604; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi’l-iʿtiḳād, Beyrut 1406/1986, s. 349; Ali Rızâ Berâziş, el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-Uṣûl mine’l-Kâfî, Tahran 1408/1988, II, 1937-1939; E. Kohlberg, “Waṣī”, EI² (İng.), XI, 161-162.

Mustafa Öz

VÂSİ‘

(الواسع)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir nesne bir şeye geniş gelmek, onu içine alıp kapsamak; güç yetirmek” anlamlarındaki se‘a (si‘a) kökünden türeyen vâsi‘ “bir şeyi içine alacak şekilde geniş olan; güç yetiren” demektir. Terim olarak “ilmi, rahmeti ve kudreti her şeyi kuşatan” diye tanımlanabilir. Lugat âlimleri kelimenin kökünden hareketle vâsi‘ ismine “her türlü isteğe karşı ihsan ve lutufkârlığı yeterli olan, ilmi her şeyi kuşatan, rızkı bütün yaratılmışlara yayılan ve rahmeti her şeyi kapsayan” mânası vermişlerdir (Lisânü’l-ʿArab, “vsʿ” md.; Kāmus Tercümesi, III, 447-448). Kur’ân-ı Kerîm’de sea kavramı altısı fiil, üçü isim kalıpları, dokuzu da vâsi‘ şeklinde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vsʿ” md.). Bu kullanışlarda söz konusu kök, “ilim, rahmet, mağfiret, zenginlik ve kudret” mânalarına gelen kelimelerle ilişki içinde bulunmaktadır. “Sea” kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde daha çok rızkı genişletme ve geçimi kolaylaştırma bağlamında Allah’a izâfe edilmiş (Wensinck, el-Muʿcem, VII, 209), vâsi‘ ismi Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır (“Duʿâʾ”, 82).

Esmâ-i hüsnâ şârihlerinin yanı sıra müfessirler de vâsi‘ ismini sözlük anlamları ve Kur’an’da yer aldığı âyetler bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Ebû Abdullah el-Halîmî, vâsii Cenâb-ı Hak’tan teşbihi nefyeden isimlerden kabul etmiş, vâsiin Allah’ın kudret ve ilminin taalluk alanlarının enginliğini, lutuf ve merhametinin genişliğini ortaya koyduğunu söylemiş, dolayısıyla vâsi‘ isminin taşıdığı kemal anlamında da benzerinin bulunmadığına dikkat çekmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî vâsiin “lutuf ve ihsanı çok olan” şeklindeki mânasının kaydedilen muhtevaların en güçlüsü olduğunu kabul etmiş ve bu arada ilâhî nimetlerin ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Birincisi fayda sağlayan ve insanlar tarafından algılanabilen nimetler, ikincisi Allah’ın kullarından uzaklaştırdığı sıkıntı ve âfetlerdir ki

bunların niceliğinin bilinmesi mümkün değildir. Aslında Cenâb-ı Hakk'ın dünyada sevdiği kuluna vermediği nimetler verdiğinden fazladır; çünkü böyle bir kul dünyadan ve nimetlerinden uzaklaştığı ölçüde Allah'a yakın olur (et-Taḥbîr, s. 64-65). Vâsi' isminden kulun nasibi sahip bulunduğu nimetlerin Allah'tan geldiğini bilmek, onlardan diğer yaratıkları faydalandırmak ve karşılaştığı musibetlere katlanmaktır. Vâsi' Allah'ın alîm, ganî, habîr, hakîm, halîm, muhît, kādir, muktedir, nâfi' gibi isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 447-448; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374-82/1954-62, I, 51; II, 28; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 706; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 217; IV (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, s. 63-64; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 72; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 198; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 235b-236a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 64-65; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 129-130; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 282-284.

Bekir Topaloğlu

VÂSİ ALİSİ

(bk. ALÂEDDİN ALİ ÇELEBİ).

VÂSİḲ-BİLLÂH

(الواثق بالله)

Ebû Ca‘fer el-Vâsik-Billâh Hârûn b. el-Mu‘tasım-Billâh Muhammed b. Hârûnerreşîd el-Abbâsî (ö. 232/847)

Abbâsî halifesi (842-847).

Mu‘tasım-Billâh’ın Rum asıllı câriyesinden 20 Şâban 196’da (6 Mayıs 812) Bağdat’ta doğdu. İlk hocası olarak Hârûn b. Ziyâd’ın adı geçmekte (Hatîb, XIV, 17), hat, kıraat ve edebiyatı bizzat amcası Halife Me’mûn’dan öğrendiği kaydedilmektedir (İbnü’l-İmrânî, s. 111). Çocukluğunda iyi bir eğitim aldı; ahlâkı, ilmi ve diğer yönleriyle Me’mûn’a benzetilerek kaynaklarda “Küçük Me’mûn” diye anıldı. İlk görevi, 221’de (836) başşehrin Sâmerrâ’ya naklinden itibaren üstlendiği Bağdat valiliği (İbnü’l-Esîr, VI, 452) ve 223 (838) yılındaki Ammûriye (Amorion) seferi sırasında Mu‘tasım’ın yerine halifeliğe vekâletidir (Nüveyrî, IV, 203). 18 Rebîülevvel 227 (5 Ocak 842) tarihinde vefat eden babası Mu‘tasım’ın yerine onun vasiyeti gereği hilâfet makamına geçti. Babasından zengin bir hazine devralan Vâsiḳ-Billâh Mekke, Medine ve Bağdat başta olmak üzere bütün şehirlerde halka ihsanlarda bulundu. Hilâfetinin ilk günlerinde Kays Aylân kabileleri isyan edip Dımaşk valisinin sarayını kuşattı. Recâ b. Eyyûb el-Hidârî, Kayslılar’ın kendi aralarındaki anlaşmazlıktan faydalanıp isyanı bastırdı ve şehirde emniyeti sağladı. Vâsiḳ daha sonra Recâ b. Eyyûb’u, Mu‘tasım’ın vefatından önce Filistin bölgesinde ayaklanan Ebû Harb el-Müberka‘ üzerine gönderdi. İsyanı bastıran Recâ, Müberka‘ı esir alıp Sâmerrâ’ya döndü (227/ 842).

Daha sonra çoğunluğu bedevî Arap kabilelerinin yağma ve çapulculuk hareketlerinden ibaret olan bir dizi isyan vuku buldu. 230’da (845) Hicaz bölgesinde Benî Süleym kabilesi mensupları, Uzeyze b. Kattâb es-Sülemî liderliğinde çarşı ve pazarlarda zorbalığa ve talana başladılar. Medine Valisi Muhammed b. Sâlih’in Hammâd b. Cerîr et-Taberî kumandasında gönderdiği askerî birliği mağlûp eden Süleymoğulları civardaki köyleri

yağmalayarak Mekke-Medine yolunu tuttular. Hac yolunun kapanması ve kargaşanın bütün Arabistan'ı etkileyecek bir durum alması üzerine Vâsiḳ-Billâh, Boğa el-Kebîr kumandasındaki büyük bir orduyu Medine'ye sevketti. Boğa el-Kebîr, Şâban 230'da (Mayıs 845) Süleymoğulları'nı Harretü Benî Süleym civarında yenilgiye uğrattı ve yaklaşık 1000 kişiyi Medine'de hapsetti. Ardından hac için Mekke'ye giden Boğa oradan Zâtüırk bölgesine geçti; huzursuzluk çıkaran Benî Hilâl kabilesi üzerine yürüdü ve isyancıları Medine'ye getirerek Süleymoğulları'nın esirleriyle birlikte hapse koydu. Fedek arazisini işgal eden Fezâre ve Mürreoğulları'na karşı gittiği sırada Medine'de tutuklu bulunan Benî Süleym ve Benî Hilâl'e mensup esirlerin kaçma teşebbüsü, yağmacılıktan canı iyice yanan Medine halkını galeyana getirdi ve çıkan çatışmada esirlerin büyük bir kısmı öldürüldü. Boğa bu olayın ardından yine karışıklık çıkaran Gatafân, Eşca', Sa'lebe ve Kilâb b. Rebîa gibi kabileleri de itaat altına aldı; Ramazan 231'de (Mayıs 846) Medine'ye döndü.

Bu arada Vâsiḳ-Billâh, İrmîniye'de çıkan isyanı bastırmak için Hâlid b. Yezîd b. Mezyed'i büyük bir ordu ile bölgeye gönderdi. Fakat Hâlid sefer esnasında hastalanarak öldü ve ordusu dağıldı; ancak yerine getirilen oğlu Muhammed isyanı bastırmaya muvaffak oldu (Ya'kūbî, II, 481-482). 231 (845-46) yılında Hâricîler'den Muhammed b. Abdullah es-Sa'lebî, etrafındaki az sayıda insanla Diyârırebîa'da ayaklandıysa da bu ayaklanmayı Musul Valisi Gānim b. Ebû Müslim et-Tûsî bastırdı. Aynı yıl İsfahan, Cibâl ve Fars bölgelerinde Kürtler'in çıkardığı karışıklığa müdahale eden Vasîf et-Türkî âsilerden 500 kişiyi yakalayıp Sâmerrâ'ya getirdi. Vâsiḳ bu başarısından dolayı Vasîf et-Türkî'ye 75.000 dinar verdi, bir kılıç ve bir hil'at hediye etti. Yemâme'de Benî Nümeyr b. Âmir mensuplarının başlattığı yağma ve çapulculuk hareketi, diğer kabilelerin de katılımıyla bütün bölgeyi etkileyebilecek büyük bir karışıklığa yol açtı. Vâsiḳ-Billâh, Medine'de bulunan Boğa'yı Yemâme bölgesine yönlendirdi. 232 yılının başlarında (846) Ravzatülebân'da Nümeyroğulları ile karşılaşan Boğa el-Kebîr, başlangıçta bineğinden düşüp ölüm tehlikesi geçirmesine rağmen daha önce Benî Nümeyr'in kollarından Benî Dabbe kabilesi üzerine gönderdiği süvari birliğinin yetişmesiyle isyanı bastırdı.

Vâsiḳ-Billâh yönetim anlayışı, görevlendirdiği kişiler ve tasarrufları

bakımından selefleri Me’mûn ile Mu‘tasım-Billâh’ın politikalarını büyük ölçüde devam ettirdi. Kaynaklarda, Vâsiḳ’ın idaresinin

Kādılkudât İbn Ebû Duâd ile Vezir İbnü’z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik’in etkisi altında şekillendiği yönünde genel bir kanaat vardır. Bu devirde idarede etkin olan bir diğer unsur Eşnâs ve İnak gibi Türk kumandanlarıdır. Ancak Vâsiḳ döneminde bu unsurlar birbirleriyle nüfuz mücadelesine girmiş, Vâsiḳ, başkadı ile vezirin tahrikleri sonucu 229 (843) yılında aralarında İnak’ın kâtiplerinin de bulunduğu bir grup görevliyi cezalandırmıştır. Vâsiḳ-Billâh’ın hilâfeti döneminde Türkler askerî sahanın yanı sıra idarî alanda da önemli mesafe katettiler. Türk kumandanlara büyük yetkiler tanıyan Vâsiḳ 228’de (842) Eşnâs’a hil‘at giydirip sultanlık unvanı verdi. Eşnâs 230 (844) yılında öldüğünde hem Abbâsî ordusunun başkumandanı hem de Mısır valisiydi. Halifenin hâcibi İnak et-Türkî Yemen, Horasan ve Sind valiliğinin yanı sıra Eşnâs’ın ölümü üzerine başkumandanlıkla Mısır valiliği görevlerini de üstlendi.

Kendisinden önceki mihne uygulamalarını tasvip etmediği şeklinde rivayetler bulunmasına rağmen Vâsiḳ, hilâfetinin üçüncü yılında çeşitli bölgelere mektup göndererek muhaddis ve fakihlerin halku’l-Kur’ân konusunda imtihan edilmelerini emretti. Kaynakların, genellikle Kādılkudât İbn Ebû Duâd’ın etkisine bağladıkları bu süreçte pek çok kimse sorgulandı. İmam Şâfiî’nin talebesi Ebû Ya‘kūb Yûsuf el-Büveytî, Nuaym b. Hammâd, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Nasr el-Huzâî bunların öne çıkanlarıdır. Ahmed b. Hanbel de Vâsiḳ’ın ölümüne kadar derslerine ara vermek zorunda kaldı. 231 (845) yılında Bizans ile varılan anlaşma üzerine Tarsus yakınlarındaki Göksu nehri civarında gerçekleştirilen esir değişimi bu imtihanların âlimler ve devlet adamlarıyla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Vâsiḳ-Billâh, esir değişimi için görevlendirdiği kumandanlara müslüman esirlerin halku’l-Kur’ân ve rü’yetullah konularında imtihan edilmesini, olumlu cevap verenlerin kurtarılarak kendilerine 1’er dinar verilmesini, kabul etmeyenlerin Bizanslılar’ın elinde bırakılmasını emretti. Ayrıca Anadolu’daki sınır bölgelerinde görev yapan bir grup kumandanın sorgulanarak halku’l-Kur’ân’ı kabul etmemeleri durumunda boyunlarının vurulmasını istedi. Dedesi Abbâsî ihtilâlinin önemli propagandacılarından olan muhaddis Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Vâsiḳ döneminde mihne uygulamalarına şiddetle karşı çıktı ve Bağdat halkının tertiplediği bir

isyanın liderliğini kabul etti. İsyan planının ortaya çıkması üzerine sorgulamayı bizzat yapan Vâsiḳ, isyan hazırlığından hiç bahsetmeden Ahmed b. Nasr ile kelâm konusunda tartışmaya girdi ve aldığı cevaplar yüzünden hiddetlenip onu bizzat öldürdü. Ancak bu olayın ardından Vâsiḳ'ın pişmanlık duyduğu ve mihne uygulamalarına son verdiği kaydedilmektedir. Ayrıca huzurunda Ebû Abdurrahman Abdullah b. Muhammed el-Ezdî'nin İbn Ebû Duâd ile yaptığı kelâm tartışmasının halifenin mihne uygulamalarına son vermesinde etkili olduğu belirtilmektedir (Süyûtî, s. 341-342).

842 yılında Bizans İmparatoru Theophilos ölmüş, yerine geçirilen oğlu III. Mikhail küçük yaşta olduğundan annesi Theodora idareyi eline almıştı. Bizans sarayında güçlü bir hükümdarın bulunmadığı için Vâsiḳ döneminde Abbâsî-Bizans ilişkileri nisbeten sakin geçti. Bazı Bizans kaynaklarında 227'de (842) müslümanların Bizans'a karşı bir deniz seferi düzenlediği kaydedilmekle birlikte bu rivayet İslâm kaynaklarında yer almamaktadır. 231 (845) yılında Bizans üzerine kış seferine çıkan Sugūr bölge valisi Ahmed b. Saîd el-Bâhilî, çok miktarda ganimet elde etmiş olmasına rağmen sert hava şartları yüzünden büyük kayıplar verildiği için Vâsiḳ tarafından başarısız bulunarak azledildi. Vâsiḳ-Billâh devrinde Ağlebîler'in yürüttüğü faaliyetler çerçevesinde 228-232 (842-847) yıllarında Fazl b. Ca'fer ve İbn Berber (Abbas b. Fazl) kumandasındaki müslüman orduları Sicilya'da Messina, Napoli, Meskân, Şerrâ ve Lentini şehirlerini ele geçirdi. Müslümanlar aynı dönemde İtalya'nın Bârî (227/841) ve Misenatium (231/846) şehirlerini zaptettilerse de burada tutunamayarak Sicilya'ya çekilmek zorunda kaldılar.

Vâsiḳ-Billâh 23 Zilhicce 232 (10 Ağustos 847) tarihinde Sâmerrâ'da vefat etti ve kendisinin yaptırdığı, Abbâsî saray mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan Hârûniye Sarayı'na defnedildi. Hilâfeti boyunca Ebû Tâliboğulları ailesine büyük ihsanlarda bulunan ve Ali evlâdıyla da iyi geçinmeye gayret eden Vâsiḳ veliaht bırakmadı. Yerine kardeşi Ca'fer, Mütevekkil-Alellah lakabıyla halife ilân edildi. Oğlu Muhammed daha sonra Mühtedî-Billâh lakabıyla halifelik yaptı. Tüccarlar için büyük kolaylıklar sağlayan ve deniz ticaretinden alınan vergilerde indirim yapan Vâsiḳ-Billâh yumuşak huylu, zeki ve basîretli bir hükümdar olarak tanınmaktadır. İlmî yönden Abbâsî halifelerinin önde gelenlerinden, aynı

zamanda iyi bir şair-bestekâr ve kendisinden en çok şiir rivayet edilen Abbâsî halifesidir. 100'den fazla bestesi olan Vâsiḳ ud çalma konusunda da mahirdi. Beytülhikme başta olmak üzere Bağdat merkezli tercümeler ve ilmî faaliyetler Vâsiḳ-Billâh döneminde de devam etmiştir. Hilâfeti süresince felsefe ve tıp gibi ilimlerin yanı sıra ilâhiyat ilimlerine dair münazaraların yapıldığı ilmî meclisler düzenlenmiş, halife bu meclislere bizzat katılmıştır. Tanınmış mûsikişinas İshak el-Mevsılî ile yakın dostluk kurmuş, sarayında şiir ve mûsiki meclisleri düzenlemiştir. Sellâm et-Tercümân'ı Çin Seddi'yle ilgili araştırmalar yapmak üzere Orta Asya'ya, içinde astronom ve matematikçi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin bulunduğu bir heyeti de Ashâb-ı Kehf'e dair bilgi toplamak amacıyla Anadolu'ya göndermiştir (İbn Hurdâzbih, s. 106, 162-170). 227 (842) yılında Mina'daki Mescidi Hayf'ı imar ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîh (trc. Abdulhalik Bakır), Ankara 2001, s. 569-571; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 426; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 479-483; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 106, 162-170; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 123-154; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 121-122; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 65-84; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, bk. İndeks; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. Ebü'l-Kāsım İmâmî), Tahran 1418/ 1997, IV, 277-286; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 15-21; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 111-114; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, Beyrut 1993, XI, 184-188; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 452, 528-530; VII, 5-33; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 201-203; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 306-314; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/ 1952, s. 340-346; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 104-105, 149-151, 170-185; a.mlf., "Vâsık Bi'llâh", İA, XIII, 217-219; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 132-134; Abdülazîz Muhammed el-Lümeylim, el-ʿAlâḳa beyne'l-ʿAleviyyîn ve'l-ʿAbbâsiyyîn, Beyrut 1993, s. 221-224; M. Seyyid

el-Vekîl, el-ʿAṣrü'ẕ-ẕehebî li'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Dımaşk 1418/1998, s. 490-516; Fârûk Ömer, el-Ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye, Amman 1998, I, 280-284; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 101-102; Kadir Kan, Abbâsî Halifesi Vâsik ve Dönemi (227-232/842-847) (yüksek lisans tezi, 2003), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsiyyü'l-evvel, Beyrut 2006, s. 280-281; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2008, s. 335-336; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 124-130; Tayeb el-Hibrî, "The Image of Caliph al-Wāthiq: A Riddle of Religious and Historical Significance", Quaderni di Studi Arabia, XIX, Venezia 2001, s. 41-60; K. V. Zetterstéen - [C. E. Bosworth - E. van Donzel], "al-Wāthik Bi'llāh", EI^{2} (İng.), XI, 178; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", DİA, XXX, 25-26.

Kadir Kan

VÂSİḲ-BİLLÂH, Abdullah b. Ahmed

(bk. ABDULLAH b. AHMED el-VÂSİḲ-BİLLÂH).

VASÎLE

(الوصيلة)

Câhiliye devrinde bazı dinî hükümlere ve âdetlere konu olan koyun veya deve.

Sözlükte “varmak, ulaşmak; bir şeyi bir şeyle birleştirmek” anlamındaki vasl (sıla) kökünden türeyen vasîle “ulaşan, kavuşan” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “vṣl” md.). Terim olarak Câhiliye döneminde belli özellikleri sebebiyle tanrılara adanan, ancak belirli kimselerin yararlandığı koyun veya dişi deveyi yahut onların yavrusunu ifade eder. Câhiliye Arapları, doğurganlıkları veya ilâhlarına sundukları adaklara konu olmaları bakımından deve ve koyunlarına bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî gibi isimler vermiş, bu hayvanlar üzerine bazı hükümler bina etmiştir. Buna göre belli özelliklere sahip deve veya koyunlar kadınlara haram olup bunların et, süt ve yününden sadece erkekler faydalanabilirdi. Ölmüş hayvan etinden ise hem erkekler hem kadınlar yararlanırdı. Ayrıca belirli sayıda yavru doğurması yahut erkek ya da dişi doğurması gibi özelliklerine göre deve yahut koyunlar herhangi bir şekilde istifade edilmeksizin tanrılara adanarak serbest bırakılırdı.

Vasîle kabul edilen hayvanların özellikleri konusunda ileri sürülen görüşleri şöylece sıralamak mümkündür: 1. Abdullah b. Abbas’tan gelen rivayete göre bir koyun yedi defa doğurur ve sonuncu kuzu dişi olursa bundan sadece erkekler faydalanabilirdi. Dişi kuzunun ölmesi halinde etinden hem kadınlar hem erkekler yiyebilirdi. Sonuncu kuzu erkek olduğu takdirde etinden erkekler de kadınlar da yararlanabilirdi; ancak sadece erkeklerin faydalandığı kuzunun dişi olması durumunda onun kesilmeden sürüye katıldığı da nakledilir (İbn Kuteybe, s. 147; Mâtürîdî, IV, 357). Koyun yedinci defada erkek ve dişi ikiz doğurursa, “Dişi kuzu erkek kardeşine ulaştı” (vasl) denir ve dişi kuzu erkek kuzu ile birlikte kurban edilmeden bırakılırdı. Bu koyunun eti ve sütü kadınlara haram sayılırdı. Dişi kuzu öldüğü takdirde etinden erkekler gibi kadınlar da yiyebilirdi. 2. Saîd b. Müseyyeb’e göre vasîle peş peşe iki defa dişi doğuran genç devedir.

Câhiliye Arapları bu tür deveye vasîle der ve onu tanrılarına adayıp serbest bırakırlardı. 3. İbn Hişâm'ın İbn İshak'tan naklettiği rivayete göre vasîle beş defa doğuran ve her defasında ikiz olarak on dişi kuzu meydana getiren koyundur. Bu koyunun daha sonra doğuracağı kuzular kadınlara haram olup onlardan sadece erkekler yararlanabilirdi. Ancak ölen kuzuların etinden hem kadınlar hem erkekler yiyebilirdi. 4. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın kaydına göre vasîle yedi defa doğuran ve ilk altısında ikiz dişi oğlak, yedincisinde biri erkek, biri dişi olmak üzere yine ikiz oğlak doğuran keçidir. Yedinci doğumda Araplar, "Dişi oğlak erkek kardeşine ulaştı" der ve o keçiyi tanrılarına adayıp salıverirlerdi. Bu keçinin sütünden sadece erkekler yararlanabilirdi. 5. Zeccâc'a göre Câhiliye Arapları koyunun dişi doğurması halinde bunu kendilerine ayırır, erkek doğurduğu takdirde onu ilâhlarına adarlardı. Şayet erkekli dişili ikiz doğurursa, "Dişi kuzu erkek kardeşine ulaştı" diyerek erkek kuzuyu tanrılarına kurban etmezlerdi. 6. İbn Hişâm'ın naklettiği diğer bir rivayete göre ise vasîle her batında ikiz doğuran hayvandır. Bu ikizlerden biri erkek, diğeri dişi olursa hayvan sahibi erkeğini kendisine ayırır, dişisini tanrılarına adardı (Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, I, 322; İbn Hişâm, I, 89-90; İbnü'l-Cevzî, II, 438-439; Âlûsî, VII, 42-43).

İslâm'dan önceki din ve kültürlerde olduğu gibi İslâm'da da kurban ibadeti bulunmakla birlikte bu ibadet gerek Allah'a kulluk açısından gerekse toplumsal yönden kendine özgü bir nitelik taşır (bk. KURBAN). Özellikle hayvanları takdis etme veya onları yaratılış amacı dışında putlara ve çeşitli tanrılara adama inancı İslâm'ın tevhid anlayışıyla bağdaşmaz. Allah'ın insanlara bir nimet olarak lutfettiği hayvanların ilâhî bir emir dışında haram kabul edilmesi, bunlardan faydalanma konusunda erkeklerle kadınlar arasında ayırım yapılması ve ölü hayvan etinin yenilmesi de İslâm'ın temel prensiplerine aykırıdır. Diğer taraftan bazı hayvanların takdis yoluyla sahipsiz ve korumasız bırakılması da uygun değildir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî diye farklı bir hayvanlar sınıfının belirlenmediği, bu şekilde anılan hayvanlardan faydalanmanın haram kılınmadığı, bazı hayvanlardan sadece erkeklerin yararlanıp kadınlara yasaklanmasının veya ölü hayvan etinin yenmesinin haram kılındığı, bu tür iddiaların Allah'a iftiradan başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir (el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/ 138-139, 142-145). Hz. Peygamber bu âdetlerle tevhide dayalı İsmâilî dininin değiştirildiğini, bunu ilk defa Huzâa kabilesi reisi

Amr b. Lühay’ın başlattığını ve kendisini cehennemde azap çekerken gördüğünü söylemiştir (İbn Hişâm, I, 76; Buhârî, “Menâḳıb”, 10; “Tefsîr”, 5/13).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, V, 192; Kāmus Tercümesi, IV, 139-140; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 27, 51, 61; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, I, 322; Ma‘mer b. Müsennâ, Mecâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, s. 177-181; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 76, 89-90; İbn Kuteybe, Tefsîru Ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 147; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VII, 56-60; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 355-358; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, II, 436, 438-439; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XII, 108, 110; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VII, 42-43; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 37-38; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 206; Murat Sarıcık, İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü, Isparta 2002, s. 243-244; Yaşar Çelikkol, İslâm Öncesi Mekke, Ankara 2003, s. 173-174.

Casim Avcı

VÂSİLE b. ESKA‘

(واثلة بن الأسقع)

Ebü’l-Eska‘ Vâsile b. el-Eska‘ b. Kâ‘b (Abdiluzzâ) el-Leysî (ö. 85/704 [?])

Sahâbî.

Adının Vâsile b. Abdullah b. Eska‘ olduğu, ancak dedesine nisbetle Vâsile b. Eska‘ diye anıldığı zikredilmektedir. Bazılarına göre Eska‘ Abdullah’ın lakabıdır (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 626). 9 (630) yılında Tebük Seferi hazırlıklarının yapıldığı günlerde Medine’ye gelip Müslümanlığı kabul etti. Bir gün sabah namazından sonra ashapla görüşmesi esnasında onu gören Resûl-i Ekrem kendisine kim olduğunu ve niçin geldiğini sormuş, Vâsile de iman etmeye geldiğini söylemiş, hoşuna gitse de gitmese de gücünün yettiği her hususta Resûlullah’a itaatle ona biat ettiğine dair bağlılık yemini ederek Müslümanlığı kabul etmişti. Vâsile daha sonra Medine yakınlarında oturan ailesinin yanına döndü. Onun müslüman olduğunu anlayan babasının kendisiyle ilişkiyi kestiği (İbn Sa‘d, I, 305), diğer bir rivayete göre ise ona hayır

dua edip kendisinin de İslâm’ı benimsediği (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 36), ardından kız kardeşinin de İslâmiyet’i kabul ettiği belirtilmektedir. Vâsile Medine’ye döndüğünde Hz. Peygamber’in iki gün önce Tebük Seferi’ne çıktığını öğrendi. Orduya katılmak için bineği bulunmadığından Medine’de kiralık binek aramaya başladı. Ensardan Kâ‘b b. Ucre ile, savaşta elde edeceği ganimeti kendisine vermek şartıyla anlaştı (İbn Sa‘d, I, 305). Savaşın ardından ganimet olarak aldığı develeri teslim etmeye gittiğinde Kâ‘b develere değil onun kazandığı sevaba ortak olmak istediğini söyledi (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 113). Vâsile, Resûlullah’ın Tebük’te iken Dûmetülcendel’e gönderdiği Hâlid b. Velîd kumandasındaki 400 kişilik birliğin içinde yer aldı; bir rivayete göre ise Kâ‘b b. Ucre’ye getirdiği ganimetleri de bu gazvede elde etti (Vâkıdî, III, 1029).

Suffe ehli arasında yer alan ve Resûl-i Ekrem’e üç yıl hizmet ettiği

bildirilen Vâsile (İbn Abdülber, III, 643), Hz. Peygamber'in vefatından sonra Suriye fetihlerine katıldı. Vâsile'nin önce Basra'ya (a.g.e., a.y.), ardından Dımaşk'a 3 fersah uzaklıktaki Belât köyüne, daha sonra da Kudüs'e yerleştiği ve orada vefat ettiği zikredilmektedir (İbn Ebû Hâtim, IX, 47). Vâsile'nin siyasî çalkantılardan uzak sakin bir hayat yaşadığı, Şam'da yoğun biçimde hissedilen Hz. Ali ve Ehl-i beyt aleyhtarlığını benimsemediği, hatta bu konudaki olumsuz propagandaları engellemeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Müsned, IV, 107; Ahmed b. Hanbel, II, 577-578, 632-633). Ömrünün sonlarında görme duyusunu yitiren Vâsile 83 (702) veya 85 (704) yılında Kudüs'te, bazı rivayetlere göre ise Dımaşk'ta vefat etti. Doksan sekiz veya 105 yaşında öldüğü, Şam bölgesinde ölen en son sahâbî olduğu zikredilmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 626). Hz. Peygamber'den başka Ebû Mersed el-Ganevî, Ebû Hüreyre ve Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden hadis nakleden Vâsile'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Onun Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde Resûl-i Ekrem'den naklettiği rivayetlerin sayısı mükerrerler hariç on sekizdir (III, 490-492; IV, 107-108). Kendisinden Şamlı tâbiîlerden Ebû İdrîs el-Havlânî, Mekhûl b. Ebû Müslim, Ebü'l-Melîh b. Üsâme, Büsr b. Ubeydullah el-Hadramî, Ebû Ammâr Şeddâd b. Abdullah el-Kureşî, Ma'rûf b. Hayyât, Yûnus b. Meysere, Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî, İbn Âmir ve Rebîa b. Yezîd el-İyâzî gibi isimlerin yanı sıra kızı Füseyle (Fesîle) hadis rivayetinde bulunmuştur. Vâsile'nin bu kızının adı çeşitli kaynaklarda Huseyle (Hasîle) ve Cemîle şeklinde de kaydedilmiştir (İbn Asâkir, LXIX, 113; LXX, 44; Mizzî, XXXV, 144, 162, 269). Vâsile'nin derslerinde imlâ yöntemini düzenli biçimde kullandığı (Hatîb el-Bağdâdî, II, 55) ve hadislerin mâna ile rivayetine izin verdiği belirtilmektedir (DİA, XXXV, 136).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 490-492; IV, 107-108; Ahmed b. Hanbel, Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Mekke 1403/1983, II, 577-578, 632-633; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1028-1029; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 305-306; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 47; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad

1403/1983, II, 55; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 643; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXII, 343-366; LXIX, 113; LXX, 44; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 428-429; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXV, 144, 162, 269; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 383-387; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 36; III, 626; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 101-102; Mehmet Efendioğlu, "Rivayet", DİA, XXXV, 136.

Mehmet Görmez

el-VASÎT

(الوسيط)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Şâfiî fıkhına dair eseri.

Şâfiî mezhebinin klasik dönem literatürü içinde en çok tutunan beş eserden biridir. el-Vasîṭ fi'l-fıḳh, el-Vasîṭ fi'l-mez̠heb, el-Vasîṭü'l-muḥîṭ bi-aḳṭâri'l-Basîṭ gibi adlarla da anılır. el-Vasîṭ kaynakları, telif yöntemi, sistematiği ve etkileri bakımından, ayrıca müellifinin ilmî otoritesinden dolayı haklı bir şöhret kazanmıştır. Şâfiî'nin vefatından sonra altmış yıl daha yaşayan öğrencisi Müzenî'nin bu uzun süre boyunca hocasının büyük eseri el-Ümm'ü işleyerek meydana getirdiği el-Muḫtaṣar'ı sözü edilen beş eserin ilk halkasını teşkil eder. Diğerleri Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'i ile el-Mühez̠z̠eb'i ve Gazzâlî'nin el-Vasîṭ ile el-Vecîz'idir. Öğrencilerin ezberledikleri ve hocaların derslerinde esas aldıkları bu metinler, Nevevî'ye (ö. 676/1277) kadar gelen klasik dönemde Şâfiî fıkıh eğitimi verilen yerlerde ve telif faaliyetlerinde tartışmasız bir otorite kabul edilmiştir. Müzenî el-Muḫtaṣar'ı el-Üm'den süzerek telif etmiş, sonraki süreçte kaleme alınan konuyla ilgili eserler bu metin etrafında şekillenmiştir. Müteakip iki asır içinde muazzam bir mezhep birikimi oluşmuş, bu ilmî mirasın ayıklanarak tasnif edilmesi ihtiyacı bir zaruret haline gelmiştir. V. (XI.) asırda Mâverdî, Irak bölgesi birikimi ışığında el-Muḫtaṣar'a el-Ḥâvi'l-kebîr adıyla büyük bir şerh yazmış, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise Horasan çevresinin fıkıh birikimi çerçevesinde el-Muḫtaṣar'ı şerhetmiş ve sonraki süreci belirlemede etkili olmuştur. Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin görünürde Müzenî'nin bir şerhi, gerçekte ise yetiştiği mezhep çizgisinin kendi zamanına kadar gelen birikimini derleyen Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb'ini el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz adıyla kademeli bir ihtisar işlemine tâbi tutmuştur. Gazzâlî, bu isimleri dil âlimi ve müfessir Ali b. Ahmed el-Vâhidî'nin tefsire dair aynı adları taşıyan geniş, orta ve küçük hacimli üç kitabından almıştır (İbn Kādî Şühbe, I, 238-239).

Gazzâlî Nihâyetü'l-maṭlab'ın ilk ihtisarına, el-Vasîṭ'in çeşitli yerlerinde ilgili konuyu veya meseleyi daha önce ayrıntılı biçimde işlediğini,

dolayısıyla burada fazla uzatmaya gerek görmediğini ifade ederken el-Mez̠hebü'l-Basîṭ, Kitâbü'l-Basîṭ fi'l-mez̠heb veya kısaca el-Basîṭ şeklinde atıfta bulunur (I, 450, 471; III, 140; IV, 135, 476; VI, 148, 362; VII, 223). İlme karşı talepte gördüğü ilgisizlikten dolayı Gazzâlî anlaşılması daha çok gayret isteyen el-Basîṭ'i öğrencilerin düzeyine indirmeye karar vermiş, zayıf bulduğu görüş ve rivayetleri ayıklayarak eseri yarı hacmine kadar indirmiş, meseleleri üçte bir oranında azaltmış, sistemini geliştirerek el-Vasîṭ'i telif etmiştir (el-Vasîṭ, I, 103-104). Bu süreçte Fûrânî'nin el-İbâne'sinden, Kādî Hüseyin diye tanınan Ebû Ali el-Merverrûzî'nin et-Taʿlîḳa'sından ve daha çok Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'inden yararlanmış, sistem bakımından Fûrânî'nin etkisi daha ağır basmıştır. el-Basîṭ'te Nihâyetü'l-maṭlab'ın dayandığı mezhebin Horasan çizgisine (tarik) ait ilmî mirasla yetinen Gazzâlî, daha sonra bunu el-Vasîṭ'te mezhebin Irak tarikinin ilmî birikimiyle zenginleştirme yoluna gitmiştir. Ayrıca mezhebin Irak çizgisinin reisi olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin Ebü't-Tayyib et-Taberî üzerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye intikal eden mirasını en üst düzeyde temsil eden el-Mühez̠z̠eb'inden yararlanmış, böylece el-Vasîṭ ile mezhebin iki çizgisini birleştirme girişimine önemli bir katkı sağlamıştır. Dolayısıyla el-Vasîṭ'i Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne müderris olduktan (484/1091) ve burada Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'ini tanıdıktan sonra yazmış olmalıdır.

İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ve el-Müstaṣfâ gibi eserlerinde görülen dörtlü taksimi Gazzâlî burada da uygulamıştır. Her ana bölümden birine el-Müstaṣfâ'da "kutub" adı verilirken İḥyâʾda ve el-Vasîṭ'te "rub'" başlığı tercih edilmiştir. Eserin ana çatısını meydana getiren bu dört bölüm ibâdât, muâmelât, münâkehât ve cinâyât şeklinde adlandırılmıştır. Ayrıca her bölüm kendi içinde kitâb, bab, fasıl gibi alt başlıklara ayrılıp eserin iç bütünlüğü pekiştirilmiştir. Gazzâlî, bir taraftan konuları mezhep taassubuna düşmeden deliller ışığında ele alıp fıkhî melekenin gelişmesine, dolayısıyla ictihad ruhunun yeşermesine katkı sağlarken diğer taraftan Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Dâvûd b. Ali, Ahmed b. Hanbel ve bazan da Şîa'nın görüş ve delillerine ön yargısız biçimde yer vermiştir. Nevevî'nin bu eser üzerine kaleme aldığı et-Tenḳīḥ'te yer alan (I, 79-80) Gazzâlî'ye yönelik eleştiri ve tesbitlerinde Gazzâlî'nin bu tavrının benimsenmeyişinin belli bir payı olmalıdır. Mezhep literatüründe ikinci aşamayı temsil eden eserler arasında temsil kabiliyeti yüksek olan el-Vasîṭ, müellifin entelektüel düzeyini

yansıtması yanında sağlam mantık örgüsü ve seçkin metin yapısıyla da sonraki birçok âlimin ilgisini çekmiştir. Öyle ki müteakip devirlerde el-Vasîṭ'ten doğrudan veya dolaylı biçimde faydalanmadan telif edilmiş neredeyse hiçbir eser yoktur. Gazzâlî'nin kendisi bile eseri daha rafine hale getirmeye karar verip el-Vecîz'i hazırlamıştır. Onun el-Basîṭ, el-Vasîṭ, el-Vecîz ve el-Ḫulâṣa'dan oluşan fıkıh serisi, engin mezhep literatürünü daha duru ve özlü hale getirip üzerinde daha kolay çalışılabilir bir kıvama kavuşturmuştur.

el-Vasîṭ pek çok şerh, ihtisar ve ta'lik çalışmasına konu olmuştur. Eseri ilk defa Gazzâlî'nin talebesi Muhyiddin Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî'nin el-Muḥîṭ fî şerḥi'l-Vasîṭ adıyla sekiz ciltte şerhettiği belirtilmektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 313-314; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2008). Onun öğrencisi Ebü'l-Berekât Necmeddin Muhammed b. Muvaffak el-Habûşânî, Taḥḳīḳu'l-Muḥîṭ fî şerḥi'l-Vasîṭ adlı eserini bu şerh üzerine kaleme almıştır (İbn Hallikân gördüğü bu eserin on altı cilt olduğunu belirtir: Vefeyât, IV, 239). İbn Ebü'd-Dem'in Şerḥu'l-Vasîṭ'i (Şerḥu müşkili'l-Vasîṭ, Îżâḥu'l-eġālîṭi'l-mevcûde fi'l-Vasîṭ) eserin güç anlaşılan yerlerinin açıklaması niteliğindedir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin İşkâlât ʿale'l-Vasîṭ (Şerḥu müşkili'l-Vasîṭ) adlı eseri Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirileri ve bazı tashihleri içermektedir. Nevevî, el-Vasîṭ'te gördüğü hata ve eksiklikleri tashih edip tamamlamak üzere et-Tenḳīḥ fî şerḥi'l-Vasîṭ'i yazmış (el-Vasîṭ'le birlikte basılmıştır; mukaddimesi için bk. el-Vasîṭ, I, 75-98), ayrıca, el-Vasîṭ'in fürû meseleleriyle yetinip başka eserlerdeki meselelere değinmeden en-Nüket ʿale'l-Vasîṭ adlı iki ciltlik bir çalışma yapmıştır. Necmeddin İbnü'r-Rif'a'nın yaklaşık kırk cilt olduğu belirtilen el-Maṭlab fî şerḥi'l-Vasîṭ (el-Maṭlabü'l-ʿâlî fî şerḥi Vasîṭi'l-İmâm el-Ġazzâlî) adlı şerhinin cemaatle namaz ile bey' kitabı arasındaki konularını Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî tamamlamıştır. Eser Medine İslâm Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmaya başlanmış, bir grup öğrenci eserin küçük bir kısmına ilişkin tezlerini tamamlamıştır (meselâ bk. Ömer İdrîs Şâmây, 1416/1995; Abdülbâsıt Hâc Abdurrahman, 1419-1420; Ammâr b. İbrâhim Îsâ, 1430; Ömer b. Abdülazîz es-Selûmî, 1429-1430; Nâyif b. Muhammed el-Yahyâ, 1432). İbn Abdülber es-Sübkî de bu eseri Muḫtaṣarü'l-Maṭlab adıyla ihtisar etmiştir. Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî şerḥi'l-Vasîṭ adıyla kaleme aldığı şerhi daha sonra Cevâhirü'l-Baḥr ismiyle kısaltmış, Ömer b.

Muhammed el-Fetâ (Cevâhirü’l-Cevâhir) ve Muhammed b. Ömer el-Fârikī ez-Zebîdî (Muḫtaṣarü’l-Cevâhir) bu eseri tekrar ihtisar etmiştir.

el-Vasîṭ üzerine şerh ve hâşiye yazan diğer âlimler de şunlardır: Ebü’l-Fütûh Es‘ad b. Mahmûd el-İclî (et-Taʿlîḳ ʿale’l-Vasîṭ ve’l-Vecîz, Şerḥu müşkilâti’l-Vecîz ve’l-Vasîṭ), Ebü’l-Kāsım İmâdüddin Abdurrahman b. Abdülalî İbnü’s-Sükkerî (Ḥavâşî ʿale’l-Vasîṭ), Ebü’l-Abbas Kemâleddin İbnü’l-Üstâz Ahmed b. Abdullah (Şerḥu’l-Vasîṭ), Muvaffakuddin Hamza b. Yûsuf el-Hamevî (Şerḥu müşkilâti’l-Vasîṭ / Müntehe’l-ġāyât fi’l-cevâb ʿani’l-işkâlât fî şerḥi’l-Vasîṭ), Zahîrüddin Ca‘fer b. Yahyâ et-Tizmentî (Şerḥu’l-Vasîṭ), Tâceddin el-Firkâh (Şerḥu’l-Vasîṭ), Ebû Hafs İzzüddin Ömer b. Ahmed el-Müdlicî en-Neşşâî (İşkâlât ʿale’l-Vasîṭ, Müşkilâtü’l-Vasîṭ), Cemâleddin İbnü’l-Âmirî Ahmed b. Ali (Şerḥu’l-Vasîṭ), Muhammed b. Saîd Bâ Şükeyl eş-Şaharî (Şerḥu’l-Vasîṭ), Ömer b. Muhammed el-Fetâ (el-İbrîzü’l-ġālî ʿalâ Vasîṭi’l-Ġazzâlî). İbrâhim b. İshak el-Münâvî Şerḥu ferâʾiżi’l-Vasîṭ adıyla eserin yalnız mirasla ilgili bölümüne şerh yazmış, Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî bunu manzum hale getirmiş (Naẓmü’l-Vasîṭ), İbnü’l-Mülakkın Teẕkiretü’l-aḫyâr bimâ fi’l-Vasîṭ mine’l-aḫbâr’da hadislerini tahrîc etmiştir. Kādî Beyzâvî el-Vasîṭ’i ayrıntılarını çıkararak ihtisar etmek, anlaşılması zor yerlerini ve kaynaklarını açıklamak, gerekli ilâvelerde bulunmak suretiyle el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ fî dirâyeti’l-fetvâ adlı eserini telif etmiş (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, I-II, Kahire 1402/1982), Burhâneddin el-İbrî de buna bir şerh yazmıştır. el-Vasîṭ’i ayrıca Nûreddin İbrâhim b. Hibetullah el-Himyerî el-İsnevî, Muhammed b. Es‘ad et-Tüsterî ve İbrâhim b. Abdurrahman el-Umeyrî ihtisar etmiştir (el-Vasîṭ üzerine yapılan çalışmalar ve bir kısmının yazma nüshaları için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2008-2009; Abdurrahman Bedevî, s. 20-21; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ, III, 2136-2141). Ali Muhyiddin Karadâğî’nin eksik yayımladığı (I-II, Kahire 1404/ 1984, “Kitâbü’z-Zekât”a kadar; I-II, Devha 1993) el-Vasîṭ’in tamamını daha sonra Ahmed Mahmûd İbrâhim ile Muhammed Muhammed Tâmir tahkik edip neşretmiştir (I-VII, Kahire 1417/1997). Bu neşirde Nevevî’nin et-Tenḳīḥ adlı şerhiyle İbnü’s-Salâh’ın Şerḥu müşkili’l-Vasîṭ, Muvaffakuddin el-Hamevî’nin Şerḥu müşkilâti’l-Vasîṭ, İbn Ebü’d-Dem’in Îżâḥu’l-eġālîṭi’l-mevcûde fi’l-Vasîṭ’ine dipnotlarda yer verilmiştir. el-Vasîṭ’in yeni bir neşrini Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahîm gerçekleştirmiştir (I-IV, Beyrut 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Vasîṭ (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - M. M. Tâmir), Kahire 1417/1997, I, 75-98, 103-104, 450, 471; III, 140; IV, 135, 476; VI, 148, 362; VII, 223; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 11-35; Nevevî, et-Tenḳīḥ fî şerḥi'l-Vasîṭ (el-Vasîṭ ile birlikte), I, 75-98; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 239; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 58-59; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 191-389; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 224, 284-285, 304; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 238-239, 278-280, 313-314, 341, 391, 419, 432-435, 439-440, 449-451, 473-477, 491-492, 499-500; II, 8-9, 21, 38-39, 41, 45, 89, 281-284; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2002-2004, 2008-2009; Brockelmann, GAL, I, 542-543; Suppl., I, 752-753; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 17-29; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1988, s. 205-224; a.mlf., Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, III, 2116-2122, 2136-2141.

Bilal Aybakan

VASİYET

(الوصيّة)

Sözlükte “bitiştirmek, bağlamak; önermek” anlamlarındaki vasiyyet (çoğulu vesâyâ) fıkıhta kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine

teberru yoluyla temlik etmesini ifade eder. Ölüme bağlı bu işlemi yapan kişiye mûsî, vasiyetten yararlanacak kişiye veya hayır cihetine mûsâ leh, vasiyet konusu mal veya menfaate mûsâ bih denir. Vasiyet bazan “mûsâ bih” anlamında da kullanılır. Ayrıca vasiyet yanında vesâyet de “bir başkasından kişinin hayatında veya ölümünden sonra bir şey yapmasını istemek” anlamına gelmekle birlikte daha sonra bu kelimelerin ölüm sonrasında “bir şeyin yapılmasını isteme” mânasındaki kullanımı yaygın hale gelmiştir (İbn Âşûr, II, 147). Fakihler vasiyeti ölümden sonrasına dayalı teberruda bulunmaya, vesâyeti ise “kişinin küçük çocuklarını koruyup gözetmek veya vasiyetlerini yerine getirmek üzere bir vasî tayin etmesi” anlamına tahsis etmişlerdir (Şirbînî, III, 52; ayrıca bk. VESÂYET). Vasiyetin kaydedildiği belgeye vasiyetnâme denir.

Eskiden beri bütün toplumlarda ve hukuk sistemlerinde görülen bir hukukî işlem türünü belirten vasiyet, mülkiyet hakkının kaybedildiği bir zamana bağlı şekilde malda yapılan tasarruf olması yönüyle genel prensipler açısından bir istisna teşkil eder. Ancak tasarrufun başlangıç anı yönünden kişinin hayatta iken kendi malında serbestçe tasarrufta bulunmasına benzediği ve mülkiyet hakkının tabii bir neticesi görüldüğü içindir ki hemen her hukuk düzeninde vasiyetin meşruluğu kabul edilmiş, getirilen bazı sınırlamalarla fertlerin temel haklarının ve kamu düzeninin korunması hedeflenmiştir. Aynı şekilde İslâm’da da insanların dünyevî ve uhrevî ihtiyaçları gözetilerek vasiyet hakkı tanınmış, ayrıca birtakım kurallar konularak yakınların ve üçüncü şahısların haklarının korunması, kamu düzeninin sağlanması, hak ve ödevler arasında denge kurulması amaçlanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, “Allah, amellerinize eklenmek üzere -hayatta iken yaptığınız iyilikler dışında hayırda bulunabilmeniz için-

vefatınız sırasında mallarınızın üçte biri üzerinde size tasarruf yetkisi vermiştir" ifadesiyle (İbn Mâce, "Veṣâyâ", 5) vasiyetin meşrû kılınış sebebine işaret etmiştir. Vasiyet sayesinde öldükten sonra hayırla yâdedilme, mirasçı olamayan yoksul akrabaları gözetme, hayatta iken iyiliği görülen kimseleri ödüllendirme ve kamu yararına yönelik hizmetlere katkı sağlama gibi amaçlar gerçekleştirilir.

Kur'an'da vasiyetle aynı kökten türeyen fiiller Allah'a nisbet edildiğinde, "Emretti, farz kıldı" (en-Nisâ 4/11; el-En'âm 6/144, 151), başkasına nisbet edildiğinde, "Birine bir şey yapmayı tavsiye etti, öğütledi" (el-Bakara 2/132) anlamına gelir. Beş âyette sekiz yerde geçen vasiyet kelimesi üçünde (el-Bakara 2/180, 240; el-Mâide 5/106) "vasiyet etmek", diğerlerinde ise (en-Nisâ 4/11, 12) "vasiyet konusu mal veya menfaat" mânasında kullanılır. Hukukî bir işlem olarak vasiyetten söz eden âyetlerin bir kısmında vasiyetin yerine getirilmesi gerektiği, değiştirilmesinin büyük bir vebal sayıldığı vurgulanırken (el-Bakara 2/ 181) bazılarında mirasın ölenin borçları ödenip vasiyeti yerine getirildikten sonra taksim edilmesi ve vasiyet sebebiyle mirasçıların zarara uğratılmaması istenir (en-Nisâ 4/11-12; ayrıca bk. el-Bakara 2/182); vasiyet yapılacağı zaman iki âdil kişinin bulundurulması tavsiye edilir (el-Mâide 5/ 106). Birçok fakih kişinin anne baba ve yakın akrabalarına, kocanın geride bıraktığı dul karısına vasiyette bulunmasını emreden âyetlerin (el-Bakara 2/180, 240) iddet ve miras âyetleriyle neshedildiği görüşündedir. Bazı fakihlere göre ise vasiyetin vâcip oluşu mirasçı akrabalar hakkında mensuh ise de mirasçılar arasında yer almayan akrabalar hakkında devam etmektedir (Kurtubî, III, 99-100; IV, 203-207). Hadislerde de vasiyet kelimesi ve türevleri sıkça geçer. Hz. Peygamber müslümanlara vasiyetlerini sağlıklı günlerinde hazırlamalarını öğütlemiş (Buhârî, "Veṣâyâ", 1; Müslim, "Vaṣiyye", 1), miras payları Allah tarafından belirlenen mirasçılara mal vasiyet edilmemesi gerektiğini bildirmiş (Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 6; Tirmîzî, "Veṣâyâ", 5), ayrıca ölümden sonra da faydalanılacak hayır amaçlı teberruları (sadaka-i câriye) teşvik etmekle birlikte mirasçıları varlıklı bırakmanın onları dilenmeye mecbur edecek şekilde muhtaç bırakmaktan daha hayırlı olduğunu ve bundan dolayı en çok terikenin üçte biri kadar vasiyette bulunulabileceğini açıklamıştır (Buhârî, "Veṣâyâ", 2; Müslim "Vaṣiyye", 5).

Şer'î hükmü bakımdan vasiyet beş kısma ayrılır. a) Vâcip olan vasiyet.

Zimmetinde bizzat ifa etmekten âciz olduğu borç veya iade edilmesi gereken emanet (vedîa) gibi kul hakları bulunan kimselerin alacaklıların ispata yarayacak delilleri yoksa bu borcun ifası için vasiyette bulunmalarıdır. Aynı şekilde hac, zekât, fidye, kefâret ve nezir gibi yerine getirilememiş Allah hakları için de vasiyet böyledir. b) Mendup vasiyet. Sevap kazanmak amacıyla mirasçı olamayan yoksul akrabaya veya hayır yollarına vasiyettir. c) Mubah vasiyet. Sevap kazanma kastı olmaksızın varlıklı insanlara yapılan vasiyetlerdir. Mubah bir vasiyet dinen övülen bir amaçtan dolayı ve sevap kazanmak niyetiyle yapılırsa mendup vasiyete dönüşür. d) Mekruh vasiyet. Malı mekruh işlerde kullanacağı bilinen kişilere yapılan vasiyettir. Yine malı az, mirasçıları fakir olan kimselerin yapacağı vasiyetler de mekruhtur. e) Haram vasiyet. Dinen haram sayılan işlere harcanmak üzere veya mirasçılara zarar vermek kastıyla yapılan vasiyetlerdir.

Hukukî vasfı bakımından vasiyet, vasiyet eden açısından bağlayıcı nitelikte taşımayan (gayri lâzım) bir tasarruf olduğundan mûsî hayatta iken dilerse vasiyetini değiştirebilir veya vazgeçebilir. Mûsînin ölümünden sonra vasiyet bağlayıcı (lâzım) hale gelir ve tayin edilmişse vasîye, edilmemişse geride kalan akrabalara vasiyetin gereğini yerine getirmek vâcip olur. Vasiyet teberru niteliğindeki diğer tasarruflardan bazı hususlarda ayrılır. Bunlardan özellikle hibe ile arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Meselâ hibede aranan bir kısım şartlar vasiyette aranmaz; hacr altındaki kişilerin vasiyeti geçerli sayıldığı gibi vasiyet edilen şeyin miktarı ve evsafının mûsâ leh tarafından bilinmesi şartı da yoktur. Öte yandan vasiyetteki, vârise vasiyet edenin malın üçte birini geçmemesi şartı gibi sınırlamalar hibede söz konusu değildir. Vasiyetin konusu ya mal veya malî yönü bulunan bir iştir. Mûsî tarafından talep edilen iş sevap kazandıran bir amel veya en azından dinen mubah nitelikte bir iş olmalıdır. Câiz sayılmayan bir iş için vasiyette bulunmak câiz olmadığı gibi böyle vasiyetlerin yerine getirilmesi de câiz değildir. Mülkiyet kazandıran diğer hukukî işlemlerdeki gibi vasiyette de vasiyet konusu mal veya menfaatin mülkiyeti lehinde vasiyet edilen kişiye geçer. Ancak Hanefîler'de ve Şâfiîler'de menfaat vasiyetinin sadece intifa hakkı doğuracağı, mûsâ lehin başkasına temlik gibi bir tasarrufta bulunamayacağı, bu hakkı devredemeyeceği, yine bu hakkın onun mirasçılarına intikal etmeyeceği kabul edilir.

Unsurları. Fakihlerin çoğunluğuna göre vasiyetin unsurları mûsî, mûsâ leh, mûsâ bih ve irade beyanından ibarettir. Hanefîler ise vasiyetin kurucu unsurunun sadece irade beyanı olduğu görüşündedir (Kâsânî, VII, 331-332). Bütün fakihlere göre vasiyet “fakirler” veya “talebeler” gibi ismen ve şahsen belirlenmemiş bir zümreye yahut kabul beyanında bulunması tasavvur

edilemeyen hayır yollarına yapılırsa yalnız mûsînin icabı ile kurulur onun rücû etmeksizin ölümü ile tamamlanır (İbn Kudâme, VIII, 418). Ancak belirli kişilere yapılan vasiyetin tek taraflı mı yoksa iki taraflı mı olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bazı fakihlere göre vasiyet, mûsînin icabı ve onun vefatından sonra beyan edilmek şartıyla mûsâ lehin kabulüyle meydana gelen iki taraflı bir hukukî işlemdir. Mûsâ leh kabul ederse vasiyet kurulur, kabul etmezse bâtıl sayılır. Bu konuda vasiyetin diğer iki taraflı hukukî işlemlerden farkı yoktur. Şâfiî ve Mâlikîler’de meşhur olan görüşe göre kabul vasiyetin kurucu unsuru değil nefâz şartıdır. Hanefîler’de de kabulün nefâz veya lüzum şartı kabul edildiği şeklinde bir görüş vardır. Hanefîler’den Züfer ise vasiyeti tek taraflı bir işlem olarak görür ve sadece icabı kurucu unsur sayar. Mûsâ lehin kabul beyanında bulunmadan ölmesi durumunda fakihlerin çoğunluğuna göre vasiyet bâtıl değildir. Hanefîler mûsâ lehin ölümüyle reddetme ihtimalinin ortadan kalkmasını delâleten kabul saymış ve bu tür bir vasiyeti istihsânen sahih kabul etmiştir (Kâsânî, VII, 332). Diğer mezheplere göre ise vasiyeti kabul veya red hakkı mûsâ lehin mirasçılarına geçer. Kabul ettikleri takdirde mülkiyetin kendilerine vasiyet olarak doğrudan mı yoksa mûsâ lehten miras yoluyla mı geçeceği tartışmalıdır. Bu görüş ayrılığı, mûsâ lehin borçlarının ödenip ödenmemesi ve vasiyetlerinin yerine getirilip getirilmemesi açısından önemlidir.

Şartları. Vasiyet, hukukî işlemler içinde şartları bakımından çerçevesi en geniş işlemlerden biridir, bununla birlikte yine de bazı şartlar aranmıştır. a) Mûsîde aranan şartlar: 1. Mûsînin teberru ehliyetine sahip bulunması gerekir. Akıl hastaları ile küçükler teberru ehliyetine sahip değildir. Hanefîler’e ve Şâfiîler’de kuvvetli olan görüşe göre bulûğ şartı aranır; Mâlikîler ve Hanbelîler’de ise on yaşını geçmiş mümeyyiz küçüğün vasiyeti geçerli kabul edilir. Öte yandan sefihin yapacağı vasiyet de tamamen kendi yararına bir tasarruf şeklinde değerlendirilmiş ve bütün

mezheplerce geçerli sayılmıştır; ancak Hanefîler'den İmâmeyn vasiyetin hayır işlerine yönelik olması şartını aramıştır. Hanefîler'e ve Şâfiîler'de bir görüşe göre haram yolla sarhoş olan kişinin yapacağı vasiyet geçerli kabul edilirken Hanbelîler'e ve Mâlikîler'e göre temyiz gücünü kaybedecek ölçüde sarhoş bulunanların vasiyeti geçersizdir. 2. Vasiyet rıza ile yapılmış olmalıdır. Tehdit altında, ciddiyetsizlik veya yanlışlıkla yapılan vasiyet geçerli değildir. 3. Mûsînin terikenin tamamını kapsayan borcu bulunmamalıdır. Zira terikeden yapılacak harcama ölen kişinin kefen ve cenaze masraflarının karşılanması, kul borçlarının ödenmesi ve vasiyetlerinin yerine getirilmesi şeklinde bir sıra takip eder. Geriye kalan mal mirasçılarına paylarına göre dağıtılır. Buna göre terikenin tamamı, sıra vasiyete gelmeden önce harcanacağı için vasiyete bir şey kalmaz. Ancak alacaklılar mûsîyi borçtan ibra eder veya vasiyete onay verirlerse vasiyet geçerli sayılır.

b) Mûsâ lehte aranan şartlar: 1. Mûsâ leh gerçek kişi ise vasiyet yapılırken ve mûsînin ölümü sırasında mevcut olmalıdır. Bu iki vakitten birinde hayatta bulunmayanlara yapılan vasiyet geçersizdir. Cenin bazı âlimlere göre vasiyetin yapılışı, bazılarına göre mûsînin ölümü sırasında ana karnında mevcutsa lehine yapılan vasiyet geçerli kabul edilir. Ceninin varlığı, vasiyetin yapılışından veya mûsînin ölümünden itibaren normal hamilelik ve doğum süresinde canlı olarak doğması ile bilinir. Mâlikîler, henüz mevcut olmayıp ileride meydana gelecek ceninle mûsînin öldüğünü bildiği kimseye vasiyetini geçerli, öldüğünü bilmediği kimseye vasiyetini bâtıl sayarlar. 2. Din farkı vasiyete engel değildir; ancak Hanefîler ve Mâlikîler ülke farkını vasiyete engel görmüş, bir müslüman veya zimmînin bir harbîye vasiyetini geçersiz kabul etmiştir, bunun aksi ise câiz görülmüştür. 3. Mûsâ leh bir karîne yardımıyla belirlenebilir olmalıdır. 4. Mûsâ leh mûsînin mirasçıları arasında yer almamalıdır. Bir mirasçıya yapılan vasiyet akrabalık ilişkilerine zarar vereceği için fakihlerin çoğu bu tür vasiyeti mevkuf kabul eder; buna göre mûsî öldükten sonra diğer mirasçılar onaylarsa vasiyet nâfiz, reddederse bâtıl sayılır. Mûsâ lehin mirasçı olup olmadığı vasiyetin yapıldığı zamana değil mûsînin öldüğü zamana bakılarak belirlenir. Vasiyet sırasında mirasçı olmayan bir kişi mûsînin ölümünde mirasçı olmuşsa ona vasiyet câiz değildir; vasiyetin yapıldığı esnada mirasçı mûsînin ölümü sırasında miras alamayacak duruma düşmüşse ona vasiyet câizdir. Ayrıca vasiyete onay verecek

mirasçıların teberru ehliyetini taşımaları gerekir. Teberru ehliyeti bulunmayanların verecekleri onay hukuken geçersizdir. Mâlikîler'de kuvvetli (Nefrâvî, II, 218), Hanbelî ve Şâfiîler'de zayıf olan bir görüşe göre mirasçıya yapılan vasiyet bâtıl sayıldığından diğer mirasçılar onay verdikleri takdirde bu, vasiyetin yerine getirilmesi değil onların mûsâ lehe bir bağışı kabul edilir. 5. Mûsâ leh mûsîyi cinayeten öldürmemiş olmalıdır. Mûsâ lehin henüz zamanı gelmeden önce hakkına kavuşmak için mûsîyi öldürmesi halinde aslî ceza yanında lehine yapılmış vasiyetten de yoksun bırakılır. Ancak Hanefîler'in çoğuna göre bu vasiyet mevkuftur, mirasçılar onaylarsa geçerli sayılır. Mâlikîler'e, bazı Hanbelîler'e ve Şâfiîler'de kuvvetli görüşe göre vasiyet sahih, Ebû Yûsuf ve diğer fakihlere göre ise bâtıldır.

c) Mûsâ bihte aranan şartlar: 1. Mûsâ bih mal olmalıdır. Fakihlerin çoğu tarafından mal sayılan menfaatle gelecekte tahakkuk etmesi beklenen bir mal da vasiyet konusu edilebilir. Meselâ bir evde oturma, tarladan çıkacak mahsul, gebe bir hayvanın doğacak yavrusu vasiyet edilebilir (Kâsânî, VII, 354). 2. Mûsî ve mûsâ lehin dinlerine göre mûsâ bih mütekavvim (yararlanılması câiz) olmalıdır. Bu sebeple şarap ve domuz gibi haram bir nesneyi bir müslüman vasiyet edemeyeceği gibi ona da vasiyet edilemez. Ancak gayri müslim diğer bir gayri müslime bunları vasiyet edebilir. 3. Mûsînin mirasçısı varsa mûsâ bih terikenin üçte birinden fazla olmamalıdır. Üçte bir hesap edilirken vasiyetin yapıldığı zamanki değil mûsînin öldüğü andaki mevcut mala bakılır. Fakihlerin çoğuna göre üçte biri aşan kısımda vasiyet mevkuftur, mûsînin ölümünden sonra ve mirasçıların onayı ile nâfiz hale gelir. Şâfiîler'de üçte birden fazla miktarda vasiyet yapılması halinde vasiyetin üçte birlik kısımda sahih, fazlasında bâtıl olduğu şeklinde ikinci bir görüş daha vardır. Hanefîler mirasçısı bulunmayan bir kimsenin bütün malını vasiyet etmesini câiz görürken (a.g.e., VII, 370) Mâlikîler ve bir görüşlerinde Şâfiîler, üçte biri aşan miktardaki vasiyeti bâtıl kabul edip fazlalığın beytülmâle intikal etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Vasiyetin Sona Ermesi. a) Mûsînin ölmeden önce açıkça vasiyetten rücû ettiğini beyan etmesi veya mûsâ bihte rücûa delâlet eden bir tasarrufta bulunması. Meselâ vasiyet konusu malın hibe edilmesi, başka bir şeye dönüştürülmesi, başka bir ad alacak şekilde değiştirilmesi veya tüketilmesi rücûa delâlet eden birer tasarruf sayılır. b) Mûsâ lehin mûsîden önce ölmesi.

c) Mûsâ lehin veya mirasçılarının mûsînin ölümünden sonra vasiyeti reddetmesi. d) Belirlenmesi halinde sadece mûsâ bihin, belirlenmemesi durumunda mûsîye ait mal varlığının tamamen helâk

olması. e) Vasiyetten sonra mûsînin uzun süreli akıl hastalığını geçirmesi. Uzun süre Ebû Yûsuf'a göre bir ay, İmam Muhammed'e göre bir yıldır.

Vasiyette bulunmanın belirli hükümleri yanında belli âdâbı vardır. Vasiyet sözlü ve yazılı olarak yapılabilir. Her iki durumda da iki âdil şahit tutulması, vasiyetle ilgili şer'î sınırlamalara riayet edilmesi, vârislere zarar verme niyeti taşınmaması, akrabalık hakları gözetilerek miras alamayan zayıflara vasiyette bulunulması, kişinin kul hakkı veya Allah haklarıyla ilgili ödenecek borçları varsa bunların zikredilmesi, vârislere Allah'a ve resulüne itaatin emredilip güzel ahlâka teşvik edilmesi uygundur. Vasiyetnâmelerin karışıklığa yer bırakmayacak açık ve anlaşılır bir dille kaleme alınması, tarihin ve şahitlerin isimlerinin yazılması, vasiyet konusunun, vasiyet edilen cihetin veya kişinin açıkça belirtilmesi gerekir. Kur'an'da da örneği görülen (el-Bakara 2/132-133), Allah'a iman ve itaat içerikli vasiyetnâmeler İslâm tarihinde ayrı bir literatür meydana getirmiştir. Bu çerçevede birçok ünlü âlim vasiyetnâme yazdığı gibi ölüm anında gerçekleştirilen vasiyetleri derleyen çalışmalar da yapılmıştır. Bir vasiyetnâme türü de siyasî vasiyetnâmelerdir; bunlar özellikle hânedan yönetimlerinde bir sonraki devlet başkanlarının belirlenmesinde büyük önem arzetmiştir. Ayrıca bazı vasiyetnâmeler devletin genel stratejisi ve hedeflerini belirleyen siyasî belgeler olarak önem taşır.

Vasiyet, klasik fıkıh eserlerinde ayrı bölümler halinde işlenmesinin yanı sıra ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ihtiyaç ve uygulamalar sebebiyle çeşitli eserlere de konu olmuştur. Erken dönemlerde ölüme bağlı köle âzadının mahiyeti ve hükmü tartışılmış, bunun bir tür vasiyet sayılıp sayılmadığı üzerinde durulmuş ve fıkıh eserlerinde bu konuya müstakil bölümler ayrılmıştır. Daha sonraki dönemlerde İbn Âbidîn'in Şifâʾü'l-ʿalîl adlı risâlesinde görüldüğü gibi ortaya çıkan yeni meseleleri veya sorulan fetvaları ele alan risâleler yazılmıştır. Günümüzde bu bağlamda gündeme gelen yeni tartışmaların başında dede yetimleriyle ilgili "vâcip vasiyet" diye bilinen konu gelir. Akrabaya vasiyeti emreden âyetin (el-Bakara 2/180) hükmünün neshedilmediği yolundaki azınlık görüşüne dayanan bu

yaklaşım, mükelleflere yönelik bu vasiyet emrinin onların iradesine bırakılmayıp kanunen düzenlenmesini öngörmüş, bu çerçevede birçok İslâm ülkesinde anne ve babaları dede ve ninelerinden önce ölen torunlara anne ve babalarının miras paylarının veya mirasın üçte birini geçmeyecek kadar bir miktarın yahut benzeri bir payın vasiyet olarak verilmesini düzenleyen hükümler konulmuş, mûsînin kendi isteğiyle yaptığı her türlü vasiyet ise "ihtiyarî vasiyet" diye adlandırılmıştır. Ancak başta Muhammed M. Şelebî olmak üzere çeşitli âlimlerce bu düzenlemenin mahiyet itibariyle fıkıhtaki vasiyetten önemli farklılıklar içerdiği, ayrıca diğer mirasçılar için daha önce öngörülemeyen bazı haksızlıklara yol açtığı ileri sürülmüş ve bu çerçevede çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır (Azîzî, s. 114-143). Benzer çağdaş tartışma konuları arasında organ bağışının vasiyet edilmesi, Batı'da tedaviyi red hakkı ve ötenaziyle ilgili olarak gündeme gelen "maraz-ı mevt haline dair vasiyet" meselesi (Ebrahim, s. 195-208), mirastan mahrum bırakma yahut vârise vasiyet gibi, kanunlardan veya âdetlerden kaynaklanan vasiyet uygulamaları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 330-394; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, VIII, 389-584; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 91-114; IV, 203-207; Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1291, II, 384; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, III, 52-103; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, V, 529-585; Şürünbülâlî, el-Fevz bi'l-meʿâl bi'l-vaṣiyye bimâ cümiʿa mine'l-mâl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1184, vr. 600-603; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-devânî (nşr. Abdülvâris M. Ali), Beyrut 1418/1997, II, 217-219; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, IV, 422-456; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, X, 334-446; a.mlf., Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 151-198; Süleyman Zühdî b. Hasan, Risâletü'l-vaṣiyye fi'l-keffâre, İstanbul 1302, s. 4-7; Manastırlı İsmâil

Hakkı, Vesâyâ ve Feraiz Mecmuası, İstanbul 1326, s. 3-6; Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1960, I, 613, 614; II, 817; Mustafa es-Sibâî - Abdurrahman es-Sâbûnî, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Dımaşk 1390/ 1970, s. 237-260, 354-358, 365-370, 421-428; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, II, 147, 471, 472; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, VIII, 5-130; Zekiyyüddin Şa‘bân - Ahmed el-Gandûr, Aḥkâmü’l-vaṣiyye ve’l-mîrâs̱ ve’l-vaḳf fi’ş-şerîᶜ ati’l-İslâmiyye, Küveyt 1410/1989, s. 11-213, 431-452; Abul Fadl Mohsin Ebrahim, “The Living Will (wasīyat al-ḥayy): A Study of Its Legality in the Light of Islamic Jurisprudence”, Knowledge is Light: Essays to Seyyed Hossein Nasr by His Students in Honer of His Sixty-sixth Birth-day (nşr. Zailan Moris), Chicago 1999, s. 195-208; M. Râmiz Abdülfettâh el-Azîzî, el-Mîrâs̱ ve’l-vaṣiyye ve vaṣiyyetü’l-ḳānûn ve’l-bedîlü’ş-şerᶜ î lehâ, Amman 1424/2003, s. 102-143; Ali el-Hafîf, et-Taṣarrufü’l-infirâdî ve’l-irâdetü’l-münferide, Kahire 1430/2009, s. 121, 124; Musa Ali Ajetunmobi, “Modern Developments in Islamic Law of Testamentary Disposition”, IQ, XXXVI/2 (1992), s. 131-142; Abdüsselam Arı, “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında Dede Yetimi Problemi”, EKEV Akademi Dergisi, XII/34, Ankara 2008, s. 249-268; J. Schacht, “Vasiyet”, İA, XIII, 230-232; R. Petrs, “Waṣiyya”, EI^{2} (İng.), XI, 171-172; “Vaṣiyye”, Mv.F, XLIII, 221-301.

Abdüsselam Arı

VASİYET

(الوصيّة)

Hadis tahammül yollarından biri.

Hadis tahammül yollarının yedincisi olan vasiyet, bir muhaddisin, vefatından önce veya uzun bir yolculuğa çıkarken rivayet hakkı kendisinde bulunan bir metnin memleketindeki veya başka yerdeki bir kişiye verilmesini istemesidir. Örnekleri nâdiren I. (VII.) asırdan itibaren görüldüğü için vasiyet yoluyla elde edilen metinleri rivayet etmenin câiz olup olmadığı, câizse nasıl rivayet edileceği hususu tartışmalıdır. Vasiyet hüküm açısından vicâdeye benzetilmiş (Hatîb el-Bağdâdî, s. 352), ayrıca birçok âlim vasiyet yoluyla rivayete karşı çıkmıştır (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Şemseddin es-Sehâvî, II, 150).

Vasiyet yoluyla rivayetin cevazı meselesi usul kitaplarında genellikle şu örnek üzerinden tartışılmıştır: Dâriyyâ'da vefat eden tâbiînden Ebû Kılâbe el-Cermî kitaplarının Basra'daki talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî'ye gönderilmesini, Eyyûb'ün sağ olmaması halinde ise yakılmasını vasiyet etmiştir. Kitapları alan Eyyûb bunları rivayet edip edemeyeceğini Muhammed b. Sîrîn'e sormuş, ona önce, "Rivayet edebilirsin" diyen İbn Sîrîn daha sonra, "Rivayet edip etmeyeceğine kendin karar vermelisin" demiştir (Râmhürmüzî, s. 459-460; Hatîb el-Bağdâdî, s. 352-353). Bu örneğe atıf yapan birçok kaynakta Ebû Kılâbe ile İbn Sîrîn, vasiyet yoluyla rivayeti câiz kabul eden Selef âlimleri diye gösterilmiştir (Kādî İyâz, s. 115-116, 119; Şemseddin es-Sehâvî, II, 148; Süyûtî, II, 57; Tecrid Tercemesi, I, 445). Ancak Hatîb el-Bağdâdî'ye göre bu olay, teorik olarak tam bir vasiyet örneği değildir, çünkü Eyyûb'ün o metinleri daha önce Ebû Kılâbe'den dinlemiş olması muhtemeldir. Yani bu örnekte, Selef âlimleri tarafından vicâdeye benzetilen mutlak vasiyetin hükmü değil daha önce hocadan işitilen bir metnin ayrıca vasiyet yoluyla alınmasının hükmü tartışılmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî

söz konusu olayı aktardıktan sonra mutlak vasiyetle vicâde arasında hüküm açısından bir benzerlik kurmakta ve İbn Sîrîn'i bir hocadan duyulmamış metinlerin rivayetine (vicâdeye) karşı çıkanlar arasında zikretmektedir (el-Kifâye, s. 353). Dolayısıyla İbn Sîrîn'in vasiyetle rivayete izin verdiği gerekçesiyle sonraki kaynaklarda eleştirilmesi (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Süyûtî, II, 57) haksız bir ithamdır. İbn Sîrîn'in Eyyûb'e karşı ortaya koyduğu tereddüdünü ve onun bir hocadan dinlenmemiş metinlerin okunmasına izin vermeyişini yorumlayan Sehâvî, bu tavırdan sadece vasiyet yoluyla değil icâzet yoluyla rivayetin de câiz görülmediği sonucunu çıkarmanın mümkün olduğu görüşündedir (Fetḥu'l-muġīs̱, II, 150). Vasiyet yoluyla rivayet ya reddedilmiş (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Şemseddin es-Sehâvî, II, 150) ya da vasiyet kapsamında değerlendirilmesine imkân bırakmayan birtakım şartlarla câiz görülmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, s. 352; İbn Hacer el-Askalânî, s. 143-144). Hatîb el-Bağdâdî vasiyetin mutlak anlamda rivayete cevaz vermediğini, vasiyet yoluyla alınan bir metnin rivayet edilebilmesi için ya vicâdeye delâlet eden bir tabirin kullanılması yahut daha önceden o metni de kapsayacak biçimde hocadan icâzet alınmış olması gerektiğini bildirmiştir. İbn Hacer'e göre de vasiyetle rivayetin câiz kabul edilmesi için mütekaddimîn âlimlerinin çoğunluğu aynı zamanda izin şartını aramıştır.

Vasiyetle rivayeti câiz gören az sayıda müellif arasında yer alan Kādî İyâz vasiyetin rivayet iznini zımnen içerdiği, bu yönüyle onun münâveleye benzediği, ayrıca i'lâma yakın olduğu kanaatindedir (el-İlmâʿ, s. 115). İbnü's-Salâh ve onu takip edenler, münâvele ve i'lâmdaki rivayet izninin vasiyette bulunmadığını öne sürerek bu benzetmeye karşı çıkmışlardır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 177; Nevevî, s. 65). Ancak yine İbnü's-Salâh'ın çağdaşlarından Şâfiî fakihi İbn Ebü'd-Dem, vasiyetin tahammül yollarının sonuncu sırasında yer alan vicâdeden üstün olduğunda ihtilâf bulunmadığını kaydetmekte, Şâfiî'ye ve diğerlerine göre vicâde makbul sayıldığından vasiyetin öncelikle kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek Kādî İyâz'ı desteklemektedir (Süyûtî, II, 57. İbn Ebü'd-Dem'in vicâdeyle ilgili tamamen farklı bir görüşü için bk. Şemseddin es-Sehâvî, II, 149). Ahmed Muhammed Şâkir ise vasiyeti icâzete benzetmiş, hatta belirli bir metnin bir şahsa verilmesi anlamını taşıması bakımından vasiyetin mücerred icâzetten daha güçlü sayılabileceğini söylemiştir. Ancak bütün bunlar, vasiyetin bir hocadan işitilmemiş bir metnin elde edilmesi olduğu gerçeğini

değiştirmemektedir. Bu sebeple vasiyet, muhaddisler tarafından çokça kullanılan ve mutlak anlamda makbul sayılan bir tahammül yöntemi değildir. Esasen bu yolla rivayete izin verenler de edâ sırasında o metnin semâ yoluyla alındığı intibâını uyandıracak lafızlardan kaçınılması, vasiyet yoluyla alındığını gösteren tabirlere yer verilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Muhaddislerin vasiyet yöntemine başvurmasının sebebi çoğu zaman, vasiyet ettikleri metinlerin rivayet edilmesini sağlamak değil vefatlarından sonra bunların güvenilir olmayan kişilerin eline geçmesini engelleme arzusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 459-460; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 352-353; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/ 1970, s. 115-116; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 177; Nevevî, et-Taḳrîb ve't-teysîr (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1407/ 1987, s. 65; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar (Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Ḥâşiyetü Laḳṭi'd-dürer içinde), Kahire 1356/1938, s. 143-144; Tecrid Tercemesi, I, 445; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṡ, Beyrut 1403/1983, II, 148-150; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, II, 56-57; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 417; Talat Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 501-502; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, Beyrut 1415/ 1994, s. 122.

Halit Özkan

VASİYETNÂME

(bk. VASİYET).

VASİYETNÂME

(وصيتنامه)

Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) Türkçe ilmihali.

Birgivî’nin en tanınmış eserlerinden olan Vasiyetnâme, ilk sayfasında geçen “vasiyet” kelimesinden dolayı bu adı almıştır. Ayrıca Risâle-i Birgivî, Birgivi Vasiyetnâmesi ve Birgivî / Birgili Risâlesi gibi adlarla anılır. Genelde iman esaslarını, ibadet ve ahlâk konularını içerir. Birgivî diğer eserlerinde olduğu gibi Vasiyetnâme’de de kelâm, fıkıh ve ahlâk kitaplarında geniş biçimde yer alan konuları başarıyla özetlemiş ve eserini herkesin anlayabileceği bir dille kaleme almıştır. Vasiyetnâme XVI. yüzyıl Anadolu Türkçesi için zengin bir dil malzemesi sayılmakta, bu yönüyle günümüzde çeşitli bilimsel çalışmalara konu teşkil etmektedir. Eserini herkesin yararlanması için Türkçe yazdığını belirten müellif, Birgi’ye yerleştiği yıllarda kaleme aldığı bu risâlesinin muhtevasını özellikle Ẕuḫrü’l-müteʾehhilîn ve’n-nisâʾ fî taʿrîfi’l-aṭhâr ve’d-dimâʾ (nşr. Hidâyet Hartford - Eşref Münib, Dımaşk 2005), Kitâbü’l-Îmân ve’l-istiḥsân ve eṭ-Ṭarîḳatü’l-Muḥammediyye’de delillendirip genişletmeye çalışmıştır. Bazı yazma nüshalarındaki kayıtlardan hareketle Vasiyetnâme’nin, müellifi tarafından er-Risâletü’l-iʿtiḳādiyye adıyla Arapça’ya çevrildiği kaydedilmişse de (Atsız, s. 32-33; Arslan, s. 85) yapılan incelemelerde bu risâlenin Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî’nin (ö. 893/1488) eseri olduğu anlaşılmıştır (Kaylı, s. 84-88). Eldeki nüshaların büyük çoğunluğunda eserin yazılış tarihiyle ilgili “takrîben sene 970” kaydı yer almaktadır; buna göre eser 1562-1563’te yazılmış olmalıdır. Buradaki “takrîben” ifadesini bizzat müellifin kaydettiği sanılmaktadır. Zira müslümanın günlük ibadetleriyle ilgili bazı konuların Vasiyetnâme’ye “Zeyl-i Vesâyâ” başlığıyla sonradan ilâve edildiği görülmektedir. Bu durumda Birgivî’nin eserini tekrar gözden geçirdiği sırada tahminî bir tarih belirtmeyi tercih ettiği söylenebilir. Vasiyetnâme halkın beğenisini kazanan ve çok okunan eserlerden biridir. Bu sebeple Anadolu sahasındaki Türkçe ilmihal kitapları arasında çok yaygın olan Mızraklı İlmihal’e de öncülük etmiştir. Eser ilmihal bilgilerini öğrenmeleri için çocuklara ezberletilmiş, ezberlenmesini

kolaylaştırmak amacıyla manzum hale getirilmiştir. Bahtî'nin 1052'de (1642) kaleme aldığı Manzûme-i Birgili bunlardan biridir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5379, vr. 136b-188a).

Vasiyetnâme'nin müellif nüshasının Enderûn-ı Hümâyun'da bulunduğu kaydedilmişse de (Vasiyetnâme, İstanbul 1218) bu nüshaya henüz ulaşılamamıştır. Eserin istinsah tarihi belli olan en eski nüshası Birgivî'nin vefat tarihinde istinsah edilen nüshadır (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 295, vr. 119b-135a). Müellifin talebelerinden Abdüllatîf b. Abdüsselâm'ın 987 Rebîülâhirinde (Haziran 1579) istinsah ettiği nüsha da

Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2253). Ayrıca birçok kütüphanede yüzlerce nüshası mevcuttur. Divan şairi Neylî'nin Vasiyetnâme'den altmış nüsha istinsah ederek yarısını Ayasofya, yarısını da Fâtih Camii'ne bağışladığı kaydedilir (DİA, XXXIII, 71). Eserin Kadızâdeli hareketinin şekillendirdiği XVII. yüzyıl Osmanlı düşüncesini etkilediği anlaşılmaktadır. Vasiyetnâme İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Saçaklızâde Mehmed Efendi, İshak b. Hasan et-Tokadî gibi âlimler tarafından başlangıç seviyesindeki talebeye okutulması tavsiye edilmiştir (Arslan, s. 79; İzgi, s. 70-78, 85-93). Eserin İstanbul'dan önce Kazan'da basılması, Balkan ve Kuzey Afrika ülkeleri kütüphanelerinde nüshalarının bulunması ve Mısır'da bir şerhiyle birlikte tabedilmesi (Kadızâde İslâmbûlî Ahmed b. Muhammed Emîn, Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye, Bulak 1240) onun Türkçe konuşulan bölgelerdeki yaygınlığını göstermektedir. Vasiyetnâme'nin Osmanlı ülkesinde basılan ilk dinî kitap olduğu belirtilmektedir (Birinci, s. 13).

Eserin ilk baskısı, 1802'de Pirguli Kitabı adıyla Kazan Üniversitesi Matbaası'nda doksan iki sayfa halinde gerçekleştirilmiş, Kazan'da 1917 yılına kadar on bir baskısı yapılmıştır (Yazberdiyev, s. 141-268; krş. DİA, XXVIII, 109). İstanbul'da ilk defa 1218 (1803) yılında basılmıştır. Bu baskının sonunda şu not yer alır: "İşbu risâle-i mergūbe Enderûn-ı Hümâyun'da mevcut, musannif hattıyla olan nüshadan tahrir olunup ba'dehû mukabele ve tashih olunmuş nüshadan tab' ve temsil olunmuştur" (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 534). 1220'de (1805) yine İstanbul'da yapılan ikinci baskısının sonunda da aynı not vardır (Millet

Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 160). Osmanlı dönemine ait tesbit edilen son baskının tarihi 1314’tür (1896-97). Eserin Cumhuriyet döneminde de Latin harfleriyle birçok baskısı yapılmıştır.

Vasiyetnâme’nin bilinen ilk tercümesi Garcin de Tassy tarafından yapılan Fransızca çeviridir (Exposition de la foi musulmane, Paris 1822; 2. bs. 1874). Bu çeviriden çok önce, Vasiyetnâme’nin La profession de foi adıyla Fransızca’ya tercüme edilerek Echialle Mufti’nin Religion ou théologie des turcs adlı eseriyle birlikte 1704’te Brüksel’de basıldığını, tercümeyi esas alan John Farrington of Clapham’ın eseri The Profession of Faith adıyla İngilizce’ye çevirip 1752’de yayımladığını kaydeden Witkam, bu çevirilere esas teşkil eden metnin Vasiyetnâme olduğu iddiasını şüpheli bulur (Jan, Invertory of the Oriental Manuscripts, XV, 279). Eseri Toktamışoğlu manzum olarak Kazan Türkçesi’ne çevirmiş (Atsız, s. 5), Reîsülulemâ Mehmed Cemâleddin Çavuşeviç de Boşnakça’ya tercüme ederek kendisinin ortaya koyduğu alfabeyle neşretmiştir (Sarajevo 1908).

Bahtî’nin manzumesinden başka Osmanlı döneminde Vasiyetnâme üzerine onu aşkın Türkçe şerh ve ta‘lîkāt yazılmıştır. Şeyh Ali Sadrî el-Konevî’nin 1114’te (1702-1703) tamamladığı Şerh-i Vasiyetnâme-i Birgivî’nin İstanbul kütüphanelerinde 100’ü aşkın nüshası mevcuttur. Ayrıca İstanbul’da 1202 (1787) ile 1308 (1891) yılları arasında altı ayrı baskısı tesbit edilmiştir. Osmanpazarı Müftüsü Şumnulu İsmâil Niyâzi’nin kaleme aldığı Şerh alâ şerhi’l-Konevi alâ Vasiyyeti Birgivî ile (İstanbul 1262; Bulak 1269) Abdurrahman b. Abdullah el-Ermenekî’nin hâşiyesi (İstanbul 1262) hem Konevî şerhinin hem de Vasiyetnâme’nin açıklamalarıdır. Beypazarlı Muhammed b. Muharrem’in 1126’da (1714) yazdığı Nasîhatü’l-müslimîn başlıklı şerhin ve Mustafa b. Muhammed el-Hanefî’nin 1168’de (1755) telif ettiği Zübdetü’l-hakāik adlı şerhin İstanbul kütüphanelerinde nüshaları vardır (meselâ Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 496; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1282). Kadızâde İslâmbûlî Ahmed b. Muhammed Emîn’in Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî şerhi’l-Vasiyyeti’l-Muhammediyye’sinin Bulak baskısından (1251) başka İstanbul’da 1219 (1804) ile 1302 (1885) arasında yapılmış en az on beş baskısı mevcuttur. Ahmed Efendi el-Kürdî’ye ait şerhin tek nüshası bilinmektedir (TSMK, Hazine, nr. 214). Teşrifatîzâde Ebû Bekir b. Muhammed, Gülşen-i Esrâr adlı şerhinde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1332) Vasiyetnâme’nin yalnız

akaid konularını açıklamıştır. Vasiyetnâme'nin sadece bazı konularını veya bazı lafızlarını izah etmeye yönelik diğer eserler de şunlardır: Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Mar'aşî, Risâle fî Şerhi kavli'l-Birgivî: Varlığı Kendisindendir Gayrinden Menkūl Değildir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arabî, nr. 4354, vr. 90a); Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle fî tecdîdi'l-îmân. Risâle-i ta'lîkıyye alâ kavli'l-Birgivî / Benden Küfür Sâdır Olduysa Tevbe Ettim (TSMK, Yeniler, nr. 347, vr. 59b). Eserin yine tecdîd-i îmân bahsine ta'lik olarak yazılan (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 672, vr. 69b-79a) peş peşe üç risâlenin birincisini Muhammed b. Hamza el-Aydınî el-Güzelhisârî, ikincisi Seyyid Muhammed b. Abdülhamîd el-Kefevî'ye aittir; üçüncü ta'likin müellifi bilinmemektedir.

Vasiyetnâme ve şerhleri üzerine yapılan başlıca çalışmalar şunlardır: Halil İbrahim Haksever, Vasiyetnâme (Dil Özellikleri-Metin-Sözlük) (yüksek lisans tezi, 1989, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Birgivi Vasiyetnâmesi (haz. M. Şevket Eygi - A. Ersin Yücel, İstanbul 1992); Metin Kocakaya, Risâle-i İmam Birgivi'de Sentaks Çalışması (yüksek lisans tezi, 1997, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Musa Duman, Vasiyyetnâme (Dil İncelemesi, Metin, Sözlük, Ekler İndeksi ve Tıpkıbasım) (İstanbul 2000); Sezer Özyaşamış Şakar, Birgivî Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyetnâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük) (doktora tezi, 2005, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdurrahman Kaya, Şeyh Aliyyü's-Sadrî el-Konevî, Birgivî'nin VasiyetNâmesinin Şerhi (1b-49b): Giriş-Tenkitli Metin-Dizin (yüksek lisans tezi, 2005, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü); Songül Tanboğa, Birgivi'nin 'Vasiyetnâme' Adlı Eseri Üzerine Bir Gramer, Metin ve İndeks Çalışması (yüksek lisans tezi, 2006, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Mustafa Karaca, Yahya Efendi'nin Vasiyetname-i Birgili Manzumesi (metin-inceleme-indeks) (yüksek lisans tezi, 2008, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 850; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, İstanbul 1330, s. 464; Osmanlı Müellifleri, I, 255; Karatay, Türkçe Basmalar, I, 485-487; Nihal Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi Bibliyografyası, İstanbul 1966, s. 5-11, 32-34; Özege, Katalog, II, 931-933; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, İstanbul 1992, s. 77-82, 85; M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivi'nin 'Vasiyetnâmesi' Üzerine Bazı Düşünceler", İmam Birgivî (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 73-77; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 70-78, 85-93; Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar (haz. Turgut Kut - Fatma Türe), İstanbul 1997, s. 109-147; Kemal Beydilli, Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog, İstanbul 1997, s. 15-24; a.mlf., "Matbaa", DİA, XXVIII, 109; J. Schmidt, Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, Leiden 2000, III, 30-33; Almaz Yazberdiyev, Doğu'da Matbu Yayınların Tarihi:

1802-1917 Arap Alfabeli Türkmen Kitapları Kataloğu (trc. Ahmed R. Annaberdiyev), İstanbul 2005, s. 141-268; Huriye Martı, Birgivi Mehmed Efendi, İstanbul 2008, s. 71-73; Ahmet Kaylı, A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and their Dissemination in Manuscript Form (yüksek lisans tezi, 2010), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 84-88, 267, 271-272; Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivî", İİFD, sy. 2 (1977), s. 175-186; M. Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", JNES, XLV/4 (1986), s. 261; Ali Birinci, "Birgivî Risâlesi: İlk Dinî Kitap Niçin ve Nasıl Basıldı?", TY, XVI/112 (1996), s. 13-14; Hatice K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal: Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", MÜİFD, sy. 22 (2002), s. 25-56; a.mlf., "İlmihal", DİA, XXII, 139-141; Kasım Kufrevî, "Birgewī", EI² (İng.), I, 1235; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızadeliler", DİA, XXIV, 100-102; Sadık Erdem, "Neylî", a.e., XXXIII, 71.

Ahmet Turan Arslan

VASL

(bk. VASIL; VÜSÛL).

VASSÂF

(وصّاف)

Şerefüddîn Abdullāh b. İzziddîn Fazlillâh b. Ebî Naîm-i Yezdî (ö. 730/1329-30)

İlhanlı devri tarihçisi, bürokrat ve edip.

655'te (1257) Şîraz'da doğdu. İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han tarafından kendisine verilen "Vassâfü'l-hazret" ve bunun kısaltılmışı olan "Vassâf" lakabıyla tanınır. Babası Fazlullah, İlhanlı Devleti'nin Fars bölgesi âmillerindendi. Vassâf iyi bir eğitim aldıktan sonra İlhanlı Devleti'nde divan hizmetine girdi. 697 (1297-98) yılında yazmaya başladığı Târîẖ-i Vaṣṣâf adlı eserinin ilk üç cildini 13 Receb 702 (3 Mart 1303) tarihinde vezir ve tarihçi Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî ile Vezir Sa'deddîn-i Sâvecî'nin yardımıyla Gāzân Han'a sundu. Kitabı inceleyen Gāzân Han, Vassâf'a ihsanlarda bulundu; ondan kendisi Suriye seferinden dönünceye kadar Sincar'da kalmasını ve eserini yazmaya devam etmesini istedi. Vassâf, muhtelif kitaplara ihtiyaç duyduğunu ve bir süreden beri evinden uzak kaldığını söyleyerek Gāzân Han'dan bir yıl izin aldı. Yine Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin yardımıyla 24 Muharrem 712 (1 Haziran 1312) tarihinde Sultaniye şehrinde Sultan Olcaytu ile görüştü ve eserinin IV. cildini hükümdara sunarak onun takdirini kazandı. Eserin son cildini ancak 728'de (1328) tamamlayabilen Vassâf 730 (1329-30) yılında vefat etti.

Eserleri. 1. Târîẖ-i Vaṣṣâf. Asıl adı Tecziyetü'l-emṣâr ve tezciyetü'l-aʿṣâr'dır. Vassâf eserini İlhanlı devlet adamı Atâ Melik el-Cüveynî'nin Târîẖ-i Cihângüşâ'sına zeyil olarak hazırlamıştır. 656 (1258) yılından başlayan eser yer yer Cihângüşâ'dan nakiller içermektedir. Eserin I. cildi Mengü Kağan'ın ölümü, Kubilay ve Timur Kağan'ın Çin'deki faaliyetleri, Hülâgû'nun Bağdat'ı işgali, Abaka ve Ahmed Teküder'in hükümdarlıkları; II. cildi Salgurlu Atabegleri, Argun Han'ın hükümdarlığı, Yûsufşah ve Efrâsiyâb'ın atabeglikleri; III. cildi Geyhatu ve Baydu'nun hükümdarlıkları, Kirman ve Delhi'nin hâkimleri ve Gāzân Han'ın 700 (1300-1301) yılı

sonuna kadar hükümdarlığı; IV. cildi Gāzân Han'ın hükümdarlığının son yılları, Sultan Olcaytu'nun tahta çıkışı, Timur Kağan'ın halefleri, Hârizmşahlar ve İsmâilîler; V. cildi Sultan Olcaytu'nun hâkimiyetinin sonu, Ebû Said Bahadır Han ile Alâeddin Halacî ve haleflerinin tarihini ihtiva etmektedir. Vassâf, kendini İslâm tarihçileri arasında önemli bir konuma yükseltecek olan eserinde Gāzân Han döneminde devlet merkezinde vuku bulan hadiselerin yanı sıra Fars eyaletinin siyasî, idarî ve iktisadî durumu hakkında önemli bilgiler verir. Eser, başta kâğıt para (çâv) ve İlhânî takvimi olmak üzere İlhanlı kaynaklarının genellikle sessiz kaldığı bazı reformlar hakkında da önemli mâlûmat içerir. Vassâf, merkezî bürokraside üst düzey bir görevde bulunmadığı için halkın durumuyla ilgili haberleri Câmiʿu't-tevârîḫ müellifi Reşîdüddin Fazlullah'a göre daha tarafsız bir şekilde kaydeder ve bazı önemli noktalarda ondan ayrılır. Bu açıdan eser, gerek Reşîdüddin'in verdiği bilgilerin kontrolü gerekse ondaki eksikliklerin tamamlanması bakımından da büyük önem taşımaktadır. İran tarih yazıcılığında görülmemiş derecede süslü bir üslûpla kaleme alınan eserdeki Arapça, Farsça, Türkçe ve Moğolca birçok terim metnin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Müellifin Arapça-Farsça kıssa ve şiirlerle süslediği nesri kendisinden sonra birçok tarihçi tarafından taklit edilmiş, bu arada Osmanlı coğrafyasında İdrîs-i Bitlisî, Tâlikîzâde Mehmed Subhi ve Ahmed Vâsıf Efendi gibi tarihçiler Vassâf'ın üslûbunu örnek almıştır. Eserin üç bölümünü, Şâhruh'un oğlu Fars hâkimi Mugīsüddin Ebü'l-Feth Mirza İbrâhim'in emriyle Hüseyin b. Hüseyin el-Ensârî (Attâr) 823 (1420) yılında sade bir dille özetlemiş ve XVI. yüzyılda da Hândmîr tarafından hulâsa edilmiştir. Eser, İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından kısaltılarak Türkçe'ye tercüme edilmiş, bu tercüme Emîrî Efendi tarafından Timur'un ölümüne kadar devam ettirilmiştir. XVIII. yüzyıl âlimlerinden Nazmîzâde Murtaza Efendi Lugat-ı Müşkilât-ı Vassâf (Şerh-i Lugat-ı Târîh-i Vassâf), Şerh-i Târîh-i Vassâf,

Tercüme-i Târîh-i Vassâf ve Zeyl-i Nazmîzâde adıyla dört eser kaleme almıştır. Sâlim Lugat-ı Vassâf'ı yeniden düzenlemiş, ayrıca önce Reîsülküttâb Şirvânî Ebû Bekir Efendi'nin başladığı esere Neylî, Mâ lâ büdde minhü li'l-edîb mine'l-meşhûr ve'l-garîb (Şerh-i Lugat-ı Târîh-i Vassâf) adıyla Türkçe şerh yazmıştır. Târîḫ-i Vaṣṣâf'ın günümüze ulaşan çok sayıda nüshası içerisinde IV. cildin Şâban 711 (Ocak 1312) tarihli müellif nüshası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3207) dikkate değerdir. Bu nüsha

1388’de hş. (2009) Tahran’da neşredilmiştir. Eser üzerinde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren birçok çalışma yapılmıştır. Önce taşbaskı halinde 1241 (1826) ve 1269 (1853) yıllarında Bombay’da yayımlanmış, daha sonra ilk cildi J. von Hammer-Purgstall tarafından Geschichte Wassaf’s adıyla Almanca’ya tercüme edilmiştir (Wien 1856). Bu tercümenin henüz basılmayan dört cildi Avusturya İlimler Akademisi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Jahn, XVIII [1354/1975], s. 171). Eser 1269 tarihli baskısı esas alınarak 1272 (1855), 1291 (1874), 1303 (1885), 1314 (1896), 1338 hş. (1959) yıllarında Tebriz ve Tahran’da yeniden basılmıştır. Abdülmuhammed Âyetî eseri Bombay baskısından özetlemiştir. Eserin Hindistan’a dair bölümleri H. M. Elliot ve J. Dowson tarafından İngilizce’ye çevrilip The History of India as Told by Its Own Historians adlı eser içinde yayımlanmıştır (Delhi 1990, III, 24-54). Altın Orda’yla ilgili kısımlarını ise V. G. Tizengauzen neşretmiştir. Çağataylılar hakkındaki bilgiler Russell G. Kempiners Jr. tarafından değerlendirilmiş, Muhammed Şehrî-porâbâdî eserin güç anlaşılan terim ve ibareleriyle ilgili doktora tezi hazırlamıştır (1374/1995, Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi). 2. Aḫlâḳu’s-salṭana fî aḥvâli’l-ezmine ve’l-edine. Sultan Olcaytu adına kaleme alınan ahlâk ve siyasete dair Farsça bir risâle olup (Tahran, Kitâbhâne-yi Meclisi Şûrâ-yi İslâmî, nr. 5307, vr. 104b-119a) Vassâf’a aidiyeti kesin olarak tesbit edilememiştir. Nergisî tarafından Kānûnü’r-reşâd ve Kavalalı Hüseyin Kâzım tarafından da Risâle-i Seciyye adıyla iki defa Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 3. Risâle-i Münâzaʿati’s-seyf ve’l-ḳalem (Ḳalemiyye). İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han adına Farsça yazılan küçük bir risâle olup Nasrullah Pûrcevâdî tarafından yayımlanmıştır (Nâme-yi Ferhengistân, XXVI [Tahran 1385/2006], s. 5-21). 4. Bedîʿu’r-rebîʿa, Risâle der Muḥâkeme-yi Şaṭranç, Ebyât der Ḥaḳḳ-ı Şaṭranç (İÜ Ktp., FY, nr. 217, vr. 1b-22b). Vassâf’a aidiyeti muhtemel Farsça bir münşeat mecmuası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 3601). Vassâf tarafından kaleme alındığı bilinen diğer eserler günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vassâf, Târîẖ (nşr. Îrec Efşâr v.dğr.), Tahran 1388/2009, Osman Gazi Özgüdenli'nin girişi, IV, 37-50; a.mlf., Kitâb-i Müsteṭâb-i Vaṣṣâf el-Ḥażret (nşr. M. Mehdî İsfahânî), Tahran 1338, s. 592; J. von Hammer-Purgstall, Geschichte Wassaf's, Wien 1856; Storey, Persian Literature, I/1, s. 267-270; Münzevî, Fihrist, VI, 4280-4286; a.mlf., Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1375-81/1996-2002, II, 918-919; VI, 390; Abdülmuhammed Âyetî, Taḥrîr-i Târîẖ-i Vaṣṣâf, Tahran 1372, s. 329; Tevfîk Hâşimpûr Sübhânî - Hüsamettin Aksu, Fihristi Nüsẖahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî-yi Dânişgâh-i İsṭânbûl, Tahran 1374/1995, s. 109-110; J. Pfeiffer, "A Turgid History of the Mongol Empire in Persia: Epistemological Reflections Concerning a Critical Edition of Wassāf's Tajziyat al-amsār wa tazjiyat al-a'sār", Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts (ed. J. Pfeiffer - M. Kropp), Würzburg 2007, s. 107-129; Osman Gazi Özgüdenli, Moğol İranında Gelenek ve Değişim: Gâzân Han ve Reformları (1295-1304), İstanbul 2009, s. 16-18; a.mlf., "Nüsẖaʾî ez Târîẖ-i Vaṣṣâf be-Ḫaṭṭ-i Müʾellif ve Mühr-i Kitâbẖâne-i Rabʿ-i Reşîdî" (trc. Hüccet Fahrî), Nâme-yi Bahâristân, IV/1-2, Tahran 1382/ 2004, s. 63-72; a.mlf., "İlhanlı Tarihine Ait Yeni Bir Kaynak: Târîh-i Vassâf'ın Müellif Nüshası", TTK Belleten, LXX/258 (2006), s. 28-52; K. Jahn, "Terceme-i Târîẖ-i Vaṣṣâf", Râhnümâ-yi Kitâb, XVIII, Tahran 1354/1975, s. 171; R. G. Kempiners Jr., "Vassāf's Tajziyat al-amsār wa tazjiyat al-a'sār as a Source for the History of the Chaghadayid Khanate", JAH, XXII (1988), s. 160-187; Hamîd Rızâ Dâlvend, "Târîẖ-i Vaṣṣâf ve Dû Olgû-yi Pîşnihâdî Berâ-yi Çâp-i Ân", Âyîne-i Mîrâs̱, sy. 23, Tahran 1382/2004, s. 55-69; Erdoğan Merçil, "Vassâf", İA, XIII, 232-234; P. Jackson, "Waṣṣāf", EI² (İng.), XI, 174.

Osman Gazi Özgüdenli

VASSÂF ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1174/1761)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Akhisar'da doğdu. Bayramiyye tarikatı şeyhlerinden Akhisarlı İlyas'ın ahfadından Mehmed Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi tam bilinmemekte, ancak çok uzun yaşadığı kaydedilmektedir. İlk eğitimini çevredeki âlimlerden aldıktan sonra İstanbul'a gitti ve Kara Halil Efendi'ye intisap ederek tahsilini tamamladı. 1111'de (1699-1700) girdiği ruûs imtihanında başarılı olup müderrislik hakkını kazandı. Ardından hocası Kara Halil Efendi'nin kızıyla evlendi ve ilmiye mesleğinde tanındı. Bir süre Çatalca'da Ali Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptı; Safer 1118'de (Mayıs-Haziran 1706) azledildi. Aynı yılın zilkadesinde (Şubat 1707) Yûnus Paşa Medresesi'ne tayin edildi. Daha sonra Beşiktaş Sinan Paşa Medresesi'ne nakledildi. Rebîülevvel 1127 (Mart 1715) tarihine kadar burada kaldı. Rebîülevvel 1128'de (Mart 1716) Kürkçübaşı Medresesi müderrisliğine getirildi. 1129'da (1717) Zal Mahmud Paşa Medresesi'ne, ardından Şehzade Medresesi'ne geçip 27 Ramazan 1135'te (1 Temmuz 1723) buradan ayrıldı. Arkasından Süleymaniye Medresesi'ne tayin edildi. Bu görevde iken kadılık mesleğine geçti; Selânik kadısı olup 1 Zilhicce 1138'de (31 Temmuz 1726) azledildi.

1140'ta (1727-28) Mısır kadılığına tayin edilen Vassâf bir yıl bu görevde kalıp İstanbul'a döndüğünde fetva eminliğine getirildi. İran'da Avşarlı hânedanının kurucusu Nadir Şah, Sünnî mezhepler karşısında Ca'ferî mezhebinin durumunu görüşmek üzere Osmanlı Devleti'nden bir ilim heyetinin gönderilmesini isteyince Vassâf, 1736'da Anadolu kazaskerliği pâyesiyle İmrahor Mustafa Paşa'nın riyâsetinde İran'a yollanan sefâret heyetinde yer aldı. İki yıl gibi bir süre İsfahan, Kandehar ve Semerkant'ta bulundu, buralardaki âlimlerle İslâm fıkhı ve akaidi konularında yaptığı tartışmalarla dikkat çekti. Uzun süre İran'da kaldığından bazı kaynaklarda "İran kazaskeri" veya "İranî Abdullah Efendi" lakabıyla anıldı. İran'dan döndükten sonra 28 Rebîülevvel 1154'te (13 Haziran 1741) Anadolu

kazaskeri oldu. Zilhicce 1159'da (Aralık 1746) Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı ve 4 Receb 1162'de (20 Haziran 1749) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. 2 Şâban 1165'te (15 Haziran 1752) ikinci defa Rumeli kazaskeri oldu. Seyyid Murtaza Efendi'nin azli üzerine 28 Rebîülevvel 1168 (12 Ocak 1755) tarihinde şeyhülislâmlığa getirildi (Vâsıf, I, 46-47, 198-200).

Yaşlılığı sebebiyle meşihat işlerini gerektiği gibi yürütememesi, tarihçi Şem'dânîzâde'nin belirttiğine göre maiyetindekilerin dürüst davranmayıp eskiden beri devam eden sefahatlerini arttırmaları ve rüşvet almaları yüzünden 27 Şâban 1168'de (8 Haziran 1755) azledildi (Mür'i't-tevârîh, I, 181). Şeyhülislâmlığı III. Osman zamanında beş ay kadar sürmüştür. İstanbul'dan ayrılarak Bursa'da ikamet etmesi istendi. Bir süre sonra İstanbul'a dönmesine izin verilince mülkü olan Emîrgûneoğlu (Emîrgân) Yalısı'nda ikamet etti. Bu yalıda kendisinden sonra oğlu Şeyhülislâm Vassâfzâde Esad Efendi oturmuş, ardından burası

I. Abdülhamid zamanında devlete intikal etmiştir. Abdullah Efendi Zilkade 1174'te (Haziran 1761) vefat etti; Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi civarında hocası ve kayınpederi Kara Halil Efendi'nin yanına defnedildi (Vâsıf, I, 198-200). Tarihçi Hâkim, "Etti Abdullah Efendi cenneti adni makar" mısraıyla ölümüne tarih düşürmüştür. Bazı kaynaklarda vefatında 100 yaşını aştığı belirtilirse de (Şem'dânîzâde, II/A, s. 38) bu bilgi doğru olmamalıdır. Vassâf Abdullah Efendi bazı eserler telif etmiş, üç dilde şiir yazmış, şiirlerinde "Abdî" ve "Vassâf" mahlaslarını kullanmıştır. Ayrıca Siyâhî Ahmed Efendi'den ta'lik hattı meşkederek icâzet almıştır. İlmiye Salnâmesi'nde özgün bir fetvası bulunmamaktadır.

Eserleri. 1. Hayâl-i Behcetâbâd. Vassâf Efendi'nin en önemli eseri olup 1105 beyitten oluşan nasihatnâme türünde bir mesnevidir. 236. beyitte eserin adı zikredilir: "Kim görse sutûrun oldu dilşâd / Nâm oldu Hayâl-i Behcetâbâd". Eserin III. Ahmed'in saltanatına dair giriş kısmından sonra Cemcah, Hâkan, Çasar gibi sembolik isimler ve bazı ülke adları kaydedilerek bu ülke hükümdarlarının çocukları arasındaki aşk hikâyesi anlatılır. Vassâf, bu aşkı ve sonunda gerçekleşen evlilik hikâyesini esas itibariyle devlet başkanlarının ve etrafındakilerin ülkeyi adaletle idare etmesinin, vergilendirmenin âdil yapılmasının gereğine vurgu yapmak için

sembol olarak seçmiş, iyi huylu, halkını düşünen, adalet ve insaf sahibi hükümdarların sevileceğini, her zaman hayırla anılacağını, zalimlerin ise sonunda yok olacağını hikâye tarzında anlatmıştır. Eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Banu Mumcuoğlu, 2006, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk adlı mesnevisinin Hayâl-i Behcetâbâd'dan esinlenerek yazıldığı söylenmiştir (Uzunçarşılı, II, 483). 2. Nazîre-i Unvânü'ş-şeref. İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin (ö. 837/1433) kasidesine yazdığı nazîredir. Kelâm, nahiv, felsefe ve mantık konularını, ayrıca Türkçe ve Farsça hikâyeleri içeren eser Vassâf'ın Arap edebiyatına vukufunu göstermektedir (İstanbul 1279). 3. İrşâd-ı Ezkiyâ. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin manzum tercümesi olup Vassâf'ın Arapça bilgisini ortaya koymaktadır (Burdur İl Halk Ktp., nr. 490). 4. Zemzeme. Kelâm ilmine dair bir eserdir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 474). Bazı kaynaklarda Şeyhülislâm Vassâf Efendi'nin fetvalarının ölümünden sonra derlendiği kaydedilirse de bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 363, 367, 380, 403, 539, 641, 726; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 204a, 273a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 62, 63, 89, 105, 109, 181; II/A, s. 38; Vâsıf, Târih, I, 46-47, 198-200; Devhatü'l-meşâyih, s. 98-99; Sicill-i Osmânî, III, 383; Osmanlı Müellifleri, II, 481-483; İlmiyye Salnâmesi, s. 527; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 481-484; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 474; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, Ankara 1972, s. 136-137.

Mehmet İpşirli

VASSÂFZÂDE MEHMED ESAD EFENDİ

(bk. ESAD EFENDİ, Vassâfzâde).

VASSÂLE

(وصّاله)

Çok kullanılmaktan dolayı yıpranan hat değerine sahip bir eserin yazılı kısmının dikkatle kesildikten sonra aynı ebatta bir pencere açılmış yeni bir kâğıda tekrar yapıştırılıp cetvellenmesi suretiyle tamir edilmesi işlemine verilen ad

(bk. HAT).

VASVAR ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti'nin Avusturya ile yaptığı barış antlaşması (9 Ağustos 1664).

Osmanlı ve Habsburg imparatorlukları arasında 1663-1664 savaşlarını resmen sona erdiren ve Osmanlılar'ın Macaristan'daki en geniş sınırlarını belirleyen antlaşma 16 Muharrem 1075'te (9 Ağustos 1664, Türkçe metindeki tarihin yanlış çevrilmesinden ötürü Batı tarihçiliğinde 10 Ağustos) Vasvar (Vasvár / Eisenburg) yakınlarında kurulan Osmanlı ordugâhında Habsburg tam yetkili elçisi Simon Reniger ile Osmanlı Sadrazamı Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından imzalanmıştır. Antlaşma, metinlerin Habsburg İmparatoru I. Leopold ile Osmanlı Padişahı IV. Mehmed tarafından onaylanmasının ardından Osmanlı ve Avusturya temsilcileri arasında icra edilen bir merasimle resmen yürürlüğe konmuştur.

Vasvar Antlaşması ile sonuçlanan savaşların başlaması Erdel bölgesinde gelişen olaylarla yakından ilgilidir. Osmanlılar'ın Erdel harekâtı, II. Rákóczi'nin ölümü ve Habsburglar'ın duruma müdahaleleri iki devletin askerî güçlerini karşı karşıya getirdi. Osmanlı Serdarı Köse Ali Paşa 27 Ağustos 1660'ta Varad'ı aldı. Erdelli asilzadeler, Habsburg sarayı ile yaptıkları yardım antlaşması kapsamında 1071 (1661) yazında bazı Erdel kalelerine Alman birliklerinin yerleştirilmesine razı oldular. Osmanlı yönetimi Habsburg müdahalesine hemen tepki gösterdi. 1661 yazında ve sonbaharında düzenlenen iki Osmanlı seferi Erdel Prensi Kemény János'un kaçmasına yol açarken 14 Eylül'de Ali Paşa'nın davetiyle toplanan meclis Apafi Mihály'yi Erdel prensi ilân etti. Kemény, 23 Ocak 1662'de tahtı geri alabilmek için Yanova Beyi Küçük Mehmed Paşa ile giriştiği savaşta hayatını kaybetti.

Bu esnada İstanbul'daki Habsburg dâimî elçisi (Osmanlı kaynaklarında kapı kethüdâsı) Simon Reniger von Reningen vasıtasıyla iki devlet arasında ilk diplomatik adımlar atılmıştı. I. Leopold, 1661 yazı ortalarından itibaren Erdel meselesinin halli için sınır heyetlerinin teşkiline taraftardı. Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1 Kasım 1661'de Köprülü Mehmed Paşa'nın vefatıyla

sadâret mührünü alması diplomatik havayı biraz yumuşattı. 16 Ocak 1662'de sınır komisyonunun kurulması kabul edilerek Tımışvar Valisi Ali Paşa bu işle görevlendirildi. Habsburg sarayı, 1072 Şâbanında (Nisan 1662) diplomatik müzakerelere katılmak üzere Johann Philipp Beris'i Osmanlı başşehrine yolladı. Simon Reniger ve Beris, 25 Mayıs 1662'de sadrazamın huzuruna çıkarak Habsburg tarafının iddia ve taleplerini bildirdiler. İki taraf arasındaki görüşmeler istilâcı kuvvetlerin Erdel'den çekilmesi, Székelyhíd Kalesi'nin hukukî durumu ve 1661 yazında Hırvat Banı Miklós Zrínyi tarafından Kanije Kalesi'nin karşısında inşa ettirilen Yenikale'nin (Zrínyi-Újvár) yıktırılması hususları etrafında yoğunlaştı.

Fâzıl Ahmed Paşa haziran ayında Habsburg dâimî elçisine yedi maddelik bir antlaşma metni teklif etti. Simon Reniger'in Viyana sarayına gönderdiği taslak metin, temmuz ayı içinde karşı tarafın değişiklikleri ve I. Leopold'ün 28 ve 29 Temmuz tarihli mektuplarıyla birlikte geri yollandı. 17 Ağustos'ta imparatordan gelen metni alan Reniger ertesi gün sadrazamın huzuruna çıktı. 19 Ağustos'ta bizzat padişahın huzurunda düzenlenen toplantıda Şâmîzâde Mehmed Efendi'ye antlaşma metnini gözden geçirmesi tâlimatı verildi. Reîsülküttâb, hazırladığı yeni taslakta 1664'te akdedilecek Vasvar Antlaşması'nın belli başlı maddelerinin tamamını yazıya döktü. Elçi teâtisi ve Leopoldstadt'ın inşasına

izin veren hüküm dışında (bunlar sonradan vuku bulacak askerî gelişmelerin sonucudur) sekiz maddenin tamamı yaklaşık iki yıl sonra imzalanacak antlaşmada yer alacaktı. Ancak Habsburg yönetimi, büyük ihtimalle önerilen antlaşma şartları kendi menfaatlerine pek uygun düşmediğinden diplomatik temasların bu aşamasında işleri ağırdan aldı, görüşmeler de giderek çıkmaza girdi. Bunun üzerine Osmanlı ordusu yeni bir sefer hazırlığına başladı.

Serdârıekrem Fâzıl Ahmed Paşa, 8 Haziran 1663'te Osmanlı ordusunun başında gösterişli bir törenle Belgrad'a girdi. İki gün sonra, Osmanlı ordusuyla seyahat eden dâimî elçi Simon Reniger ve Ali Paşa ile birlikte Tımışvar'dan Belgrad'a gelmiş olan von Goëss ve Beris'le yapılan görüşmelerden bir netice alınamadı. İki taraf arasında problem haline gelen Zólyomy ailesine ait Székelyhíd Kalesi'nin durumu belirsizliğini koruyordu. Fâzıl Ahmed Paşa da Habsburg askerlerinin Erdel'den

çekildiğini ve Yenikale'nin yıkıldığını görmeden masaya oturma taraftarı değildi. Johann Philipp Beris, sonuçsuz müzakerelerin ardından sadrazamın Sagan Dükü Lobkowicz'e hitaben kaleme aldığı bir mektupla geri gönderildi. Osmanlı ordusu Zemun sahrası üzerinden yürüyüşüne devam etti. Osmanlı ordugâhındaki Habsburg temsilcileri von Goëss ve Simon Reniger temmuzun ilk haftasında Ösek'te iki diplomatik temasta bulundular. Osmanlı tarafı görüşmelerde daha uzlaşmaz ve talepkâr bir tutum takındı. Habsburg hükümetinin en azından bu sefer yılı içinde Osmanlı ordusunun karşısına esaslı bir askerî güç çıkaramayacağı belli olmuştu. Habsburg temsilcileri, I. Leopold'dan aldıkları tâlimat doğrultusunda Erdel'den çekilme ve Yenikale'nin yıktırılması konularında zorluk çıkarmıyordu; fakat Fâzıl Ahmed Paşa, bu iki şartın yanında Habsburg hükümdarının Kanûnî Sultan Süleyman devrinde geçerli olan senelik haracı yeniden ödemeye başlamasını talep etti.

Habsburg temsilcileri ve Osmanlı devlet adamları 28 Temmuz'da Budin yakınlarında tekrar bir araya geldiler. Simon Reniger ile von Goëss, kendilerine on beş günlük mühlet verilmesi durumunda Erdel'deki Habsburg garnizonlarını tahliye edecekleri ve Kanije karşısında inşa edilen Zrínyi-Újvár'ı yıktıracakları taahhüdünde bulundularsa da Osmanlı yetkilileri zaman talebini açık bir oyalama taktiği olarak gördüklerini bildirdi. Osmanlılar, yıllık 30.000 altın haraç, bu şartın kabul edilmemesi halinde 1606 Zitvatorok Antlaşması'na göre bir defaya mahsus ödenmiş olan 200.000 talerde ısrar ediyordu. Bu meblağın yarısı nakit ödenecek, yarısı paraya çevrilebilir değerli hediyelerden oluşacaktı. Ayrıca Osmanlı ordusu, Habsburg elçilerinin talep ettiği süre zarfında Estergon istikametine ilerlemekte serbest kalacaktı. Habsburg temsilcilerinin I. Leopold'ün maddî ödeme yapmaya yanaşmadığını söylemeleri üzerine görüşmeler yine kesildi.

Estergon yakınlarında Tuna'yı geçen Osmanlı ordusu 17 Ağustos'ta Uyvar Kalesi'ni kuşatma altına aldı. Yaklaşık altı haftalık zorlu bir muhasaranın ardından kale ele geçirildi ve Osmanlı birlikleri kışı geçirmek amacıyla Belgrad'a çekildi. Hırvat Banı Miklós Zrínyi ve Ren bağlaşıkları başkumandanı Julius von Hohenlohe'nin 1664 Ocak sonlarında ve nisan ayında düzenlediği iki beklenmedik saldırı, Osmanlı askerî planlamasına esaslı bir darbe indirdi ve stratejik üstünlük geçici bir süre müttefiklerin

eline geçti. Zrínyi-Hohenlohe kuvvetleri nisan sonlarında Kanije'yi kuşattılar. Hazırlıksız yakalanan Osmanlı askerî kademesi Kanije muhasarasını ancak haziran başında kaldırabildi. Kanije önlerinden çekilen müttefik birlikleri, Mur nehrinin karşı yakasına geçerek Habsburg ve Osmanlı yetkilileri arasında yürütülen diplomatik müzakerelerin başlıca tartışma maddelerinden biri olan Zrínyi-Újvár istihkâmları civarına yerleştiler. 9 Haziran 1664'te başlayan Yenikale kuşatması haziranın son gününde başarıya ulaştı. Kale içinde ele geçirilen cephane ve silâhlar boşaltıldıktan sonra kale ateşe verildi. Böylece yapılacak barış görüşmelerinde Zrínyi-Újvár'ın durumu bir sorun olmaktan çıktı.

Osmanlı ordusunun Nisan 1663'te harekete geçtiği günden beri Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa ve Sagan dükü arasındaki mektuplaşma kesintiye uğramadan devam etmişti. Osmanlı ordusu, Mur suyu yakınlarında gerçekleşen savaşın ardından kuzeye yönelip irili ufaklı bazı palankaları zaptederek yürüyüşünü sürdürdü. Osmanlı birlikleri 27 Temmuz'da Rába nehrine vardı. Akarsu boyunca yukarıya doğru ilerleyişine devam etti ve nehrin öte yakasında Csákány palankasının karşısına yerleşti. Burada Habsburg delegesi Simon Reniger ve Osmanlı devlet adamları bir görüşme daha gerçekleştirdi. İki devlet arasında mevcut anlaşmazlık noktaları tek tek ele alındı. İki yıl önce İstanbul'da tartışılıp karara bağlanmış maddeler aynen kabul edilirken görüşmeler bir defa daha üç meselede tıkandı. Osmanlı idaresi Erdel'e ilişkin maddenin barış antlaşmasına girmesine karşıydı. Erdel'in bütünüyle Osmanlı Devleti'nin bir iç meselesi olarak tanınmasını istiyordu. Ayrıca Osmanlılar, Székelyhíd ve St. Job kalelerinin yıktırılmasının gündem dışı tutulmasında ısrar ediyordu. Nihayet yeni bir antlaşmanın imzalanması için Habsburglar'ca verilmesi gereken 200.000 taler değerindeki "hediye"nin cinsi ve getirilme şekli belirsizliğini koruyordu. Fâzıl Ahmed Paşa, 200.000 talerin yarısını nakit istiyor, Habsburg büyükelçisinin İstanbul'da Osmanlı sarayına yapacağı ziyaretin ardından Osmanlı büyükelçisinin Viyana'ya doğru yola çıkmasını öngörüyordu. Simon Reniger bu iki talebe de karşı çıktı. 1 Ağustos 1664'te Rába nehrini zorlayan Osmanlı güçleri Raimondo Montecuccoli kumandasındaki müttefik ordusu tarafından durduruldu. Akarsuyun karşısına geçen Osmanlı birlikleri ordunun geri kalan kısmıyla irtibatını kaybederek ağır kayıplar verdi. Osmanlı ordusu günün sonunda muharip kuvvetlerinin önemli bir bölümünü kaybetmişti. Fâzıl Ahmed Paşa,

imparatorluk kuvvetlerinin nehri aşıp Osmanlı ordusuna saldırması ihtimaline karşı 6 Ağustos'a kadar yerinden ayrılmadı.

St. Gotthard yenilgisi, Osmanlı ordugâhında Habsburg hükümetiyle barış yapılması yönündeki beklentinin güçlenmesine yol açtı. Osmanlı idaresi yeni şartlar altında birtakım değişikliklere göz yumdu. 9 Ağustos'ta Fâzıl Ahmed Paşa'nın otağında tercüman Panayoti ve sadrazam kethüdâsı İbrâhim Ağa'nın yanında el değiştiren antlaşma metinlerinde "alâ hâlihî" (status qou) ilkesi kabul edildi. Şu anda içinde bir Osmanlı garnizonu bulunan St. Job Osmanlılar'da kalırken Székelyhíd'in yıkılmasına onay verildi. Antlaşmanın imzalanmasından önce zaptedilen Uyvar ve Novigrad gibi kaleler antlaşma metnine dahil edilmedi. Fâzıl Ahmed Paşa nakit para talebinden bütünüyle vazgeçti. On madde halinde düzenlenen Vasvar Antlaşması Türkçe ve Latince olmak üzere iki dilde yazıldı. Latince nüsha S. Reniger tarafından imzalanıp mühürlenerek Fâzıl Ahmed Paşa'ya teslim edildi. Fâzıl Ahmed Paşa'nın imza ve mührünü taşıyan Türkçe nüsha da S. Reniger'e verildi. Bu metinler, I. Leopold ve IV. Mehmed tarafından onaylanmaları için Osmanlı ve Habsburg saraylarına gönderildi. İki ordu onaylanmış metinler geri gelinceye kadar askerî harekâtta serbest olacaktı.

Osmanlı birlikleri, ağustos sonlarında İstolni Belgrad'a geçip eylülün ortalarına doğru Ciğerdelen sahrasına vardı. Bu arada 1664 Mayıs ve Temmuz aylarında Nitra ve Léva (Levice) kalelerini geri alan Habsburg kumandanı Jean-Louis Raduit de Souches, Uyvar'ı kuşatmasına rağmen Osmanlı ordusunun yaklaştığı haberi üzerine buradan çekildi. Fâzıl Ahmed Paşa, Uyvar yakınlarında karargâh kurup onaylı antlaşma metinlerini beklemeyi uygun buldu. 27 Ekim 1664'te vezîriâzamın çadırında düzenlenen mecliste resmî bir tören icra edilerek Osmanlı ve Habsburg metinleri teati edildi. Müzakerelerin en başından itibaren Habsburg tarafının sözcülüğünü üstlenen Simon Reniger'e küçük elçi pâyesi verildi.

Vasvar Antlaşması'nın ilk üç maddesi Erdel'in hukukî durumu ve ülke sınırlarının yeniden düzenlenmesine ilişkindi. 1. madde Osmanlı ve Habsburg birliklerinin Erdel'den eş zamanlı çekilmesini öngörüyor, halen Erdel'de bulunan imparatorluk garnizonlarının ülkeyi terketmesini ve Erdel tahtı sahibinin serbest seçimle belirlenmesini güvence altına alıyordu. Sınır düzenlemeleriyle ilgili 2. madde ile Szatmár ve Szabolcs bölgeleri

Habsburg yönetimine bağlanırken 3. madde de Székelyhíd Kalesi'nin bir daha kullanılmamak üzere yıktırılmasını öngörüyordu. 4 ve 5. maddelere göre Rákóczi ve Kemény aileleri başta olmak üzere hiç kimse Erdel'e dışarıdan karışmayacak, Osmanlı ve Habsburg devletleri birbirlerinin düşmanlarına yardım etmeyecekti. 6. maddede 1664 Temmuz başında Osmanlılar'ca zaptedilerek yıkılan Yenikale'nin yeniden yaptırılmayacağı karara bağlanıyordu. 7. maddeye göre son yıllarda meydana gelen siyasî kargaşada Habsburg ve Osmanlı tarafına sığınan Erdel asilzadeleri memleketlerine dönerek aile emlâklerine sahip çıkabileceklerdi. 8. maddede I. Leopold'e ülke topraklarını koruyabilmesi için Vág (Váh) nehrinin öte yakasında yeni bir kale yapması için izin veriliyordu. 9. madde Osmanlı-Habsburg sınırlarında çete faaliyetlerinin önlenmesine yönelikti. Sonuncu maddede antlaşmanın yirmi yıl süreyle yürürlükte kalması öngörülüyor, dört ay içinde iki devletin büyük elçilerinin karşılıklı mübadele edileceği bildiriliyordu. Vasvar Antlaşması'nın kayda değer özelliklerinden biri devletin devamlılığı ilkesini esas almasıdır. Osmanlı ve Habsburg idareleri arasında imzalanan 1606 tarihli Zitvatorok Antlaşması'nda yirmi yıllık bir barış süresi kabul edilse de birinci tekil şahıs kullanılarak I. Ahmed'in kişisel taahhüdüne atıfta bulunulmaktaydı. Bu antlaşmayı yenileme amacını taşıyan 1615 ve 1628 tarihli ahidnâmelerde de benzer bir usul izlenerek doğrudan padişahın şahsî rızası formüle edilir. IV. Mehmed ise antlaşmayı onayladığını ortaya koyan ahidnâmesinde "taraf-ı hümâyûn-ı padişâhâne"si dışında "akab-i ensâbı"nın da antlaşma şartlarına riayet edeceği sözünü vermektedir.

I. Leopold, daha uygun şartlarda bir antlaşma yapabilme umuduyla Viyana'ya ulaşan metni uzunca bir süre onaylamamıştı. Ancak imparator, müttefik ordusu başkumandanı Raimondo Montecuccoli'den ordunun durumuna dair gelen olumsuz raporlar ve imparatorluk meclisinin savaşın devamına taraftar olmaması sebebiyle 9 Eylül'de antlaşmayı kendi namına onayladı. IV. Mehmed'in antlaşma metnini ne zaman onayladığı açık olmasa da Fâzıl Ahmed Paşa imzalı nüshanın bir sûretinin en geç 2 Eylül 1664'te Osmanlı sultanının eline geçtiği kesindir. Yine IV. Mehmed'in Fâzıl Ahmed Paşa'nın Macaristan cephesinden gelen adamıyla 5 Eylül'de yaptığı görüşme barış antlaşmasının tasdikiyle alâkalı olmalıdır. Ahidnâme metni, padişah adına Osmanlı ordugâhında Reîsülküttâb Acemzâde Hüseyin Efendi tarafından yazıya geçirildi. 9 Ekim 1664'te sadrazamın kapıcılar

kethüdâsı İbrâhim Ağa, Edirne’de bulunan padişaha antlaşmanın yürürlüğe girdiği haberini götürdü.

Fâzıl Ahmed Paşa, Vasvar Antlaşması resmen geçerlik kazanmış olmasına rağmen 1664-1665 kışında Osmanlı ordusunu Belgrad’da tutmaya karar verdi. Böylece antlaşmanın son maddesinde belirtilen elçi mübadelesini çabuklaştırabileceğini düşünüyordu. Osmanlı yönetimi, Rumeli beylerbeyiliği pâyesi verilen Kara Mehmed Paşa’yı büyükelçi sıfatıyla, Habsburg Devleti’yle dostluk ilişkilerini yeniden düzenlemesi için 31 Ocak 1665 tarihinde Viyana’ya gönderdi. 8 Haziran’da Viyana’ya ulaşan Kara Mehmed Paşa on gün sonra Habsburg İmparatoru I. Leopold’ün huzuruna kabul edildi. Osmanlı elçilik heyeti Habsburg başşehrinde yaklaşık dokuz ay kaldı. Bu sefâret gezisinin en ilginç yanlarından biri, Kara Mehmed Paşa’nın tertip ettiği muhtasar sefâretnâmesinde merasim ve teşrifatla ilgili bilgilerin yanı sıra Viyana şehir istihkâmlarına dair gözlemlerini kaydetmiş olmasıdır. Evliya Çelebi’nin 1665’te Habsburg başşehrini ziyaret eden Osmanlı elçilik heyetinde bulunduğu bilinmektedir. Aynı sıralarda Habsburg büyükelçisi Walter Leslie, Vasvar Antlaşması’nda kararlaştırılan 200.000 altın (kara kuruş) değerindeki hediyeleri takdim etmek üzere Edirne ve İstanbul’a ziyaretlerde bulunmuş ve 1666 başlarında Viyana’ya dönmüştü.

Vasvar Antlaşması, Macar asilzadeleri arasında geniş çaplı bir hoşnutsuzluğa yol açtı. K. Frangepán, F. Wesselényi, P. Zrínyi, F. Nádasdy ve F. Rákóczi gibi soylular, Macar ülkesini mahvettiğini ileri sürdükleri bu antlaşmanın kraliyet zâdegânının rızası alınmadan imzalandığını söyleyerek mevcut durumu tanımayacaklarını ilân ettiler. Macarlar, bilhassa Habsburg Devleti’nce desteklenen aileleri Erdel’den uzaklaştıran 4, 5 ve 9. maddelere itiraz etmekteydi. Macaristan’daki huzursuzluk, nihayet İmre Tököly isyanının doğuşuna yol açmak suretiyle Osmanlı ve Habsburg yönetimlerini 1670’lerin ikinci yarısından itibaren bir defa daha karşı karşıya getirecektir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 408; BA, A. DVN. DVE, nr. 57/1, s. 17-20; Hof, Hausund Staatsarchiv, Turcica, I/135, fol. 94r-v; Târîh-i Mu'teber, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 214, vr. 2a-5a; Erzurumlu Osman Dede, Târîh-i Fâzıl Ahmed Paşa, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 909, vr. 5a-7b, 15b-16b, 22a-22b, 26b-28a, 30b-34b; Mustafa Zühdî, Ravzatü'l-gazâ (Târîh-i Uyvâr), İÜ Ktp., TY, nr. 2488, vr. 37b-38b; M. Meyer, Diarium Europaeum, X, Franckfurt 1665, s. 271-277, 327-328, 500-501, 871; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme (haz. Fahri Ç. Derin), İstanbul 2008, s. 164-166; Mühürdar Hasan Ağa'nın Cevâhirü't-tevârîh'i (haz. Ebubekir Sıddık Yücel, doktora tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; P. Rycaut, The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677, London 1687, s. 128, 131, 140, 160-161; Silâhdar, Târih, I, tür.yer.; Râşid, Târih, I, tür.yer.; Hammer, GOR, VI, 106-110, 137-138, 144-145; Zinkeisen, Geschichte, IV, 907-911, 932-935; G. Wagner, Das Türkenjahr 1664: Eine europäische Bewährung, Eisenstadt 1964, s. 430-484; a.mlf., "Der angebliche kaiserliche 'Türkentribut' nach der Schlacht von Mogersdorf (1664)", Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, LXXII, Graz 1964, s. 409-441; M. Wrede, Das Reich und Seine Feinde: Politische Feinbilder in der Reichspatriotischen Publizistik zwischen Westfälischem Frieden und Siebenjährigem Krieg, Mainz 2004, s. 125-130; M. von Angeli, "Der Friede von Vasvár (Beiträge zur Vaterländischen Geschichte)", Mitteilungen des k. u. k. Kriegsarchivs, I-III, Vienna 1877, s. 1-36; A. Veltzé, "Die Hauptrelation des kaiserlichen Residenten in Konstantinopel Simon Renigen von Reningen 1649-1666", a.e., XII (1900), s. 57-170; A. Huber, "Österreichs Diplomatische Beziehungen zur Pforte, 1658-1664", Archiv für Österreichische Geschichte, LXXXV/ 2, Wien 1898, s. 509-587.

Özgür Kolçak

VATAN

(الوطن)

Bir kimsenin doğduğu ve yaşadığı, siyasal ve duygusal yönden bağlı olduğu toprak parçasını; ruhun özlemini duyduğu asıl ve gerçek âlemi ifade eden sosyoloji, siyaset ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "yerleşmek, bir yeri yurt edinmek, kendini bir şeye alıştırmak" anlamındaki vatn kökünden türeyen vatan klasik sözlüklerde ve edebî metinlerde "kişinin doğduğu, yerleştiği, barındığı ve yaşadığı yer" mânasına gelir. Aynı veya yakın anlamda mevtın da (çoğulu mevâtın) kullanılır. İnsanın bir amaçla yerleştiği yer onun mevtınıdır. Îtân ve tavattun "bir yeri vatan edinmek" demektir (İbn Düreyd, III, 119; Fîrûzâbâdî, Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "vṭn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "vṭn" md.). Arapça'da beled ve dâr, Türkçe'de yurt, ülke ile il, ev kelimeleri de "vatan" mânasında kullanılır. Cürcânî iki türlü vatandan bahseder. Kişinin doğduğu yere ve yaşadığı ülkeye "vatan-ı aslî", on beş gün veya daha fazla bir süre kalmak üzere gittiği yere "vatan-ı ikāmet" denir (et-Taʿrîfât, "vṭn" md.). Tehânevî'nin bildirdiğine göre vatan-ı aslîye "vatan-ı ehlî, vatan-ı fıtrat, vatan-ı karâr" adı da verilir. Vatan-ı ikāmet için "vatan-ı sefer, vatan-ı müsteâr, vatan-ı hâdis" terkipleri de geçer. Tehânevî ayrıca "vatan-ı süknâ"dan söz eder ki bu on beş günden daha az kalmaya niyet edilerek gidilen yerdir (Keşşâf, II, 1529-1530).

Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette geçen mevâtın Bedir'de, Huneyn'de ve bu ikisi arasında meydana gelen gazvelerde müslüman ordularının karargâhını ve savaş alanlarını ifade eder (et-Tevbe 9/25; bk. Şevkânî, II, 396). Ayrıca beled ve çoğulu bilâd "ülke" mânasında, dâr ve çoğulu diyâr hem "âhiret yurdu" hem "dünya yurdu, ülke, vatan" mânasında geçer. Bazı âyetlerde haksız yere yurtlarından çıkarılan veya çıkarılmayı hak edenlerden bahsedilirken, geçmiş kavimlerin işledikleri kötülükler yüzünden ülkelerinin büyük felâketlere uğradığı anlatılırken diyâr kelimesi kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bld", "dvr" md.leri). Hadislerde de vatan ve mevtın kelimeleri uzun veya kısa süreyle yerleşilen

mekânı anlatır. Aynı kökten türeyen fiiller “bir yere yerleşmek, karar kılmak; bir amacı, bir niyeti içine yerleştirmek, kafasına koymak, bir davranışı karakter haline getirmek” mânalarında geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “vṭn” md.). Dâr ve beled kelimelerine Kur’an’daki mânalarıyla hadislerde de sıkça rastlanır (a.g.e., “bld”, “dvr”, “vṭn” md.leri). Bir hadiste vatan bilâd ile, diğer bir hadiste dâr ile birlikte insanların yerleştiği, yaşadığı yeri belirtmek üzere kullanılmıştır (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 75, “İmâre”, 36).

Tarihî ve edebî kaynaklarda insanlar için vatanın önemine, vatan sevgisi ve hasretine dair literatüre geniş yer verilmiştir. Bu türde eser yazan ilk müelliflerden Câhiz, el-Ḥanîn ile’l-evṭân başlıklı risâlesinde (Resâʾil, II, 379-412) vatan sevgisiyle vatan hasretinin insanda doğuştan gelen köklü bir duygu olduğunu söyler. Bu sebeple, “Vatanında sıkıntı çekmen gurbette bolluk içinde yaşamadan daha iyidir” denilmiştir. Câhiz insanların vatanlarını rızıklarından daha çok önemsediklerini belirtir. Kurak, verimsiz bir ülkede yaşayanlar daha zengin ülkelere gitseler yine de vatanlarını özlerler. Vatan sevgisinin doğuştan geldiği yönündeki fikrini desteklemek amacıyla bazı âyetlerden örnekler veren Câhiz’e göre, “Eğer onlara, ‘Kendinizi öldürün’ yahut, ‘Yurtlarınızdan çıkın’ diye emretmiş olsaydık içlerinden ancak çok az kısmı bunu yapardı” meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/66) can sevgisiyle vatan sevgisi eşit tutulmuştur. Câhiz müslümanların, yurtlarından sürülüp çocuklarından koparılmasını savaş sebebi saydıklarına dair âyeti de (el-Bakara 2/246) vatan sevgisinin insanlarda köklü bir duygu olduğuna kanıt gösterir. Hz. İbrâhim eşi Hâcer ile oğlu İsmâil’i Mekke topraklarında bırakırken, “Rabbimiz! Neslimin bir parçasını senin Beytülharâm’ının yanında verimsiz bir vadiye yerleştirdim” demiş (İbrâhîm 14/37), Allah da onların Mekke’yi vatan edinmesine rıza göstermiştir. Yine Câhiz’e göre vatan sevgisini ortaya koyan en güçlü delil Hz. Yûsuf’un, cenazesinin ataları Ya‘kūb, İshak ve İbrâhim’in ülkesine taşınmasını vasiyet etmesidir. Ülkelerin mâmur hale gelmesini sağlayan vatan sevgisidir. Nitekim Hz. Ömer’in, “Allah ülkeleri vatan sevgisi sayesinde mâmur etti” dediği rivayet edilir. Bütün fâtihler vatanlarını özler, hiçbir yeri doğdukları topraklara tercih etmezler. Araplar da kendi ülkelerinde darlık ve yoksulluk içinde yaşamalarına rağmen yine de ayrıldıklarında vatan hasreti çekmişlerdir. İsrâiloğulları’nın gurbette ölen yakınlarını Kudüs’e naklettikleri söylenir (a.g.e., II, 386-411). Câhiz’in, Menâḳıbü (Feżâʾilü)’t-

Türk başlıklı risâlesinde de belirttiği üzere vatan duygusu bütün insanlara şâmil ve her bölgede etkilidir, ancak bu duygu Türkler'de her milletten daha güçlü ve köklüdür (a.g.e., I, 63, 64-65).

Tarihçi ve edebiyatçı İbn Münkız'ın el-Menâzil ve'd-diyâr adlı eserinde vatanla ilgili manzum ve mensur literatüre ayrı bir bölüm ayrılmıştır (II, 3-32). Burada kaydedildiğine göre dünya saltanatını terkedip zühd ve riyâzete yönelen İbrâhim b. Edhem, "Dünyaya sırt çevirdiğimden beri hiçbir şey bana vatan hasretinden daha ağır gelmedi" demiştir (a.g.e., II, 3). Ancak bu konuda farklı görüşler de vardır. Meselâ şair Buhtürî, İbn Münkız'ın aktardığı bir şiirinde şunları söyler: "Uzaklarda da olsa bir yerde geçimini sağlamışsan vatanım diye yanıp tutuşma. Ülke ülkeye benzer. En iyi ülke sıkıntılarını giderdiğin yerdir." Geçim derdini vatan hasretinden önemli görenler de vardır. Bunlardan biri, "Hangi soylu insan vatanı aklına getirir, hayat onu dertlere boğmuşsa?" diye sorar (a.g.e., II, 27, 30).

Vatan kelimesinin İslâm dünyasında bugünkü siyasal-sosyolojik içeriği kazanması Batı kaynaklı ulus-devlet fikrinin tesiriyle XIX. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmıştır. Osmanlı ülkesinin parçalanıp müslüman topraklarının saldırılara ve işgallere uğramaya başladığı bu dönemde vatan, vatan severlik, vatan savunması gibi kavramlar İslâm toplumlarının siyaset, eğitim, edebiyat, askerlik, ekonomi, ahlâk, din gibi alanlara dair literatüründe geniş yer tutmuştur. Her ne kadar Ahmed Cevdet Paşa gibi ilim ve fikir adamları, "bizim kültürümüzde vatan kavramının dar kapsamlı olup bütün ülkeyi kuşatmadığını, bu kavramın askerleri savaşa teşvikte yetersiz kalacağını, bunun yerine gayreti dîniyyenin daha etkili olacağını" ileri sürmüşse de (Ma'rûzât, s. 114) başta Nâmık Kemal olmak üzere Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğuna göre vatan kavramı giderek güçlenen bir enerji kaynağıdır. Özellikle ilk zamanlarda, "Vatan sevgisi imandandır" hadisinin -zayıf veya mevzû olduğu kabul edilmesine rağmen (Abdülmüteâl M. el-Cebrî, s. 98)- müslüman toplumlarında vatandaşlık duygusu ve milliyetçilik ideolojisinin güçlendirilmesi için kullanıldığı görülmektedir. Bu arada okul müfredatına ma'lûmât-ı vataniyye, vatandaşlık / yurttaşlık bilgisi gibi isimlerle dersler konulduğu; Ahmed Cevad'ın Müsâhabât-ı Ahlâkiyye: Sıhhiyye-Medeniyye-Vataniyye-İnsâniyye (İstanbul 1330), Orhan Fuad'ın Musâhabât-ı Ahlâkiyye

Ma‘lûmât-ı Vataniyyem: İlk Mektep Dördüncü Sınıf (İstanbul 1342), Mehmed Emin’in (Erişirgil) Ma‘lûmât-ı Vataniyye:

Lise ve Muallim Mektepleri İçin (İstanbul 1340), Ali Kâmî’nin (Akyüz) Musâhabât-ı Ahlâkiyye ve Ma‘lûmât-ı Vataniyye: İlk Mekteb Dörd (İstanbul 1926) adlı kitapları gibi pek çok eserde vatandaşlık bilgisinin öğretildiği ve vatan sevgisinin güçlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Tasavvuf literatüründe vatan kelimesi coğrafî anlamıyla tanımlansa da kavramın maddî alandan mânevî alana taşındığı görülür. Serrâc’ın, “Hangi vatan daha iyidir?” sorusuna bir hakîme atfen kaydettiği, “İhtiyaçlarını aradığında bulduğun yerdir” şeklindeki cevapla bizzat kendisinin, “Vatan kişinin rahata erdiği ve karar kıldığı yerdir” ifadesi geleneksel vatan tanımını hatırlatır. Ancak Serrâc bu sözlerin devamında Ebü’l-Hasan en-Nûrî’nin, “Görmez misin, O beni nasıl vatanımdan koparıp yollara düşürdü” diye başlayan ve Allah aşkının ruhunu kararsız hale getirdiğini anlatan şiiri üzerine yaptığı açıklamalarla vatan kavramını mânevî alana kaydırır. Burada Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin, “İman yakīnden üstündür; çünkü iman vatanât, yakīn hatarâttır” dediği nakledilir. Bu ifadede “vatanât” sağlam ve kesin biçimde yerleşmiş durumları, “hatarât” ise zihne (hâtır) gelen değişken doğuşları ifade eder (el-Lüma‘, s. 367-369). Sülemî’nin naklettiğine göre Ali b. Sehl iman yerine huzur kelimesini kullanarak Dârânî’nin sözlerini tekrar etmiş (Ṭabaḳāt, s. 234), yine Sülemî’nin anlattığına göre Dârânî gibi Ebû Amr ed-Dımaşkī de vatanât halinin hatarât halinden üstün olduğunu söylemiştir. Çünkü zihne doğan şeyler (havâtır) parlar ve söner, vatanât ise bir defa belirince sabit kalır ve kesinleşir. Kuruntular havâtırdan kaynaklanır; zira kuruntu sahibi zihnine doğan şeylerin sürekli kalacağını zanneder, vatanât sahibinin ise bir davası yoktur (a.g.e., s. 278). Ayrıca sûfîler hayatın geçiciliğini vurgulayan, dünyayı bir garip veya yolcu gibi yaşamaya teşvik eden hadislere dayanarak ruhun bu dünyada gurbette bulunduğunu, asıl vatanının kopup geldiği ruhlar âlemi olduğunu düşünmüş ve bu vatana kavuşmanın özlemi içinde yaşamaya çalışmıştır (ayrıca bk. GURBET).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1345, III, 119; Tehânevî, Keşşâf, II, 1529-1530; Müsned, I, 13; IV, 30; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3, "Aḥkâm", 37; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 75, "İmâre", 36; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), I, 63-65; II, 379-412; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. A. Nicolson), Leiden 1914, s. 367-369; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 234, 278; İbn Münkız, Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr, Dımaşk 1385/1965, II, 3-32; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/ 1991, II, 396; Cevdet, Maʻrûzât, s. 114; Abdülmüteâl M. el-Cebrî, el-Müştehir mine'l-ḥadîs̱, Kahire 1407/1987, s. 98; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, İstanbul 2001, II, 147; U. Haarmann, "Waṭan", EI[2] (Fr.), XI, 190-191.

Mustafa Çağrıcı

VATİKAN

Roma şehri içinde yer alan ve Katolik dünyasının merkezi olan şehir devleti.

756-1870 yılları arasında ve 1929'dan bu yana bağımsız bir devlet halinde ayakta kalan papalık (Stato della Città del Vaticano) Stato Pontificio, Santa Sede (kutsal mekân) gibi isimlerle de anılır. Tiber (Tèvere) nehrinin sağ (batı) yakasından 63 m. yükseklikteki bir tepenin ve buradaki papalık sarayının adı olan vatikan kelimesi bağımsızlığına tekrar kavuştuğunda devletin resmî adı olarak benimsenmiştir.

Hıristiyan dünyasında ilk dönemlerde her cemaat kendi piskoposlarının ruhanî liderliği altında bulunuyordu. Bu cemaatler içinde havâriler devrine kadar uzananlar genel bir saygınlık kazanırken Kudüs, Antakya, Efes ve İskenderiye gibi yerler ayrıca cemaatlerinin çokluğuyla öne çıktı. Milâdî I. yüzyılın sonlarında Roma Başpiskoposu (Pontifex) I. Clemente (90-99) kilise düzenini yeni esaslara bağladı ve kilise İmparator Konstantinos ile beraber Roma devlet kilisesi olarak gelişme imkânı buldu. İznik Konsili'nde (325) yapılan düzenlemeler neticesinde Roma başpiskoposunun Latin-Batı dünyasında (İtalya, İspanya, Galya, İllirya ve Afrika) üstünlüğü tanındı. İskenderiye, Antakya ve Konstantinopolis karşısında yargı yetkisi bakımından üstün konumunu korudu, 451'de toplanan Kadıköy Konsili'nde bu durum Konstantinopolis için de tanındı.

IV-VII. yüzyıllarda cereyan eden inanç mücadeleleri genelde imparatorların nezaret ettiği sinod meclisleri tarafından çözülmeye çalışıldı. Bu türdeki ilk sekiz sinodda papalık yetkili delege tarafından temsil edildi ve papaların şahsen iştirakleri söz konusu edilmedi. Bu dönemde iki önemli papa öne çıkmıştır: I. Innocente (402-417) ve I. Leo (440-461). Innocente, Roma'yı bütün anlaşmazlıkların çözüm yeri diye görmek istiyordu. Bu iddiası, Hıristiyanlığın diğer önemli merkezleri olan Konstantinopolis ve İskenderiye ile arasının açılmasına sebebiyet verdi. Leo ise İmparator III. Valentinianus (425-455) üzerinde, bütün piskoposların Roma'ya bağlanması ve buna karşı çıkanların devlet gücüyle bertaraf edilmesi hususunda etkili

olmaya çalıştı. Bizans İmparatoru Iustinianos zamanında (527-565) İtalya'nın ele geçirilmesinin imparatoru kilise üzerindeki mutlak otorite kurmaya sevketmesi ve özellikle papa seçiminin imparatorun tasdikine muhtaç duruma gelmesi Roma'yı daha da zora soktu.

Kavimler göçü ve saldırıları neticesinde Batı'da kralların idaresinde bağımsız kiliseler kurulmaya başlandı. İtalya'da bile Roma'nın etkinliği büyük darbe aldı, Güney İtalya 730'da Bizans'a bağlanırken Yukarı İtalya büyük ölçüde kavimler göçü istilâsına mâruz kaldı. 452'de İtalya'nın kuzey kesimlerine hızla girip geniş arazilerde varlığını hissettiren Hun İmparatoru Attila'yı I. Leo çeşitli vaadlerle durdurabildi; ancak üç yıl sonra Vandallar'ın Roma şehrini tahrip etmesi önlenemedi. İtalya yarımadasında Batı Roma'nın yıkılışından sonra yaşanan siyasal kargaşa her yerde yeni beylerin ortaya çıkmasına yol açtı, ayrıca küçük toprak sahipleri kendi egemenliklerini kurdu. Bizans İmparatorluğu

buraları kendi yönetimi altına almaya çalıştıysada yerel güçler varlıklarını sürdürdü. Roma başpiskoposu giderek artan bir oranda ruhanî gücünü tanıttı; kendisine bağlı din adamları kiliseler inşa ettirip bunlara zengin gelir kaynakları bağlattılar. V. yüzyılda yeni bir sistem geliştirilerek manastır adı verilen kurumların ortaya çıkmasıyla din adamlarının toplu halde yaşama ve ibadetle birlikte dinî kitap ve malzemenin yazılması ve korunması sağlandı. Avrupa'da yaygınlık kazanan feodal sistem, devlet veya imparatorluk kurmaya kalkışanların kiliselerin nüfuzu altındaki geniş kitlelerden destek alabilmek için Roma'dan destek istemeleri Vatikan'a yeni bir iktidar gücü sağladı.

752-1069 yılları arasında devlet Frank ve German hâkimiyeti dönemi yaşadı. İtalya'da Langobardlar'a ve Bizans'ın üstünlük iddialarına karşı Papa I. Gregorius döneminde (590-604) özellikle İngiltere'de Hıristiyanlığın yayılmasında başarı kazanıldı (594). Roma giderek Frank Devleti'ne dayanmaya ve Bizans'tan uzaklaşmaya başladı. Charlemagne'ın 800 yılı noelinde Papa III. Leo'nun (795-816) elinden taç giymesi Vatikan'ın konumunu güçlendirdi ve Konstantinopolis'in etkisinden tamamen sıyrılarak yeni imparatorlukla kader birliği içine girmesini kesinleştirdi. II. Clemente ve IV. Urban arasındaki dönemde (1047-1264) papalık çeşitli reformlardan geçerek (kilise makamlarının satışının ve

papazların evlenmesinin yasaklanması) önemli bir gelişme kaydetti ve ruhbanın merkeze bağlanması yaygınlık kazandı. Bu güçlenme piskoposların tayini mücadelesini tetiklediğinde bu hakkın kullanımında imparatorlarla karşı karşıya gelmekten çekinmedi. İmparator IV. Heinrich ile VII. Gregorius arasındaki mücadele papanın zaferiyle sonuçlandı (Canossa, 1077). Öte yandan Roma'nın geliştirmeye başladığı mutlak ruhanî otorite Doğu'daki kiliselerle olan irtibatının kopmasına yol açtı. Özellikle IX. Leo ile (1048-1054) Bizans arasındaki anlaşmazlıklar giderilebilecek gibi değildi; patriğin papaya tâbi olmasının istenmesi nihayet patriğin aforoz edilmesiyle sonuçlandı (1054) ve kesin ayrılık kaçınılmaz oldu.

1000 yılında Roma'daki yeni zengin asil aileler maddî güçleri yanında din hiyerarşisine karıştılar ve yetkin şahsiyetler düzeyine geldiler. Ancak bu gelişme yeni siyasal çatışmaları da beraberinde getirdi. Müslümanların Akdeniz'de ve bir süre sonra İspanya topraklarında, ayrıca Sicilya ile Sardinya adalarında hâkimiyet kurması hıristiyan âlemi için yeni bir arayışa vesile oldu. Bunun için ortaya çıkan tarihî fırsat iyi değerlendirildi. Haçlı seferleri, İslâm güçlerinin elindeki "makāmât-ı mübâreke" (luoghi santi) diye tanınan yerlerin kurtarılması, ayrıca Doğu dünyasının zenginliklerinden yararlanmak amacıyla yapılan hazırlıklar II. Urban döneminde (1088-1099) hayata geçirildi. 1095 yılında Piacenza şehrinde toplanan konsilde alınan kararlar üzerine Haçlı seferleri başlatıldı. Bu tarihten itibaren Vatikan'ın dünyevî etkinlikleri bu tarihî gelişme sayesinde anıldı. Tartışması günümüzde bile devam ettirilmektedir.

İlk sefere Fransa, Almanya, Normandiya feodalleri ve İtalya yarımadasındaki bağımsız devletlerden Venedik ve Cenova cumhuriyetleri, Amalfi şehir devleti donanmaları ile katıldılar; böylece yeni bir güç halinde ağırlıklarını Akdeniz havzasında duyurdular. Kısa bir süre için bunalıma yol açan bu gelişme üzerine III. Innocente döneminde (1198-1216) devlete yeni bir güç kazandırıldı ve kralların üzerinde Petrus'un halefi, Îsâ'nın vekili unvanını Avrupalı krallar da tanıdı. Doğu'da ve Ortadoğu'da kurulan feodal devletler bile bu hususu kabul etmeye mecbur kaldı. Bununla beraber 1261-1378 yılları arasında dikkat çekici bir gerileme oldu. Haçlı seferleri başarısızlıkla sonuçlandı; 1261'de Konstantinopolis merkezli Latin Krallığı yıkıldı, ağır vergilendirmeler ahaliyi ezmeye başladı ve kilise giderek artan

bir hızla Fransa'nın nüfuzu altına girdi. Fransız asıllı papalar 1309'dan itibaren Avignon'a taşındı. Önemli makamlara Fransız asıllılar seçildi ve Vatikan 1305-1378 yıllarında Fransız hâkimiyetinde yaşadı. Kralın iradesi geçerlilik kazandı. Bununla beraber kilisenin merkezî bir örgütlenmesi başarıyla ilerledi. Yüzyıl savaşlarında kilisenin Fransa'nın yanında yer alması İngiltere ile arasını açtı ve papalığın oradaki kilise işlerine müdahalesini sona erdiren kanunların çıkarılmasıyla (1351, 1390) neticelendi. 1378'de başlayıp 1449 yılına kadar devam eden büyük bölünme döneminde Roma ve Avignon şehirlerinde iki ayrı kişinin kendilerini papa ilân ettiği bir süreç yaşandı. Sorunun büyük ölçüde kilise zenginliklerinin paylaşımından kaynaklanmakla beraber bu aşamada yüksek makama İtalyan asıllı kardinallerin seçilmesi ve dinsel doktrinlerin tartışılmasının ortaya çıkardığı sıkıntılar önemli rol oynadı. Kriz, bir ara üçüncü bir kişinin (XXIII. Johannes) 1410-1415 yıllarında bu unvanı (antipapa) taşımasıyla zirveye ulaştı. 1449-1559 yılları arasında Rönesans papaları devrinin ardından 1648 Vestfalya antlaşmalarıyla sona erdirilen ve reform karşıtı mücadelelerle geçen kanlı bir dönem yaşandı.

Rönesans devrinde papalığın eline geçen en büyük fırsat coğrafî keşifler dolayısıyla yeni dünyalarda kilisenin karşısına çıkan imkânlardır. Avrupa ve dünya tarihinde özel bir yeri bulunan, keşfedilen yerlerde Hıristiyanlığın yayılması hareketine papalık doğrudan katılmadıysa da tarikatlar hemen harekete geçtiler ve yeni dünyaların kıyı şeridinden içlerine doğru ilerleyen kâşiflerin yanında dinî teşkilâtlarını da taşıyıp kiliseler, manastırlar, okullar, hastahaneler inşa ettiler; kendi din ve mezheplerinin yayılmasını sağlayarak sömürgeci devletler için yeni toprakların daha rahat sömürülebilir duruma gelmesine önemli katkıda bulundular. Kendi geleneksel dinlerini terkedenler kilisenin istikbaldeki cemaatini teşkil etti. Denizlere sahip olmak isteyen İspanya ile Portekiz devletleri arasındaki ihtilâfa aracılık yapan devrin papası VI. Alessandro 7 Haziran 1494'te bir sınır tesbiti yaptı (Tordesillas Antlaşması) ve dünya Portekiz ile İspanyol nüfuz sahaları şeklinde ikiye bölündü. İslâm dünyasının Portekiz sömürgeciliğiyle tanışması bu bölünme sebebiyle daha yoğun hale geldi. Portekiz tehlikesinin

Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'ndan uzaklaştırılmasının tarihî vazifesi Osmanlılar'ın üzerinde kaldı.

Papalığın XVI. yüzyılda karşılaştığı en önemli mesele Martin Luther (ö. 1546) tarafından başlatılıp kıtayı sarsan reform hareketidir. Maddî ve mânevî açıdan bunalıma giren Katolik inancının ve bunun uzantısı olan papalık gücünün devamını sağlamak için faaliyete geçildi, sert önlemlere başvuruldu. Vatikan'ı güçlendiren kuruluş İspanya asıllı Ignatius Loyola'nın 1534'te kurduğu, papa III. Paolo tarafından onaylanan Cizvit tarikatıdır. Çok katı kuralları bulunan bu kuruluş papalığa sadakatle hizmet etti; dinî faaliyetler yanında kültür, bilim ve sanat alanlarında da ağırlığını duyurdu ve günümüze kadar en geniş kadrolu bir kuruluş olarak devam etti. Protestanlık bunalımını bertaraf etmek için fiilî işlemler, baskılar gerçekleştirdi. Kurulan özel mahkemelere "engizisyon" adı verildi ve resmî adı Santo Uffizio (kutsal büro) olan bu kuruluş içinde karşıt mezhepler kadar aynı inancı taşıyanları da tehdit eden yargıçlar yetişti. İnsanlık tarihine kara bir leke olarak geçen uygulamaları hoş karşılanmadı. 1770'lerden itibaren Avrupa genelinde ve papalıkta ilga edildi; zengin mal varlıkları özellikle Polonya'da olduğu gibi millî eğitim alanında kullanıldı.

Westfalya antlaşmalarıyla (1648) başlayan yeni dönemde Protestanlar'ın neticede resmen tanınması yanında vicdan hürriyeti sahasında önemli bir açılım meydana geldi. Papalığın etkinliğini sınırlayan bu gelişme yanında Aydınlanma dönemi (1648-1800) Vatikan için olumsuzluklarla dolu geçti ve özellikle İtalya yarımadası için zor bir dönem başladı. Fransa ve İspanya arasındaki mücadele her alanda kendisini gösterdi, Venedik Cumhuriyeti dışında kalan devletler genelde bu iki yabancı gücün baskısına mâruz kaldı. Fransız İhtilâli (1789) sonrasında devrim fikirleri bütün hükümdarları tehdit eder hale gelirken İtalya'nın da mukadderatını belirledi. General Napolyon tarafından kadîm Venedik Devleti'ne son verildiğinde (1797) papalık Fransa'nın hâkimiyetine girmiş oldu. Papanın Napolyon'un taç giyme törenine iştirak etmek zorunda kalması açıkça aşağılanmaktan başka bir şey değildi. Bütün Avrupa'da hüküm süren Fransız üstünlüğü sona erdiğinde (1814) Vatikan tekrar 1797 sınırları içine çekildi ve papa Roma'ya döndü. Viyana Kongresi'nin ardından başlayan restorasyon döneminde (1815-1848) devrimci fikirlere karşı yürütülen mücadele papalığın işine geldi, her yerde kilisenin başı olarak kabul gördü. Hürriyetçi ayaklanmalar karşısında devletler kiliseyi ve dini en önemli dayanak kabul ettiklerinden kilise ve özellikle Katoliklik revaç kazandı. 1814'te Cizvitler yeniden faaliyete geçti,

kilise eski teşkilâtlarını tekrar yapılandırdı. Kiliseye dair meselelerde bilhassa IX. Pius (1846-1878) başarılı hizmetlerde bulundu. 1850'de İngiltere'de ve 1853'te Hollanda'da Katolik hiyerarşisi tekrar oluşturuldu, pek çok yeni piskoposluk kuruldu. Avusturya ile II. Joseph zamanında yapılan reformlarla elinden alınan hakların tekrar iadesini temin eden bir antlaşma yapıldı (1855). Hüküm süren muhafazakârlığın etkisiyle 1864'te devrin önde gelen, kilisenin hatalı ve yanlış kabul ettiği inanç ve görüşlerine karşı çıkan papalık fermanları yayımlandı. Bunlara göre panteizm, natüralizm, nasyonalizm, indiffentizm ve liberalizm inananların uzak durması ve mücadele etmesi gereken kötü şeylerdi. 18 Temmuz 1870'te yapılan bir açıklamayla papanın yanılmazlığı ve evrensel episkopatlığı dogma şeklinde belirlendi; böylece papa idaresindeki Vatikan Devleti mutlak monarşik bir karakter kazandı. Daha önceki dönemlerde ve özellikle reform çağında Philip Melancton'un müstakil bir risâlesine de konu olan (1537) ve hep karşı çıkılan papanın diğer piskoposlara oranla üstünlüğü ilkesi tartışılmaz hale getirildi.

İtalya'da yeniden doğuş hareketi ve İtalyan Birliği'nin gerçekleştirilmesi için verilen mücadele papalık açısından hayatî bir tehlike arzetti. Birleşen İtalya toprakları içinde artık bağımsız bir devlete yer yoktu. 1848'de başlayan ve diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi özellikle yabancı (Avusturya, İspanya, Fransa) tahakkümü altında tamamen parçalanmış siyasî bir yapı arzeden İtalya'da nasyonalist ve liberalist ayaklanmalar çıktı. Bu esnada papalık devletine son verilerek Roma Cumhuriyeti ilân edildi (9 Şubat 1849) ve aynı yıl içinde ancak Fransa ve İspanya'nın askerî müdahalesiyle ortadan kaldırılabildi. Bu tarihten itibaren IX. Pius (1846-1887) Avusturya'ya dayanan bir siyaset izlemeye başladı, fakat bu devletin 1859'da Sardunya-Piemonte Krallığı ve müttefiki Fransa'ya karşı sürdürdüğü savaşta yenilmesi üzerine kilise devleti tekrar zor durumda kaldı. Vatikan'ın Romagna, Marken (Marche) ve Umbriya bölgeleri 1860'ta, ertesi yıl İtalyan Krallığı adını alacak olan Sardunya-Piemonte Krallığı'na dahil edildiğinde, 756'da Roma piskoposluğu ve mücâvir topraklar üzerinde Frank Kralı Kısa (III.) Pippin tarafından verilen beratla bir araya getirildiği kabul edilen papalık topraklarının geri kalan kısmı ancak III. Napolyon Fransası'na dayanarak ayakta kalabildi. Giuseppe Garibaldi önderliğindeki İtalyan milliyetçilerinin bir hamleyle bu toprakları ele geçirme girişimleri Fransız kuvvetlerince engellendi. Kilise toprakları

üzerinde 1849'dan beri devam eden Fransız askerî varlığı 1870 yazında Prusya'ya savaş ilân edilmesi üzerine son buldu. Bu savaş sebebiyle Fransa'nın askerlerini geri çekmesinin ardından İtalyan Krallığı kilise devletini işgal edip varlığını ortadan kaldırdı ve Roma başşehir ilân edildi. Böylece İtalyan Birliği tamamlanmış oluyordu. Papa IX. Pius'nun kilise topraklarının ilhakına karşı çıkması ve kendisini Vatikan'daki mahkûm diye ilân etmesi neticeyi değiştirmedi, Avrupa devletleri de herhangi bir müdahalede bulunmadı. Daha sonraki papalar da toprakların iadesini talep edip durdular. Özellikle XIII. Leo (1878-1903) Roma üzerindeki hâkimiyetin geri kazanılmasını siyasetinin temel dayanağı yaptı. Öte yandan Katoliklik karşıtı modernleşmeyle de uğraşılması ve önlemler alınması gerekiyordu. 1907'de X. Pius bu mücadeleyle ilgili iki önemli papalık beyannâmesi yayımladı (3 Temmuz ve 8 Eylül); İncil muhtevası ve yorumları adına yapılan bilimsel çalışmaların kilisenin görüşüyle ters düşmemesi istendi ve modernlik bütün kötülüklerin kaynağı diye gösterildi.

Papalığın İtalya Krallığı'nı kabul etmesi kolay olmadı. Bu hususta, uzun bir zaman sonra I. Dünya Savaşı'nın oluşturduğu

yeni durumlar karşısında ve ancak 1929'da İtalya Başbakanı Benito Mussolini'nin girişimleriyle bir sonuca varıldı. Yapılan Lateran Antlaşması ile (11 Şubat 1929) Roma şehrinin bir kısmında yer alan, küçük (0, 44 km²) fakat tamamen bağımsız bir şehir devleti halinde Vatikan'ın varlığı kabul edildi; zaman içinde dünyanın en küçük ve en az nüfuslu (yaklaşık 1000 kişi) bağımsız devleti sıfatıyla devletler arası hukuktaki yerini aldı. Dünyada 1,2 milyar civarındaki Katoliğin dinî merkezi olan Vatikan'ın dünya siyasetindeki ağırlığı fizikî durumuyla ters orantılıdır. Kardinaller Meclisi tarafından ömür boyu seçilen ve kendisine "akdesleri" (Sanctitas sua) diye hitap edilen papa, devlet başkanlığı sıfatını benimsemekle beraber her zaman din gücünü öne çıkaran seyahatler ve görüşmeler yapar. Yasama, yürütme ve yargı erklerini elinde tutan papa devletin başkanıdır. Vatikan Devleti'nin yönetim mekanizmasında yer alan diğer organlar şunlardır: Papalık Meclisi, Rahipler Sinodu, Kardinaller Meclisi, devlet sekreterliği (başbakanlık), dışişleri bakanlığı, kurullar, papalık komisyonları, konseyler, bürolar ve mahkemeler (ayrıca bk. PAPALIK). Çevresi yaklaşık 3 kilometreyi bulan Vatikan'ın ayrıca Roma'nın içinde ve dışında yirmi dört yerde toprakları ve binaları vardır. Bunlar İtalya toprağı sayılsa da yabancı

ülke elçiliklerine benzer dokunulmazlık statüleri mevcuttur. Vatikan'ın savunma ve güvenlik görevi XVI. asırda yararlık gösteren ve devleti koruyan askerlerin bir hâtıra uzantısı olarak İsviçreli muhafız kıtası ve güncel olarak İtalyan polisi tarafından yerine getirilmektedir. Birleşmiş Milletler üyesi olmayan Vatikan gözlemci üye statüsüne sahiptir.

Papalık ve Osmanlı Devleti. İslâm âleminin ilk devirlerinden başlayıp sonradan Osmanlı belge ve kaynaklarında "rim papa" şeklinde geçen papalığın genelde müslümanlar, özelde Türkler'le ilişkileri her zaman ayrı bir önem arzetmiş olup müslüman devletlerin askerî ve ekonomik açıdan güçlenmesi endişeyle izlenmiştir. Papalar, asırlar boyunca Hz. Îsâ'nın doğduğu ve dinini yaydığı mekânları kendilerine bağlama istek ve siyasetlerini devam ettirdiler. Doğrudan ordu yollama güçleri bulunmadığı için tarikatları faaliyete geçirdiler. Bunların en faali olan Fransiskenler XIII. asırdan itibaren çeşitli yerleri ziyaret edip teşkilâtlanmaya giriştiler. Memlükler, Akkoyunlular (Uzun Hasan) ve Safevîler'le (Şah İsmâil ve Şah Abbas devirlerinde) irtibat kurma, askerî ve ticarî açılardan yararlanma, özellikle tehdit oluşturan Türk tehlikesine karşı diğer müslüman devletlerle ittifak arayışları içine girme teşebbüslerinden geri kalmadılar (Barbara von Palombini, bk. bibl.). XV. yüzyılda Vatikan'ı sarsan, fakat aynı zamanda harekete geçiren olay İstanbul'un Türkler tarafından fethidir. Bu şehrin alınacağının farkına varan daha önceki dönemin papaları Bizans ile dayanışma içine girme, hatta kiliseler arasındaki ihtilâfları kaldırarak papalık başkanlığında hıristiyan âlemini toplama ve birlik oluşturma düşüncesine kapıldılar. 1439'da Floransa Konsili'nde kiliselerin birleşmesi kabul edildi. Bizans'ta gerçekçi politikalar izleyen siyasîlerin zaruri gördüğü bu girişime İstanbul'daki önde gelen Ortodoks din adamları kesinlikle karşı çıktılar ve müslüman sarığını papanın külâhına tercih ettiklerini açıkça ilân ettiler. İstanbul'un fethi öncesinde ve fetih esnasında papalık tarafından bu işle görevlendirilen Kardinal İsidoro başarılı olamadı. Fetih günü Türk esaretine düşmeden memleketine dönen bu zatın kaleme aldığı yazılar Türk gücünü yansıtan temel kaynaklar arasında yer alır.

Türk düşmanlığının merkezi olmalarına rağmen Türkler'le iş birliği yapmaktan kaçınmayan Rönesans dönemi papalarının en önemli ismi olan II. Pius, "Bir zamanlar İtalyanlar dünyanın hâkimi idiler, şimdi Türkler'in imparatorluğu başlıyor" sözüyle devrin kanaatini belirtmiştir. Bu bağlamda

II. Pius'nun Fâtih Sultan Mehmed'i Hıristiyanlığa davet eden bir mektup yazdığına dair elde bulunan metin, gerçekle ilişkisi bulunmayan propaganda amaçlı sayılıp her ne kadar düşüncede kalmış görünse de Antikçağ'dan beri devam eden bir edebiyat türü olarak çeşitli zamanlarda muhtelif araştırmacılar tarafından ilmî metotlarla neşredilmiş, üzerinde yorumlar yapılmış, hatta Fâtih Sultan Mehmed'in bir de cevap yazdığı iddia edilmiştir.

Osmanlılar'ın İkinci Roma'ya son vermeleri, özellikle Arnavutluk ve Macaristan istikametindeki ilerlemeleri papaları harekete geçirdi. Fâtih Sultan Mehmed'in Arnavutluk'ta İskender Bey'in direnişi sebebiyle geciken ve ertesi yıl şüpheli ölümüyle sonuçsuz kalan İtalya seferinin (1480) Roma'nın fethiyle neticelenmemesi için hiçbir maddî engel söz konusu değildi ve papa Türk ileri harekâtının başlaması haberiyle beraber Avignon'a veya İsviçre'ye kaçmak üzere gerekli tedbirleri almış bulunuyordu. Fâtih'in oğlu Cem'in saltanat mücadelesini kaybettikten sonra Roma şehrine kadar uzanan sergüzeşti ve esareti Osmanlılar'la ilişkilerde yeni bir safha başlattı, yoğun diplomatik faaliyetler yapıldı. Uzun süre Roma ve civarında Vatikan'ın misafiri olan Cem Sultan büyük ihtimalle papa tarafından Napoli şehrine firarı arefesinde zehirlendi. Bu esaret ve rehinelik için II. Bayezid'in papaya 45.000 altın ödediği bilinmektedir.

Öte yandan kutsal yerler meselesi papalığın üzerinde durduğu en önemli konuların başında yer aldı; buralara giden hacıların, ziyaretçilerin, ruhbanın sorunları ile ilgilendi. Katolikler'in korumacılığını önceleri Venedik ve Floransa devletleri yürüttü. Sonraki dönemde Fransa bunu üstlendiğinde papalık arka planda kaldı. Papalık Haçlı seferlerinin ardından ilişkilerini genelde misyonerler vasıtasıyla geliştirdi. Dağınık tarikatları kontrol etmek için 1622'de İmanı Yayma Teşkilâtı (Congregazione de Propaganda Fidei) oluşturuldu ve bu dev kuruluş dünyanın her tarafından gelen haberlerin toplandığı merkez haline geldi. Militan ruhlu kişilerin görev aldığı bu teşkilât Vatikan'ın gücünü arttırdı ve her türlü gelişme izlendi. Anadolu ve Ortadoğu yöreleri, Asya ve Afrika'nın uzak yerleri gözetim altına alındı. Hıristiyanlığın farklı mezheplerini de ikna etmek isteyen bu kuruluş bazı devirlerde sert takibata uğradı. Fransa korumacılığı esnasında her iki taraf arasında uzlaştırıcı olmak istedi, fakat başarısız kaldı. 1683-1699 yıllarında devam eden Büyük Türk savaşları sırasında papalık XV. yüzyılda

Avrupa’da ilerleyen Türkler’in karşısına ordular (1396 Niğbolu, 1444 Varna) veya XVI. yüzyılda olduğu gibi donanmalar (İnebahtı / Lepanto) çıkarılmasındaki ağırlıklı rolünü hatırlatırcasına Türkler’le mücadele etmek için Avrupa’daki bütün hıristiyanları Kutsal İttifak (Lega Sacra) adı altında bir araya getirmeyi başardı. Özellikle papalığa Akdeniz havzasında büyük saygınlık kazandıran olay İnebahtı Deniz Savaşı olmuştur (1571). Kazanılan zafer Türkler’in yenilmezlik efsanesine ağır bir darbe vurduğuna inanıldığından zamanında başlayan ve günümüze kadar gelen abartılı anlatımlar mûcize ve kehanet rüyalarıyla tasvir edildi. Bu başarıların anısı kiliselerde kutsal âyinlerden sonra hep konu edildi, ancak 1961’de kaldırıldı. Özellikle Doğu Akdeniz’de hüküm süren, Garp ocakları vesilesiyle Akdeniz’in bu taraflarına sirayet eden mutlak Türk üstünlüğünde önemli bir değişme olmadı.

Papalık, 1847’de Osmanlı Devleti’nden aldığı izinle Kudüs’te bir üst teşkilât

(patriarcato) kurup Kudüs’teki Latin Patrikliği’nin temsil ettiği varlığı güçlendirdi. Tarafların elçilik kurma niyetleri olmamakla beraber karşılıklı elçi teâtisi 1848’de gerçekleşti. Osmanlı tarafından fevkalâde elçi sıfatıyla eski Hariciye nâzırı Şekib Efendi gönderildi. Siyasî merkezlerde bu elçilikle, Fransa’nın Şark’ta mevcut Katolikler üzerindeki iddialarının papalığın devreye sokulmasıyla dengelenmesi gibi bir amaç güdülüyordu. Vatikan’ın da bu gelişmeden faydalanarak İstanbul’da açacağı bir elçilikle Doğu’daki çıkarlarını bizzat takip etme eğilimi içine girdiği anlaşılmaktadır. Böylece Başpiskopos Ferrieri 1848 yılı Ocak ortalarında fevkalâde elçi olarak papanın mektubu ve hediyelerle birlikte İstanbul’a gönderildi. Mart ayında çıkan, başta Paris, Berlin, Viyana, Roma’da kendini gösteren ve bütün Avrupa’yı etkileyen ihtilâl kargaşası heyecanla başlatılan bu fevkalâde elçiliklerin sonuçsuz kalmasına yol açtı (Rosen, II, 112-113). Ancak “papa hazretlerinin Dersaâdet vekili” sıfatıyla İstanbul’a elçiler gönderilmeye devam edildi. Bâbıâli 1848’deki ayaklanmalarda Roma’da bir cumhuriyet kurulmasını ve papanın kaçmak zorunda kalmasını yine bizzat papanın yolladığı mektuplarla takip etti ve bu olaylar sebebiyle samimi hissiyatını dile getirdi. İki taraf arasında ilişkiler, Osmanlı topraklarında yaşayan Katolikler ve bunların kiliseleriyle ilgili bazı meselelerin çözümü yanında şehzade doğumları, ölüm, cülûs, yılbaşı kutlamaları gibi vesilelerle

yazışmalar halinde devam etti. Papalığın gönderdiği armağanlara eşit değerdeki hediyelerle karşılık verildi. Cem Sultan'ın Vatikan ikameti esnasında II. Bayezid'in papaya hıristiyan azizlerinin kutsal kalıntılarını gönderdiği bilinmektedir.

Önceleri temsilcilik düzeyinde olan Türkiye Cumhuriyeti ile Vatikan arasındaki diplomatik ilişkiler 1960'ta iki devlet arasında elçilik açılması ve elçi teâtisiyle tamamen resmîleşti. Nunzio Apostolico diye anılan Vatikan elçileri, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bulunan ve hıristiyanlar için kutsal sayılan başta Efes olmak üzere Tarsus, Antakya, Kapadokya, Mardin gibi yerlerde mevcut kutsal mekânları yenileme çalışmalarını ilgiyle takip etti. Vatikan Devleti de görevlendirdiği temsilcileri aracılığıyla bazılarının takdis edilip hac amacıyla ziyarete açılmasını sağladı. XXIII. Giovanni adıyla papalık tahtına oturan Roncalli (1958-1962), İstanbul'da temsilci sıfatıyla bulunduğu yıllarda (1935-1944) dostluğun geliştirilmesi ve asırlar boyu devam eden kırgınlıkların ortadan kaldırılması için çaba gösterdi; İstanbul'da yaptığı konuşmalar, verdiği vaazlar kitap halinde bir araya getirildi. Vatikan Devleti'nin faaliyetleri Ankara'daki elçilikten başka İstanbul ve İzmir'de bulunan, çeşitli unvanlara sahip kişilerce yürütülmektedir. İskenderun ve Mersin'deki kiliseler vasıtasıyla yapılan düzenlemeler sonucu (Cattedrale / ana kilise) Türkiye'nin doğu taraflarında daha yoğun bulunan Katolik Süryânî, Melkit, Keldânî, Âsurî, Katolik Ermeni kilise mensuplarının korunmalarını da üstlendiler.

Bugün Vatikan arşiv, kütüphane ve müzesi sadece Hıristiyanlık tarihi bakımından değil İslâm ve Türk eserleri açısından da değerli koleksiyonlara sahiptir. Vatikan yöneticilerinin resmî yazışmaları ve toplanan malzemeler ilk zamanlardan beri dikkatlice korunmuştur. Papalar kadar Roma başta olmak üzere muhtelif şehirlerdeki ileri gelen ailelerin büyük kısmı ellerindeki kalıntıları Vatikan'a devretmişlerdir. Arşivin Katolik âlemi için değerli olması yanında teşekkül eden arşiv malzemesi tarihçilerin vazgeçilmez kaynakları arasında sayılır. Burada İslâm ve Türk âlemini yakından ilgilendiren tasnifler mevcuttur. Kütüphanesi de, en başta İtalyan, Latin, Yunan metinleri bakımından zenginliği yanında Şark, İslâm ve Türk tarih, edebiyat, ilâhiyat alanlarını ilgilendiren yazmalara sahiptir. İslâm âlemine dair yazmalar tanınmış şarkiyatçı Giorgio Levi Della Vida, Türk ve İran yazmaları ise Ettore Rossi tarafından ilmî usullerle tasnif edilmiş ve

katologları basılmıştır. Biblioteca Apostolica Vaticana adlı kuruluş yayımladığı kitaplar sayesinde ilim dünyasında önemli bir yer edinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1867, II, 112-113; D. Fabianich, Firmani inediti dei sultani di Costantionopoli ai conventi francescani e alle autrorità civili di Bosnia e di Erzegovina, Firenze 1884; L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1886-1933, I-XVI [Bu araştırmamda büyük ölçüde, Storia dei Papi adıyla yapılan İtalyanca tercümesinden yararlandım]; E. Dalleggio d'Alessio, Relatione dello stato della cristinità di Pera e Costantinopoli obediente al Sommo Pontefice romano. Manoscritto della prima metà del XVII secolo, annotato e pubblicato, İstanbul 1925; Barbara von Palombini, Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien, 1453-1600, Wiesbaden 1968; K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), Philadelphia 1976-84, I-IV; K. E. Lupprian, Die Beziehungen der Päpste zur islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert. Anhand ihres Briefwechsels, Città del Vaticano 1981; Halil İnalcık, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, s. 342-368; a.mlf., Essays in Ottoman History, İstanbul 1998, s. 273-376; H. Pfeffermann, Rönesans Papalarının Türklerle İşbirliği (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003; Münevver Okur Meriç, Cem Sultan, Ankara 2006, s. 211, 213-217, 219; R. Marmara, Bizans İmparatorluğu'ndan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi (trc. Saadet Özen), İstanbul 2006; Taceddin Kayaoğlu, Beyaz Diplomasi: Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı-Vatikan İlişkileri, İstanbul 2007; Mustafa Soykut, Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti, İstanbul 2007; Bekir Zakir Çoban, Geçmişten Günümüze Papalık, İstanbul 2009; J. Matuz, "Die Lateiner Palästinas im Spiegel osmanischer Urkunden aus dem 16. Jahrhundert", MT, IX (1983), s. 22-29; Mehmet Aydın, "Vatikan Ruhanî Devletinin İdarî Yapısı", Diyanet İlmî Dergi, XXXIII/ 4, Ankara 1997, s. 3-15.

Mahmut H. Şakiroğlu

VATİKAN KONSİLİ

Katolik hıristiyan teolojisi açısından büyük önem taşıyan son iki konsil.

Hıristiyanlık tarihinde ve özellikle Katoliklik'te inanç, doktrin ve kilise işleyişiyle ilgili ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak için bütün dünyadan üst düzeydeki Katolik dinî yetkililerin papa başkanlığında bir araya geldiği geniş hacimli toplantılara "ekümenik konsil" adı verilmektedir. Bu konsillerin son ikisi 1869'da toplanan, papanın yanılmazlığı konusunun dogmalaştırıldığı I. Vatikan Konsili ile 1962-1965 yılları arasında Katolik kilisesini çağın gereklerine uydurmak amacıyla yapılan ve Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarıyla diyaloga girilmesi işini de karara bağlayan II. Vatikan Konsili'dir.

I. Vatikan Konsili (1869-1870). 8 Aralık 1869'da Papa IX. Pius'nun hıristiyan toplumunda ve kilise çevrelerinde gittikçe yaygınlaşmaya başlayan natüralizm, rasyonalizm ve liberalizm gibi düşünce akımlarına karşı gerekli önlemleri almak için, bütün piskoposları Vatikan'da bir araya getirmesiyle başladı. Konsilin gündemine daha sonra, Fransız İhtilâli'nin ardından ortaya çıkan yeni durumun dikkate alınmasıyla kilise-devlet ilişkilerinin gerçek tabiatını tanımlama ve son ekümenik konsilden (Trent Konsili, 1545-1563) itibaren geçen 300 yıl boyunca meydana gelen önemli gelişmeler doğrultusunda kilise hukukunda gerekli değişiklikleri yapma konuları dahil edildi. Bu konsil Katolik dünyasında, özellikle de uzunca bir süredir aralarında ciddi çatışma bulunan modernist

ve liberal Katolikler ile aşırı gelenekçi ve modernizm karşıtı Katolikler arasında yoğun tartışmaları da beraberinde getirdi. Konsil kararlarını hazırlamakla görevlendirilen danışmanların aşırı gelenekçi ve modernizm karşıtlarından seçilmesi, kilisenin modern dünyaya açılması ve buna göre kendini güncelleştirmesi arzusundaki liberal piskoposları endişeye sevketti. Ayrıca 6 Şubat 1869'da Roma'da çıkan Cizvit dergisi La civilta cattolica'da yayımlanan ve papanın yanılmazlığının yeniden tanımlanmasını öngören bir makale, bilhassa Almanca konuşan ülkelerdeki liberal görüşlü Katolik yetkililerin endişelerini daha da arttırdı. Fransa'daki liberal Katolikler de

papanın yanılmazlığı konusunun yeniden tanımlanma teklifini gereksiz ve zamansız bulduğunu ilân etti. Başlangıçta tartışılacak konular içinde yer almayan papanın yanılmazlığı bu tartışmalar üzerine I. Vatikan Konsili'nin en önemli konusu haline geldi. Konsil, aralarında Roma Katolik kilisesiyle birlik halinde olan Doğu kiliselerinden yetmiş ve Avrupa dışı ülkelerden 200 piskoposun bulunduğu toplam 700 piskoposun katılımıyla 8 Aralık 1869'da toplandı. Dünyanın diğer bölgelerinden konsile iştirak eden yüksek rütbeli din adamlarının oranı üçte biri oluştursa da aslında bu kişilerin geldikleri ülkelerde Avrupalı misyonerler olarak hizmet edenlerden meydana gelmesi, I. Vatikan Konsili'ne büyük çoğunluğu Avrupalılar'dan teşekkül eden din adamlarının katıldığı bir konsil görüntüsü verdi. Nitekim bu konsile Asya ve Afrika kökenli hiçbir din adamı iştirak etmedi. Ayrıca konsile danışman ve uzman sıfatıyla katılanlarla biri hariç komisyon sekreterleri ve konsilin beş başkanının tamamı İtalyan'dı.

Konsilde belirlenen komisyonların en önemlisi papanın yanılmazlığı hususunda karar alacak doktrin komisyonu idi. Bu komisyonun seçimi esnasında papanın yanılmazlığını tanımlama konusuna karşı çıkan delegeler konsilin önemli liderlerinden Kardinal Mannig'in manevrasıyla komisyon dışı bırakıldı. Bu durum komisyonların önceden ayarlandığı, dolayısıyla seçimlerin göstermelik olduğu iddiasını gündeme getirdi. Komisyon seçimlerinin ardından 28 Aralık'ta çalışmalarına başlayan konsilde ele alınan ilk konu modern rasyonalizmden kaynaklanan sayısız hatalar üzerine hazırlanan rapordu. İkinci konu da kilise disipliniydi. Konsilin dördüncü oturumunda (18 Haziran 1870) papanın yanılmazlığı konusu tartışıldı. Aslında konsil toplanmadan önce bazı hıristiyan yetkilileri, özellikle de İtalyan ve İspanyol piskoposları, bu konunun toplanacak konsilde tartışılarak tanımlanması yönündeki taleplerini Papa IX. Pius'a iletmişlerdi. Hem bizzat papanın hem de muhafazakâr piskoposların liberal görüşlü piskoposların tepkisini çekerek konsili kesintiye uğratmamak için konsilde görüşülmek üzere ilân edilen konular arasında yer verilmeyen bu hususun konsil esnasında bir şekilde gündeme getirilip dogmalaştırılmasını tercih ettikleri görülmektedir. Konsilin daha başlarında papanın yanılmazlığını tanımlamayı savunan grup, La civilta cattolica ile iş birliği yaparak papaya yanılmazlıkla ilgili bir taslak metni konsil gündemine ilâve etmesi için 450 imzalı bir dilekçe sunmuştu. Papa IX. Pius da 1 Mart 1870'te daha önce konsil babalarına dağıtılan “Kilise Tüzüğü Üzerine” adlı taslak metne

yanılmazlıkla ilgili bir pasaj dahil etti. Böylece konsilde tartışılacak konularla ilgili taslak metinler delegeler arasında tartışılarak konsilde karara bağlanıp yayımlanacak olan dokümanlar artık netleşti. Bu çerçevede ilk yayımlanan doküman panteizm, materyalizm, rasyonalizm, vahiy ve iman konularında kilisenin tutumunu ortaya koyan ve oy birliğiyle kabul edilen "Dei Filius"dur. Bunun ardından tüzükte yer alan diğer konuların görüşülmesine geçildi. Ancak tüzüğün on birinci bölümünde liberal delegelerin ciddi biçimde itiraz ettiği papanın yanılmazlığının tanımlanması konusu işlendiğinden metnin görüşülmesine bir türlü başlanamadı. Bunun üzerine konsil delegeleri, yine Papa IX. Pius'a başvurarak bu hususla ilgili metnin öne çekilmesi ve tüzüğün görüşülmesinin engellenmemesi için aracı olmasını istediler. Esasen konsilin kilitlenmesinden rahatsız olan papa konsile müdahale ederek tüzük taslağındaki konuların sırasını değiştirdi ve yanılmazlık konusunu en başa aldı. Tüzük maddelerinin görüşülmesine 13 Mayıs 1870'te başlandı. Ancak bu defa yanılmazlıkla ilgili metnin tartışılması yerine bir metnin zamanlamasının uygun olup olmadığı tartışma konusu yapıldı. Bizzat papanın hazırlattığı taslak metnin taşıdığı teolojik ve tarihsel güçlüklerle içerdiği avantaj ve dezavantajlar delegeler tarafından dile getirilince taslak metinde bazı düzeltmeler yapılması ihtiyacı ortaya çıktı. Taslak metni şiddetle savunan muhafazakârlarla buna karşı çıkan liberallerin dışında kalan ve konsildeki bölünmeden rahatsızlık duyan çoğunluk üçüncü bir grup oluşturdu. Bu grubun baskısıyla metinde bazı değişiklikler yapılarak liberallerin memnun edilmesine çalışıldıysa da, metnin kabul edilmesinden sonra yaklaşık altmış liberal piskopos, doğrudan papayı ilgilendiren bir konuda onun huzurunda olumsuz oy kullanmamak için son oylamayı beklemeden Roma'yı terketti. Bunun ardından yanılmazlıkla ilgili metin 18 Temmuz 1870'te konsilde hazır bulunanların oy birliğiyle benimsendi. Buna göre papa iman ve ahlâk meselelerinde bütün kilise adına (ex catedra) konuştuğunda onun söyledikleri hatadan berîdir. Yanılmazlık konusunun tanımlanarak dogmalaştırılması papanın egemenlik gücünü arttırdıysa da papanın ayrıcalığının ve yanılmazlığının dogma haline getirilmesi kilise otoritesinin sorgulanmasına yol açtı. "Kilise Tüzüğü Üzerine" başlıklı bir dokümanın kabul edilmesinin ardından konsil birkaç ay daha çalışmalarına devam etti. Ancak konsil, delegelerinin büyük çoğunluğu Roma'yı terkettiğinden bu süre zarfında önemli bir konu görüşülemedi. 20 Eylül 1870'te İtalyanlar'ın Roma'yı işgal etmesi üzerine 20 Ekim 1870'te Papa IX. Pius konsilin sona erdiğini resmen ilân etti.

Büyük umutlarla toplanan I. Vatikan Konsili hıristiyan teologların kanaatine göre tam bir fiyaskoyla sonuçlandı ve hıristiyanlar arasında birliği sağlayacağına ayrılığı daha da körükledi. Zira konsile davet edilen delegelerden seçilen komisyon başkanlarına ve tartışma konusu yapılan taslak metinlere kadar her şey, papalık makamının istediği kararların alınması için konsili düzenleyen komite tarafından önceden ayarlanmıştı. Konsilin tarihsel ve teolojik açıdan en önemli ve en tartışmalı yanı, daha önce mevcut olmakla birlikte resmen dogmalaştırılmamış olan papanın yanılmazlığı konusunun dogma haline getirilip bir iman konusu yapılmasıdır. Konsilin hıristiyan dünyasına en önemli katkısı ise kilise hukukunun geliştirilmesi yönünde alınan kararların neticesinde Papa X. Pius döneminde kilise hukuk külliyatının gözden geçirilmiş olmasıdır.

II. Vatikan Konsili (1962-1965). Bu konsil, Papa XXIII. John'un 25 Ocak 1959'da yayımladığı, Katolik kilisesinin sorunlarını tartışmak üzere bir konsilin toplanması yönündeki genelgesi uyarınca 11 Ekim 1962'de resmen başladı ve 8 Aralık 1965'te sona erdi. Konsil boyunca her yıl bir oturum olmak üzere toplam dört oturum yapıldı. İlk oturumdan sonra Papa XXIII. John ölünce yerine VI. Paul seçildi. Papa XXIII. John'a göre konsilin toplanmasının temel amacı, çağ dışı bir hale geldiğini düşündüğü kiliseyi bütün kurumlarıyla beraber

modern dünyaya açarak temel öğretilerini çağın gerekleriyle uzlaştırmaya çalışmaktı. II. Vatikan Konsili hıristiyan birliğinin sağlanması için önemli bir adım olduğundan, bu konsile Katolik olmayan kilise ve toplulukların da temsilci düzeyinde katılması istendi. Bu çerçevede konsile davet edilen Katolik olmayan kilise ve topluluklar konsilde doksan üç delegeyle temsil edildi; konsile toplam 2540 delege katıldı. Bu konsil, katılımcıların çokluğu ve alınan kararların hem Katolik düşüncesine hem de uygulamalarına yaptığı etki bakımından en önemli konsillerden biri kabul edilmektedir.

II. Vatikan Konsili'nde toplam on altı doküman kabul edilerek yürürlüğe kondu. 11 Ekim - 8 Aralık 1962'de gerçekleştirilen ilk oturumda tartışılan en önemli husus ibadetin Latince dışında ana dilinde de yapılıp yapılamayacağı hususudur. Martin Luther'le birlikte Protestan dünyası ana dillerinde ibadete geçmesine rağmen, Katolik kilisesi sadece Latince

ibadete izin veriyor, bu durum Katolik dünyasını Protestan dünyası karşısında ciddi bir sıkıntıya sokuyordu. Bu konuda gelenekçi ve ilerici piskoposlar arasında şiddetli tartışmalar meydana gelince ana dilde ibadet konusu ilk oturumda karara bağlanamadı. Birinci oturumun ardından 3 Haziran 1963'te Papa XXIII. John'un ölümüyle 29 Eylül - 2 Aralık 1963 tarihlerinde gerçekleştirilen ikinci oturumun açılışını yeni Papa VI. Paul yaptı. Bu oturumda daha çok kilisenin tabiatı, piskoposların fonksiyonu ve hıristiyan birliğinin (ekümenizm) sağlanması gibi konular üzerinde duruldu. İkinci oturumun 4 Aralık 1963'teki celsesinde kilisenin dogmatik anayasasında değişikliğe gidilerek ana dilde ibadete izin verildi. Bu oturumda tartışma konusu yapılan diğer bir husus ise ilâhî vahiy konusudur. Bu konuda teoloji komisyonu tarafından hazırlanan taslak metin Kutsal Kitap'a ve geleneğe yönelik yaklaşımı sebebiyle yetersiz bulunup alt komisyona geri gönderildi; yeniden hazırlanan taslak metin uzun tartışmalardan sonra "Dei Verbum" (vahiy üzerinde dogmatik anayasa) adıyla dördüncü oturumun sonuna doğru 18 Kasım 1965'te kabul edilerek papa tarafından onaylandı.

Bu konsilin 14 Eylül - 21 Kasım 1964 tarihlerinde gerçekleştirilen üçüncü oturumunda kilise tüzüğü ele alındı. Bu çerçevede Papa VI. Paul konsile gönderdiği bir notta bütün kilisenin sorumluluğunu taşıdıkları için papa ile piskoposlar arasında daha yakın bir iş birliği tesis edilmesi gerektiğini bildirince konuyu tartışan konsil delegeleri papanın yanılmazlığı konusuna da girdi ve neticede I. Vatikan Konsili'nde "excathedra" (dinî görev yetkisi) ile sınırlı tutulan papanın yanılmazlığı "excathedra" dışına taşındı ("Lumen Gentium", nr. 25). Üçüncü oturumun en hararetli tartışmaları ise kilisenin modern dünyadaki yeri üzerinde yapıldı. Bu konuda etnik adalet, evliliğin amacı, bilimin özerkliği, teknolojik kültürün değeri ve modern savaş araçlarının küresel tehdidi gibi konuları kapsayan pek çok taslak metin hazırlandı. Konsil delegeleri arasında yaşanan şiddetli tartışmalar neticesinde sağlanan uzlaşma ile konsilin sonlarına doğru 21 Kasım 1964'te "Lumen Gentium" (kilisenin dogmatik anayasası) adlı metin, beş red oyuna karşılık 2156 oyla kabul edildi. Bu metin, kilisenin anayasası hükmünde olduğundan konsilin merkezî öneme sahip dokümanı kabul edilmektedir.

Konsilin 4 Eylül - 8 Aralık 1965 tarihlerinde gerçekleştirilen son oturumunda Papa VI. Paul, papa ile piskoposların iş birliğini geliştirmek ve

kilise bünyesindeki sorunlara çözüm bulmak amacıyla düzenli toplanacak olan bir piskoposlar sinodunun kurulmasını teklif etti. Yapılan müzakerelerin ardından böyle bir sinod oluşturuldu. Bu oturumda tartışılan diğer hususlar rahiplik görevleri, dinî yaşam ve hıristiyan dışı dinlerin statüsüdür. II. Vatikan Konsili'nin hazırlık aşamasında diğer dinlerin statüsünün gündeme gelmemesine ve tartışılacak konular arasında böyle bir konunun bulunmamasına rağmen bu husus konsilin son oturumunda gündeme taşındı. Tartışmaların ardından kabul edilen metin Katolik kilisesinin hıristiyanlar dışındaki din mensuplarıyla ilişkisi hususunda bir ilki oluşturdu. Papa XXIII. John, hem hıristiyan çevrelerindeki yahudi düşmanlığına son vermek hem de yahudilerin II. Vatikan Konsili'nin yahudi düşmanlığını daha da arttıracağı yönündeki endişelerini gidermek amacıyla bir kardinali yahudilerin gerçek kimliği ve kilise ile sinagog arasındaki ilişkinin modern dünyada nasıl yürütüleceği konuları üzerine bir doküman hazırlamakla görevlendirdi. Hazırlanan doküman, "Hıristiyan Birliği Üzerine" adıyla konsil metninin bir parçası halinde 19 Kasım 1963'te konsil genel kuruluna getirilince Arap ve Asya ülkelerinden gelen piskoposlar, konsilde böyle bir metnin kabul edilmesinin Arap-İsrail çatışmasında İsrail Devleti'ne açık bir destek mânası taşıyacağını ileri sürerek, teklifin ya geri çekilmesini ya da müslümanlarla ilgili benzer bir metnin de konsilde görüşülmesini talep ettiler. Bunun üzerine yahudilerle ilgili metin yeniden gözden geçirilmek üzere dokümandan çıkarıldı. Bu arada uzunca bir süre müslüman dünyasında yaşayan Louis Massignon ve Rober Caspar gibi şarkiyatçıların telkiniyle Papa VI. Paul, konsil komisyonundan müslümanlara yönelik bir metin hazırlamalarını da istedi. Yahudilik ve İslâmiyet'in yanı sıra Hinduizm ve Budizm'e de yer verilerek hazırlanan metin, "Hıristiyanlık'tan Başka Dinlerle İlişkiler Deklarasyonu" adı altında konsilin yedinci oturumunda görüşülerek 28 Ekim 1965'te oy çokluğuyla kabul edildi ve papanın onayından sonra yürürlüğe kondu.

I. Vatikan Konsili'nde yaşanan tecrübeler ışığında II. Vatikan Konsili'nde ele alınan konular özgür biçimde tartışılabilmesi için önceden belirlenmemiş ve herhangi bir taslak metin hazırlatılmamıştır. Bu konsil hem kiliseyi hem çağdaş dünyayı ilgilendiren sorunları tartışma konusu yapma eğiliminde olmuştur. II. Vatikan Konsili'nin dokümanlarında yer alan konuları ana hatlarıyla belirtmek gerekirse çağdaş dünyada kilisenin kendini nasıl algıladığı konusu "Kilise Tüzüğü Üzerine", ibadet / litürji

yoluyla kurtuluş gibi konular "Kutsal Litürji Tüzüğü Üzerine", yanılgı halinde kilisenin fonksiyonuyla ilgili konular "Piskoposların Pastoral Görevi" ile "Doğu Katolik Kiliseleri", Kutsal Kitap, gelenek ve hıristiyan eğitimi dahil kilisenin öğretimde bulunma konusu "İlâhî Vahiy Üzerine Dogmatik Tüzük", kilise hizmetiyle ilgili konular "Rahiplik ve Rahiplerin Yaşamı", "Rahiplik Eğitimi" ve "Dinî Hayatın Uygun Bir Şekilde Yenilenmesi", kilisenin Katolik olmayan dünya ile ilişkisi "Ekümenizm" ve "Doğu Katolik Kiliseleriyle İlişkiler", ayrıca "Kilisenin Hıristiyan Olmayan Dinlerle İlişkileri" ve "Kilisenin Misyonerlik Aktivitesi" adlı dokümanlarda ele alınmıştır. Konsil sırasında en çok tartışılan ve konsil sonrasında en çok konuşulan doküman, Katolik kilisesinin başta Yahudilik olmak üzere hıristiyan dışı dinlerle ilişkisini ele alan ve ilk kelimesine atıfla "Nostra Aetate" diye bilinen dokümandır. Daha önce kilise, hıristiyan olmayanlarla resmen diyaloga girme konusuyla ilgilenmemiş, bununla ilgili herhangi bir doküman kaleme almamıştır. Konsilde aklanma, litürji, din adamı olmayanların rolü, din özgürlüğü, hıristiyan dışındaki dinlerle ilişkiler gibi hususlarında tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. II. Vatikan Konsili'nde şu iki temel

hedef gerçekleştirilmiştir: 1. Meslektaşlar arasındaki ilişkileri geliştirmek için kilise idaresinde reform yapılması; 2. Din adamı olmayanların kilise işlerine katılmasını teşvik etmek için dinsel uygulama ve törenlerde değişikliğe gidilmesi.

II. Vatikan Konsili, ortaya koyduğu bir dizi yeni ictihad ve getirdiği birtakım düzenlemelerle Roma Katolik kilisesinin modern dünyaya açılmasını sağlamıştır. Meselâ bu konsille birlikte haftalık pazar âyini (Evharistiya / Komünyon) Latince değil mahallî dillerde icra edilmeye başlanmıştır. Yine tarikat ve grup mensupları, kendi bünyelerinin dışına çıkarak içinde bulundukları toplumlara katılmaya ve aktif görevler üstlenmeye teşvik edilmiştir. Bunun sonucunda pek çok rahip ve rahibe dinî kisvelerini çıkarıp sivil elbise giymeyi tercih eder hale gelmiş, yer aldıkları toplumlarda bireysel hak ve özgürlüklerle savaş karşıtlığı gibi konularda eylemci konumuna gelmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Stebbing, The Story of the Catholic Church, London 1915, s. 628-634; Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents (ed. A. Flannery), Dublin 1975; Vatican II: Assesment and Perspectives Twenty Years After (1962-1987) (ed. R. Larourelle), New York 1989; Mehmet Aydın, Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya 1991; The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church (ed. J. Neuner - J. Dupuis), Bangalore 1996; Encyclopedia of the Vatican and Papacy (ed. F. J. Coppa), London 1999, s. 427-432; Vatican II: Renewal within Tradition (ed. M. L. Lamb - M. Levering), Oxford 2008; R. Aubert, "Vatican Councils: Vatican I", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XIV, 9528-9533; K. Rahner - A. Darlap, "Vatican Councils: Vatican II (First Edition)", a.e., XIV, 9533-9539; N. C. Ring, "Vatican Councils: Vatican II (Further Considerations)", a.e., VIII, 9539-9542; J. Kirch, "Vatican Council", The Catholic Encyclopedia (http://www.newadvent.org/cathen/15303a.htm-23 Ocak 2010).

Mahmut Aydın

VATTÂSÎLER

(الوطّاسيّون)

Fas’ta hüküm süren bir İslâm hânedanı (1471-1554).

Zenâte kabilelerinden Benî Merîn’in akraba kollarından biridir. Sanhâce kabilelerinden geldiği de söylenir (İbn Ebû Zer‘, s. 22). Vattâsîler, Mağrib-i Aksâ’ya yerleşmeden önce Kayrevan’ın güneyinde kalan bölgede göçebe halinde yaşıyor, avcılık ve hayvancılıkla geçiniyordu. V. (XI.) yüzyıldan itibaren Benî Muluya vadisinin batısındaki Rîf bölgesine göç ettiler (İbn Haldûn, VII, 253). Benî Vattâs’ın ileri gelenleri Merînîler’in kuruluş döneminde taşrada önemli görevlere tayin edildiler. Ancak bazı isyanlara destek vermeleri yüzünden Merînîler’le ilişkileri bozuldu. 691’de (1292) Tâzûtâ yöneticilerinden Ömer b. Yahyâ el-Vattâsî ile kardeşi Âmir’in desteklediği isyan yedi yıl süren çatışmalar sonunda bastırılabildi. Tâzûtâ Kalesi’ni terketmek zorunda kalan Ömer b. Yahyâ taraftarlarıyla birlikte Tilimsân’a çekildi (a.g.e., VII, 258). Benî Vattâs, Ebû İnân Fâris’in 749’da (1348) başlattığı ayaklanmaya da katıldı ve onun tahtı ele geçirmesinde önemli rol oynadı. Ebû İnân da vefa borcunu ödedi, aile üyelerini merkezde ve taşrada mühim görevlere getirdi.

Sultan Ebû Saîd Osman’ın vefatı sırasında (823/1420) Selâ valiliği görevini yürüten Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yahyâ b. Zeyyân, ölen sultanın bir yaşındaki oğlu Ebû Muhammed Abdülhakk’ı sultan ilân edip onun veziri sıfatıyla ülkeyi yönetmeye başladı. Bu sırada Hafsîler ve Nasrîler tarafından desteklenen iki taht iddiacısını bertaraf etti. 841’de (1437) Tanca’ya saldıran Portekizliler’i geri püskürttü. Bu savaşta çok sayıda Portekizli esir alındı. Ebû Zekeriyyâ, Şâviyye Arapları’nın çıkardığı isyanı bastırmak amacıyla çıktığı seferde bir asker tarafından öldürüldü (852/ 1448). Ebû Zekeriyyâ Yahyâ’dan sonra vezirlik makamına sarayın başmabeyincisi Ali b. Yûsuf el-Vattâsî tayin edildi. Ali b. Yûsuf adaletiyle meşhur olsa da askerî alanda başarı gösteremedi ve onun vezirliği esnasında Portekizliler Kasrüssagīr’i işgal etti (862/1458). Ali b. Yûsuf’un vefatının (863/1459) ardından vezirlik görevini aynı aileden Yahyâ b. Yahyâ el-Vattâsî üstlendi.

Yahyâ devlet görevlerine Benî Vattâs ileri gelenlerini tayin etti. Ancak bu tayinler yüzünden devlet erkânı arasında ona karşı bir muhalefet ortaya çıktı ve Yahyâ iki ay sonra düzenlenen bir suikast neticesinde öldürüldü (Selâvî, IV/2, s. 119). Bu olaydan sonraki yıllarda İdrîsîler'den Şerîf Ebû Abdullah Ali el-Hafîd'in Fas'taki genişleme faaliyetleriyle Portekiz saldırıları Merînî Devleti'nin çöküşünü hızlandırdı.

Yahyâ b. Yahyâ el-Vattâsî'nin öldürülmesinin ardından Vattâsî kökenli devlet adamları görevlerinden uzaklaştırılıp şiddetle cezalandırıldı ve çoğu öldürüldü. Öldürülmekten kurtulan Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ eş-Şeyh, Kuzey Fas'taki Asîlâ (Arzila) bölgesine kaçtı. Fas'tan ayrılan birçok devlet adamı safına katıldı. Asîlâ'da gücünü arttıran Muhammed b. Yahyâ, bu sırada Merînîler Devleti'ni ortadan kaldıran Şerîf Ebû Abdullah el-Hafîd ile mücadeleye girişti; Fas üzerine yürüyerek şehri kuşattı; ancak Portekizliler'in Asîlâ'ya saldırdığını duyunca kuşatmayı kaldırıp Asîlâ'ya döndü. İki cephede savaşmaktansa Portekizliler'le anlaşma yolunu tercih etti ve Asîlâ'nın Portekizliler'e verilmesi karşılığında yirmi yıl süreli barış antlaşması imzaladı. Ardından bütün dikkatini Fas kuşatmasına yöneltti ve şiddetli çarpışmalar sonucunda şehri ele geçirdi. Burada yapılan biat merasimi neticesinde Fas'ın yeni sultanı ilân edildi ve Vattâsîler hânedanı kurulmuş oldu (876/1471). Ancak Muhammed b. Yahyâ, Fas topraklarının tamamını hâkimiyeti altına alamadı. Saltanatının ilk yıllarını Portekiz Krallığı'na karşı mücadeleyle geçirdi. Tanca (876/ 1471) ve Arâiş (877/1473) gibi müstahkem kaleler Portekiz işgaline uğradı. Portekizliler sahil şeridinde Asfâ (Safî), Mâzâgân ve Azemmûr gibi kaleler inşa ettiler. Vattâsîler'in Portekizliler'e karşı direnmeyip onlarla uzlaşmaları, bölgede giderek etkin duruma gelen şerif ailelerinin ve onların nüfuzu altındaki sûfîlerin sert tepkisine yol açtı. Mâlikî fakihi Megīlî bu konuda Risâle fî aḥkâmi ehli'ẕ-ẕimme adıyla bir risâle yazdı (DİA, XXVIII, 359). Bu yıllarda Kastilya ve Aragon saldırılarına uğrayan çok sayıda Endülüslü müslüman Vattâsî topraklarına iltica etti. Benî Ahmer (Nasrîler) Devleti'nin son sultanı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali de Fas'a sığınanlar arasındaydı. Vattâsî sultanı tarafından iyi karşılanan Ebû Abdullah ömrünün geri kalan kısmını Fas'ta geçirdi.

Muhammed b. Yahyâ eş-Şeyh döneminde İspanyollar Mağrib sahillerine saldırarak Melîle'yi (Melilla) işgal ettiler (Muharrem 903 / Eylül 1497).

Muhammed b. Yahyâ eş-Şeyh'in 910'da (1505) vefatının ardından Vattâsî tahtına oğlu Ebû Abdullah Muhammed geçti. Yedi yaşında iken Asîlâ'da esir alınıp Portekiz'e götürüldüğü ve yedi yıl Portekiz sarayında kaldığı için "Burtukālî" lakabıyla anılan yeni sultan Portekiz işgalindeki Asîlâ'yı geri almaya çalıştı, ancak başaramadı (914/1509). Diğer taraftan 1510'lardan itibaren Sûsülaksâ bölgesinde güçlenmeye başlayan Sa'dîler 1524'te Merakeş'i ele geçirerek Vattâsîler'e büyük bir darbe indirdiler. Sa'dî şerifleriyle mücadele için Merakeş'i kuşatan Muhammed el-Burtukālî, kuşatma sırasında amcasının oğullarının ayaklanma

haberini alınca Fas'a dönmek zorunda kaldı (Selâvî, IV/2, s. 147-148).

Muhammed el-Burtukālî 932'de (1526) öldü ve tahta kardeşi Ebû Hassûn Ali b. Muhammed el-Bâdîsî geçti. Ancak Ebû Hassûn tahtını birkaç ay koruyabildi ve kuzeni Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed tarafından tahttan indirildi (Zilhicce 932 / Eylül 1526). Ebü'l-Abbas Ahmed döneminde Sa'dîler'le Vattâsîler arasında şiddetli savaşlar cereyan etti. Bu savaşların en önemlisi sayılan Ukbâ savaşında Sa'dîler, Vattâsîler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Savaşın ardından Tâdlâ'nın güneyi ile Sûs'un bir kısmının Sa'dîler'e, Tâdlâ'dan Cezayir'e kadar olan bölgenin Vattâsîler'e bırakılması şartıyla bir antlaşma yapıldı (943/1536). Ancak bu antlaşma uzun sürmedi ve Sa'dî kuvvetlerinin Fas'ın tamamını ele geçirme teşebbüsü yüzünden taraflar arasında yeniden savaş başladı. Vâdidernâ'da meydana gelen savaşta yenilgiye uğrayan Ebü'l-Abbas Ahmed, Sa'dî Sultanı Mevlây Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî'ye esir düştü (952/1545). Vattâsîler iki yıl süren bir fetret dönemi yaşadı. Taht mücadelesiyle geçen bu dönem serbest bırakılan Ebü'l-Abbas Ahmed'in tekrar tahta oturmasıyla neticelendi (954/ 1547). Ebü'l-Abbas'ın iki yıl süren ikinci saltanat dönemi başşehir Fas'ın Sa'dîler'in eline geçmesiyle sona erdi (2 Muharrem 956 *31 Ocak 1549) (a.g.e., IV*2, s. 157, 159). Bu sırada Vattâsî ailesi mensupları şiddetle cezalandırıldı, bir kısmı öldürülürken diğerleri tutuklandı. Hânedan mensuplarından sadece, birinci saltanatı esnasında tahtını yeğenine kaptıran Ebû Hassûn Ali b. Muhammed el-Bâdîsî kurtulmayı başardı. Sultan Ebü'l-Abbas'ın serbest bırakıldığı, Mevlây Muhammed eş-Şeyh tarafından Merakeş'e götürüldüğü ve orada öldüğüne yahut Fas'ın alınmasının ardından Der'a'ya götürülüp orada vefat ettiğine dair rivayetler vardır. Ebû Hassûn ülkesini geri alabilmek için civar bölgelerde oturan Berberî

kabilelerinden yardım istedi. İber yarımadasına geçerek İspanya ve Portekiz'in yardımına başvurdu. Onlardan da umduğunu bulamayınca Osmanlı Devleti'nin Cezayir Beylerbeyi Sâlih Reis'e gidip destek istedi. Teklifini kabul eden Sâlih Reis, Fas'ı geri alabilmesi için Ebû Hassûn'un emrine askerî kuvvet tahsis etti. Osmanlı askerî desteğiyle Fas'ı ele geçiren Ebû Hassûn, hutbeleri Osmanlı sultanının adına okutup ülkeyi dört ay Osmanlı himayesinde yönetti. Ancak Osmanlı askerlerinden şikâyetler başlayınca yapılan anlaşmaya göre vaad ettiği parayı ödeyerek onları ülkelerine gönderdi. Ardından askerî gücünü arttırmak için tedbirler aldı ve savaş esirlerini serbest bıraktı, onlara silâh ve barut imal ettirdi. Mühtedileri orduya alarak maaşlı bir birlik oluşturdu ve Sa'dîler'le savaşa hazırlandı. Diğer taraftan Türk birliklerinin çekilmesini fırsat bilen Sa'dî hükümdarı Fas üzerine yürüdü. Yenilgiye uğrayan Sultan Ebû Hassûn savaş meydanında öldürüldü (24 Şevval 961 / 22 Eylül 1554). Fas şehri Sa'dîler'in eline geçti ve Vattâsîler hânedanı ortadan kalkmış oldu. Benî Vattâs ileri gelenlerinden bazıları İspanya'ya sığınmak zorunda kaldılar. Onlardan Nâsır Merakeş'e geçerek hânedanı yeniden ihya etmek istediyse de başarı sağlayamadı. Diğerleri İspanya'ya yerleştiler; bazılarının zamanla Hıristiyanlığı kabul ettiği söylenir.

Vattâsîler Mağrib-i Aksâ'nın kuzeyini, sadece Fas şehri ve çevresindeki merkezleri hâkimiyetleri altına alabilmişlerdi. Vattâsî yöneticileri merkezle taşra arasındaki bağları güçlendirmek amacıyla siyasî evliliklere başvurmuştur. Vattâsî Sultanı Ebü'l-Abbas Ahmed ile Tıtvân'a hâkim olan Âişe bint Ali b. Râşid arasındaki evlilik bu tür evliliklerden biridir. Vattâsî sultanları bilhassa ticaret ve ziraatı geliştirmeye çalışmıştır. Akdeniz kıyılarındaki liman şehirlerinden deri, yün, tuz, baharat, ipek ve buğday gibi ürünler Portekiz ve İspanya'ya ihraç ediliyordu. Bunların yanında savaş aletleri imalâtına önem verilmiştir. Diğer taraftan Gırnata'nın düşmesinden (897/1492) sonra Mağrib-i Aksâ'ya iltica eden Endülüslüler'in önemli bir kısmı Vattâsî şehirlerine yerleşmiştir. Vattâsî sultanları bu mültecilerin bilgi ve birikimlerinden faydalanmış, ilim hayatına ve imar faaliyetlerine katkı sağlamaları için onlara imkân tanımıştır. Sanat ve zanaat erbabından oluşan nitelikli bir mülteci grubunu Tıtvân bölgesine iskân eden Sultan Muhammed b. Yahyâ eş-Şeyh, onların buradaki eski şehrin harabeleri üzerinde yeni bir şehir inşa etmelerine izin vermiştir. Diğer Vattâsî sultanları da imar faaliyetlerine katkı sağlamış, bilhassa Muhammed el-

Burtukālî döneminde eski kasırların tezyinatı yenilenmiş ve bazı kaleler onarılmıştır. Vattâsî hükümdarlarının ilmi desteklediği ve bu dönemde önemli âlimlerin yetiştiği görülmektedir. Ali b. Hârûn el-Fâsî, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, Muhammed b. Yahyâ el-Behlûlî ve Ahmed b. Muhammed el-Abbâdî bu dönemde yetişen âlimlerin en meşhurlarıdır. Ünlü seyyah Hasan el-Vezzân, Vattâsî sarayında diplomatik görevlerde bulunmuştur. Diğer taraftan zâviyelerin sayısı da artmıştır (DİA, XXXIX, 537). Cezayirli tarihçi Muaskerî'nin Ẕeylü'l-Ḳırṭâs fî mülûki Benî Vaṭṭâs adlı bir eserinden bahsedilmektedir (a.g.e., XXX, 329).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zer', eẕ-Ẕaḫîretü's-seniyye fî târîḫi'd-Devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 22, 71, 73, 88-89; a.mlf., el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 370, 381, 393-394; İbnü'l-Ahmer, Ravżatü'n-nisrîn fî devleti Benî Merîn (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1423/2003, s. 20, 72; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1413/1992, VII, 253-259; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 38, 112, 160-162, 217, 312-313, 315, 352; Marmol Carvajal, İfrîḳıyâ (trc. Muhammed Haccî v.dğr.), Rabat 1404/ 1984, I, 424, 450-490; II, 88-90, 222; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 4, 51-53, 59, 77, 92, 96, 119, 140; Cenâbî Mustafa Efendi, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr ve ʿaylemü'ṭ-ṭayyâr, Râgıb Paşa Ktp., nr. 985, I, vr. 442b-444a; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 145, 152; III, 27, 249, 338; a.mlf., Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973-74, I, 114, 211-212, 357; II, 462, 535; Makkarî, Nefḥu'ṭ-tîb, IV, 529-548; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1398/1978, I, 71-102; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 20; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. Abdüllatîf eş-Şâdilî), Dârülbeyzâ 1419/1998, tür.yer.; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IV/2, tür.yer.; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, s. 124-132; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1379/1959, I/1, s. 89-90, 107-110, 117-122, 125, 146-155, 165; I/2, s. 178; II/1, s. 21-23; Ch.-A. Julien, History of North Africa (trc. J. Petrie), New York-Washington 1970, s. 205-209, 211-219, 223-225, 295; Celâl Yahyâ, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, III, 36-37; Roger le Tourneau, Fâs ḳable'l-ḥimâye (trc. Muhammed

Haccî - Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1406/1986, I, 111, 120; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 73-109; Abderrahmane El Moudden, Sharifs and Padishahs: Moroccan-Ottoman Relations from the 16th Through the 18th Centuries, Contribution to the Study of a Diplomatic Culture (doktora tezi, 1992), Princeton University, s. 65-68; Néji Djelloul, Les fortifications côtieres ottomanes de la régence de Tunis (XVIe-XIXe siècles), Zaghouan 1995, I, 26-27; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 214-220; M. Îsâ el-Harîrî, “el-Vaṭṭâsiyyûn ve devrühümü’s-siyâsî fi’l-Maġribi’l-aḳṣâ”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm, sy. 8, Kahire 1978, s. 91-114; E. Lévi-Provençal, “Vattâsîler”, İA, XIII, 234-235; Chantal de la Véronne, “Waṭṭāsids”, EI^2 (İng.), XI, 181-183; Ahmet Özel, “Megīlî”, DİA, XXVIII, 359; İsmail Ceran, “Merînîler”, a.e., XXIX, 192-199; Rıza Kurtuluş, “Muaskerî”, a.e., XXX, 329; İdrîs Bûvânû, “Talim ve Terbiye”, a.e., XXXIX, 537.

Qiyas Şükürov

VATVÂT, Cemâleddin

(bk. CEMÂLEDDİN el-VATVÂT).

VATVÂT, Reşîdüddin

(رشيد الدين وطواط)

Reşîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdilcelîl el-Ömerî el-Fârûkī (ö. 573/1177)

Fars şairi, münşî.

481-487 (1088-1094) yılları arasında Belh’te doğduğu tahmin edilmektedir. Tezkirelerde soyu Hz. Ömer’e kadar ulaştırılır. Bazı kaynaklar kısa boylu, cılız ve kel olduğu için, Devletşah ise keskin / beliğ üslûbundan dolayı “Vatvât” (yarasa, iri dağ kırlangıcı; ahmak) lakabıyla şöhret bulduğunu kaydeder. Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Belh’teki Nizâmiye Medresesi’nde Ebû Sa‘d (Saîd) el-Herevî ve Ziyâeddin Sadrüleimme’den ders alıp temel eğitimini tamamladı; daha sonra Hârizm’e giderek ünlü dilci Zemahşerî’nin derslerine katıldı. Kısa sürede Arap, Fars dili ve edebiyatında kendi zamanının önde gelen şair ve münşîlerinden biri olarak şöhrete kavuştu. İnşâ konusundaki yeteneği sayesinde Hârizmşah Sultanı Atsız b. Muhammed’in (1128-1156) sarayında Dîvân-ı İnşâ reisliğine kadar yükseldi ve hayatının sonuna kadar Hârizmşah sultanlarının hizmetinde bulundu. Bir ara hasımları yüzünden Sultan Atsız’ın gözünden düştüyse de sultana yazdığı şiirlerle kendini affettirip yeniden eski itibarına kavuştu. Atsız’ın ölümünün ardından oğlu Sultan İlarslan’a (1156-1172) hizmet etti. Onun zamanında da divandaki görevini yaklaşık on yedi yıl sürdürdü. Atsız ve halefleriyle dönemin diğer bazı hükümdarları ve önemli devlet adamları için methiyeler yazdı. Devrin pek çok sanat ve ilim adamıyla temas kurarak kendileriyle mektuplaştı. Bunlar arasında Evhadüddîn-i Enverî, Hâkānî-i Şirvânî, Muizzî, Cemâleddîn-i İsfahânî, Sûzenî, Hasan-ı Gaznevî ve Edîb Sâbir gibi şairler bulunmaktadır. Saraydaki üstün konumu, kendini aşırı derecede beğenmesi ve bazı çağdaşlarının şiirlerine ağır eleştiriler yöneltmesi sebebiyle birçok düşman kazandı ve zaman zaman bunlar tarafından hicvedildi. Vatvât Hârizm’de vefat etti.

Dindar kişiliğiyle tanınan Vatvât’ın eserlerinden Sünnî olduğu anlaşılmakta,

Selçuklu Sultanı Sencer ile Karahıtaylar arasında meydana gelen Katavân savaşında şehid düşen Hanefî âlimi Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz el-Buhârî için yazdığı bir şiirindeki bazı ifadelerden fıkıhta Hanefî mezhebini benimsediği izlenimi edinilmektedir (İA, XIII, 239). Farsça yanında Arapça da bilen Vatvât, özellikle nesir alanında ortaya koyduğu Arapça ve Farsça eserlerle haklı bir şöhrete ulaşmış, çağdaşları ve tezkire müellifleri tarafından övgüyle anılmıştır. Resmî yazışmalardan ve şahsî mektuplarından teşekkül eden münşeatı çok değerlidir ve içerdikleri tarihî bilgiler bakımından büyük önem taşımaktadır. Vatvât'ın Türk tarihini de yakından ilgilendiren mektupları ve risâleleri özellikle Hârizmşahlar'ın siyasal, sosyal ve kültürel tarihiyle onların Selçuklular'la siyasî mücadelelerinin kronolojik olarak takip edilebilmesi açısından birinci elden kaynaklar ve belgeler arasında yer almaktadır.

Eserleri. Vatvât'ın Ḥadâʾiḳu's-siḥr'ini neşreden Abbas İkbâl Âştiyânî onun yirmi bir eserinden bahsetmiş (Ḥadâʾiḳu's-siḥr, neşredenin girişi, s. nb-nḥ), Sahâullah yaptığı incelemede farklı adlar taşıyan aynı eserleri müstakil kitap kabul ederek bu sayıyı otuz ikiye kadar çıkarmış, Ahmet Ateş de makalesinde on dokuz eserinin Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarını tanıtmıştır (bk. bibl.). 1. Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr. Vatvât'ın en tanınmış eseri olup Fars edebiyatında Râdûyânî'nin Tercümânü'l-belâġa'sından sonra belâgata dair yazılan en eski kitaptır (Tahran 1272, 1291, 1302; nşr. Abbas İkbâl Âştiyânî, Tahran 1308 hş., 1342 hş., 1360 hş., 1362 hş.). Müellifin seksen kadar edebî sanat hakkında bilgi verdiği, âyet, söz ve şiirlerden örnekler getirdiği bu çalışma daha sonra Şems-i Kays'ın el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem'i yanında bu konuda yazılan hemen bütün eserlere kaynak teşkil etmiştir. İbrâhim eş-Şevâribî tarafından Arapça'ya çevrilen eseri (Kahire 1364/1945), N. Yu. Chalisova Rusça tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Moscow 1985). 2. Dîvân. Tezkire müelliflerinin 12.000 veya 15.000 beyitten meydana geldiğini kaydettikleri Farsça divanın Saîd-i Nefîsî tarafından yapılan neşri (Tahran 1339 hş.) 8563 beyitten ibarettir; 6799 beyti kasideler, kalanı diğer nazım şekilleri teşkil eder. Kasidelerinin büyük kısmını Sultan Atsız için kaleme almış, Bâvendîler'den I. Şah Gāzî Rüstem b. Ali, Batı Karahanlıları'ndan Ebü'l-Kāsım II. Mahmûd, Şirvanşahlar'dan Fahreddin Ebü'l-Heycâ (III. Menûçihr) gibi hükümdarlarla birçok devlet adamı için de kasideler yazmıştır. Lafzî sanatları iyi kullanan Fars şairleri arasında yer alan Vatvât,

aynı zamanda Fars edebiyatında birinci beytinden son beytine kadar musarraʻ olan kasideleri ilk defa yazan kişi olarak bilinmektedir. Onun çeşitli kitaplarında yer alan Arapça şiirlerinin ayrı bir divanda tesbit edildiği belirtilmektedir. 3. Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vaṭvâṭ. Müellif, devlet adamlarına ve tanınmış kişilere yazdığı Farsça mektup ve resmî yazılarını Ebkârü'l-efkâr fi'r-resâʾil ve'l-eşʿâr ile ʿArâʾisü'l-ḫavâṭır ve nefâʾisü'n-nevâdir adlı iki kitapta toplamıştır. Bu eserler ayrıca Vatvât'ın Arapça ve Farsça kaside ve kıtalarını da ihtiva etmektedir. İki eserdeki Farsça mektupları Kāsım Tûyserkânî uzun bir mukaddimeyle birlikte Nâmehâyî Reşîdüddîn Vaṭvâṭ adıyla yayımlamış (Tahran 1338 hş.), resmî yazıların en güzel örnekleri arasında yer alan Arapça mektuplarını

da Muhammed Fehmî neşretmiştir (Mecmûʿatü Resâʾili Reşîdiddîn el-Vaṭvâṭ, I-II, Kahire 1315). H. Horst on mektubu Almanca'ya tercüme etmiş (ZDMG, CXVI [1966], s. 23-43), Zemahşerî'ye yazdığı mektup da ayrıca neşredilmiştir (Resâʾilü'l-büleġāʾ, nşr. Muhammed Kürd Ali, Kahire 1954, s. 378-381). 4. Leṭâʾifü'l-ems̱âl ve ṭarâʾifü'l-aḳvâl. Arapça 281 meselin Farsça tercüme ve şerhi olup mukaddimeden sonra Fars alfabesine göre yirmi sekiz bölüme (bab) ayrılmış, mesellerin ilk harfine göre alfabetik düzenlenmiştir (nşr. Seyyid Muhammed Bâkır Sebzevârî, Tahran 1358 hş.; nşr. Habîbe Dânişâmuz, Tahran 1376 hş.). 5. Maṭlûbü külli ṭâlib min kelâmi emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (Terceme-yi Ṣad Kelime). Eserde Hz. Ali'nin Câhiz tarafından derlenen 100 hikmetli sözünün Farsça tercüme ve açıklaması, ayrıca ikişer beyit halinde manzum çevirisi yer almaktadır (Tebriz 1259, 1312; Tahran 1304; nşr. Mîr Celâleddin Muhaddis Urmevî, Tahran 1348 hş.; Lat. tercümesiyle, nşr. Stickel, Jena 1834; Alm. tercümesiyle nşr. M. H. L. Fleischer, Leipzig 1837; İng. tercümesiyle, nşr. Harley, Calcutta 1927). Vatvât, Nes̱rü'l-leʾâlî min kelâmi emîri'l-müʾminîn ʿAlî'de ise Hz. Ali'nin özlü sözlerini açıklama ve yorum yapmadan bir araya getirmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'den diğer üçünün 100 hikmetli sözünü de ayrı ayrı derleyerek Farsça'ya çevirip şerhetmiş, ikişer beyit halinde manzum çevirilerini de yapmıştır. Bunlar Tuḥfetü'ṣ-ṣadîḳ ile'ṣ-ṣadîḳ min kelâmi emîri'l-müʾminîn Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ, Faṣlü'l-ḫiṭâb min kelâmi emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve Ünsü'l-lehfân min kelâmi emîri'l-müʾminîn ʿOs̱mân b. ʿAffân adını taşımaktadır. Vatvât, kendisinin Arapça hikmetli sözlerinden 100'er tanesini de Ġarâʾibü'l-kilem fî reġāʾibi'l-ḥikem, Ġurerü'l-aḳvâl ve dürerü'l-ems̱âl, el-Kilemü'n-nâṣiḥa ve'l-

ḥikemü'ṣ-ṣâliḥa, Mefâtîḥu'l-ḥikem ve meṣâbîḥu'ẓ-ẓulem, Münyetü(Buġyetü)'l-mütekellimîn ve ġunyetü'l-müteʿallimîn, ʿUḳūdü'l-leʾâlî ve suʿûdü'l-leyâlî, Cevâhirü'l-ḳalâʾid ve zevâhirü'l-ferâʾid adıyla yedi risâlesinde toplamıştır. 6. Bedâyiʿu't-tarṣîʿât ve revâyiʿu't-tescîʿât (nşr. Muhsin Zâkir el-Hüseynî, el-Maʿârif, XX/1 [Tahran 1382/2003], s. 3-49). Vatvât'ın diğer bazı eserleri de şunlardır; Risâle-i ʿArûż (Arap ve Fars şiirindeki aslî ve fer'î yirmi dokuz bahir hakkındadır, nşr. Ahmed Ateş - Abdülvehhâb Tarzî, Farsça Grameri içinde, İstanbul 1962, s. 252-262), el-Fevâʾidü'l-ʿalâʾiyye, Muḫtaṣar der Taṣḥîfât, Münşeʾât, Nuḳūdü'z-zevâhir ve ʿuḳūdü'l-cevâhir (Arapça-Farsça sözlük), ʿUmdetü'l-büleġāʾ ve ʿuddetü'l-fuṣaḥâʾ (eserlerin yazma nüshaları için bk. Şerîfî, I, 454-455; Ateş, X [1959], s. 1-24; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, II, 1349-1350).

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl Âştiyânî), Tahran 1308 hş., neşredenin girişi; Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vaṭvâṭ (nşr. Kāsım Tûyserkânî), Tahran 1338 hş., neşredenin girişi, s. 3-133; Beyhakī, Tetimme, I, 166; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1320 hş., s. 109-112; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ: İrşâdü'l-erîb (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1925, VII, 91-95; Avfî, Lübâb, I, 80; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, II, 6-11, 17; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 756; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 98; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât (nşr. M. Emîn el-Hancî), Kahire 1326, s. 97; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1339 hş., II, 655; Browne, LHP, II, 330-333; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1318 hş., I, 345-356; Safâ, Edebiyyât, II, 628-636; Sakhaullah, "Raşîd's Life and Literary Activity", Professor Muḥammad Shafi' Presantation Volume (ed. S. M. Abdullah), Lahore 1955, s. 201-220; Storey, Persian Literature, V/2, s. 551-554; Şerîfî, "Reşîd-i Vaṭvâṭ", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380/2001, I, 449-455; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 1349-1350; Ahmet Ateş, "Raşîd al-Dîn Vatvât'ın Eserlerinin

Bazı Yazma Nüshaları”, TD, X (1959), s. 1-24; Zehra Bilgegil, “Raşid al-Din Vatvât’ın Abkâr al-Afkâr fi’r-Resâil va’l-Aş’âr İsimli Eserinin Yeni Bir Nüshası”, TTK Belleten, LVII/220 (1993), s. 747-750; M. Nazif Şahinoğlu, “Vatvât”, İA, XIII, 235-240; F. C. de Blois, “Rashīd al-Dīn Waṭwāṭ”, EI^{2} (İng.), VIII, 444-445.

Derya Örs

VÂV

(الواو)

Arap alfabesinin yirmi yedinci harfi.

Osmanlı alfabesinin yirmi dokuzuncu, ebced tertibinin ve Fenike alfabesinin altıncı harfi olup ebced hesabında sayı değeri 6’dır. Fenike alfabesinden gelen vâv adı değişmeden Ârâmîce, İbrânîce ve Arapça’ya geçmiştir. Fenike dilinde vav “çivi, kama, gemi direği, desteği” demektir. Harfin biçim evrimi daha çok son anlamla ilgili olduğunu göstermektedir. Halîl b. Ahmed’e göre Arapça’da vav “büyük hörgüçlü deve” (ve “zayıf adam”) anlamındadır (el-Ḥurûf, s. 31).

Arapça’da vav sesi, iki dudağın birbiri üzerine kapanmadan bir miktar aralık kalması (infitâh sıfatı) ve iki yanlarının biraz yumularak oval bir biçim almasıyla çıkarılır. Bu sebeple çift dudaksıl bir sese sahip bulunduğu gibi dudakların kapanmayıp havanın sızmasına imkân sağlamasıyla da sızıcı bir ses niteliği taşır. Sâmîce’de vav çift dudaksıl bir sızıcıdır. Aynı mahreçten çıkan “m” ve “b”de ise dudaklar birbiri üzerine kapanır (intibak) ve hava sızması olmaz. İbn Sînâ’ya göre vav “fâ”nın mahrecinden çıkar, ancak “fâ”ya nisbetle daha hafif bir hava basıncına sahiptir ve daha yumuşak (rihvet) bir ses özelliği taşır (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 20). Bu durumda “vâv”ın mahreç sahası dudaklardan dil ucuna doğru bir yayılma gösterir. Uzatıcı ünlü (med harfi) görevi yapan “vâv”ın mahrecinin ağız boşluğu olduğu fikri genel kabul görmüşse de Sîbeveyhi ile Ca‘berî bunun da harekeli “vâv”ın mahrecinden çıktığını belirtir. Özellikle Kur’an kıraatinde önü üstün olan sâkin vav yumuşak bir sesle telaffuz edildiğinden “lîn harfi” adı verilir. Kendisinden sonra sâkin bir harf gelince bu vav, uzun-yumuşak bir sesle çıkarıldığından “lîn meddi” diye anılır; “اللَّوْمُ” lîn harfine, “اللَّوْمْ” ise lîn meddine örnek teşkil eder. Modern fonetikçiler “vâv”ın telaffuzunda dil kökünün art damağa yaklaştığını, bu sebeple onun dudaksılart damaksıl bir ses olduğunu kabul eder (Gānim Kaddûrî elHamed, s. 217). Günümüz Türkçe’sinde vâv sesi, söylenişi ön dişlerle de ilgili görülerek “yarım vokal çift dudaksıl, daraltıcı, ötümlü diş dudaksıl

ünsüz” biçiminde tanımlanmıştır.

Vav Arapça kelimelerin bünyesinde asıl harf (vecd, cevz, adv), ayrıca ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci zâit harf (kevşer, cedvel, cürmûḳ, ḥayzebûn) şeklinde bulunabilir. Bir kelimeyi daha üst bir kalıba aktarma işlevi gören ilhak “vâv”ı da zâittir; “جهر” nin “جهور” şeklinde üçlü kalıptan dörtlüye aktarılması gibi. Üçüncü tekil şahıs zamirinde “ـه” okunuşta var olan, bazan da “ هم، كم، تم” zamirlerinin sonuna eklenerek uzatma işlevi gören “vav”lar da zâittir: “همو، كمو، تمو” gibi. Kesre ve tenvin kabul etmeyen (gayr-i munsarif) Ömer (عمر) ismiyle karışmasını önlemek için Amr (عمرو) isminin sonuna ref‘ ve cer halinde zâit bir vav eklenir. Nasb halinde ise -Ömer ismi tenvin alamayacağından-buna ihtiyaç duyulmaz. Yine aynı grafik yapıya sahip “ألي” grubunu “إلى” harf-i cerrinden ayırmak için “أولو، أولي، أولاء، أولات ” ve “أولئك”yi “إليك”den ayırmak amacıyla eklenen vavlar (vâv-ı fârika) ziyade olup uzatma vazifesi görmez. Hemzenin ötreli olduğunun göstergesi biçiminde altına destek öğesi olarak

konulan vav da (vâv-ı hattıyye) zâittir: ” جزاؤكم، نساؤكم“ gibi. Vav acıma ve acınma ünlemi olan “nüdbe”nin sonuna acının ağırlığını, uzunluğunu ve derinliğini bildiren bir harf şeklinde gelebilir: “ وا زيدو” (vah Zeyyd) gibi. Bu vav nidâyı pekiştirmek üzere münâdânın sonuna da gelir: “ يا زيدو” gibi. ”داود، طاوس“ gibi kelimelerde ötreli “vav”la birleşen uzatan vav imlâda düşürülmekle birlikte bunun “داوود، طاووس” şeklinde yazılması daha uygun görülmüştür.

Vav morfolojik yapı değişikliği çerçevesinde söyleniş hafifliği sağlamak gibi amaçlarla hemze, elif, yâ ve “tâ”ya dönüşebilir. Baştaki “vâv”ın hemzeye dönüşmesi câizdir: “ وجوه / أجوه ، وناة / أناة، وشاح / إشاح” gibi. Eliften sonra gelen vav hemzeye dönüşür: “دعاو / دعاء، قاول / قائل” gibi. Hemzenin “vâv”a dönüştürülmesi de bazı örneklerde câiz görülmüştür. “أرّخ / ورّخ، آخى /واخى” gibi. Dişil hemzesi de ikil, çoğul ve nisbet halinde “vâv”a dönüştürülür:” حمراء حمراوان، حمراوات، حمراوي “ gibi (İbn Cinnî, II, 573-576). Soru hemzesiyle birleşen ikinci hemze yine telaffuz hafifliği için “vâv”a dönüştürülebilir: “أأنزل / أونزل” (Sâd 38/8) gibi. Bu konumda bazan önü fetha olan soru hemzesi de “vâv”a dönüştürülür:” أأمنتم / وأمنتم “ (el-Mülk 67/16) gibi. Önü kesre olan vav “yâ”ya dönüşür:” مِوزان / ميزان، قِوام / قيام، غُزو غُزِي “ gibi. Önü ötre olan yâ “vâv”a dönüşür: “ مُيقن / مُوقن” gibi. İlki sâkin

olarak vav ile yâ birleşirse vav “yâ”ya dönüşür: “ سَيود / سَيِّد، مَيوت / مَيِّت” gibi. Fiil çekimlerinde 4, 5 ve 6. harf olarak bulunan “vav”lar telaffuz hafifliği sağlamak için “ya”ya dönüşür: ” غزو أغزيت، غازيت، تغازينا، شرو اشتريت، دعو استدعيت“ gibi. İlk harfi vav olan fiil “iftiâl” babına aktarılınca vav “tâ”ya dönüşür: “ وصل اوتصل اتصل ” gibi. Şu örneklerde “vâv”ın “tâ”ya dönüşmesi, zayıf ses olan “vâv”ın daha güçlü bir ses olan tâ ile değişimi gibi fonetik bir olguya dayanır: “ وقي تقي، وقوى تقوى، وَيقور تَيقور” gibi (Sîbeveyhi, IV, 334). Ardarda gelen iki “vâv”ın telaffuzu ağır olduğundan ilk “vâv”ın hemzeye, bazan “tâ” ya veya “dâl”a çevrilmesi câiz görülmüştür: ” / وصل وواصِل أواصل، ولج ووْلج / تَولج / دَولج“gibi (a.g.e., IV, 333).

Arap dilinde vav harfi lugavî ses dönüşümü planında hemze, b, t, ḥ, ẖ, d, ẕ, r, z, ṭ, ʿ (ayın), ġ, l, n, h harfleriyle değişim ve dönüşüm geçirerek birçok sesteş ve anlamdaş kelimenin doğmasına imkân vermiştir:, *v: ebb* vebb (saldırmak); b / v: beẕ’ / veẕ’ (küçümsemek); t / v: tücâh / vücâh (karşı), c / v: cerâ / verâ (halk), r/v: ḳafr / ḳafv (izlemek), l / v: lekz *vekz (vurmak), n* v: neşr / veşr (yarmak) ... gibi.

Eski Türkçe’de vav sesi yoktur. İlk defa Uygur metinlerinde Arapça ve Farsça’dan gelen kelimelerde ortaya çıkmıştır. Arapça ve Farsça asıllı kelimelerdeki “vav”lardan önce yer alan “i, e” ünlüleri “u, ö”ye dönüşür: dîvâr / duvar, tevbe / tövbe, nevbet / növbet / nöbet, mevcud / mövcud (Âzerîce) gibi. Çağatayca’da “vav”dan önceki “o” “a”ya dönüşür: soğuk *sovuk* savuk, koğ- *kov-* kav- (kovmak) gibi. Türkiye Türkçesi’nde “o, ö”yü izleyen “g, ğ”ların “v”ye dönüştüğü görülür: koğmak/ kovmak, oğmak / ovmak gibi. Anadolu Türkçesi’nde v → f gelişmesi XVI. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır: uvak / ufak, yuvka / yufka, övke / öfke gibi. Âzerî Türkçesi’nde n → v gelişmesi olmuştur: elin / elüv, dilin / dilüv gibi.

Arap dilinde edat olarak “vâv”ın birçok çeşidi ve bunlara bağlı farklı anlamları bulunmaktadır. 1. Atıf “vâv”ı. Çok kullanılması sebebiyle bağlaçların esasını teşkil eder. Aynı i‘rab konumundaki iki öğeyi (kelime veya cümle), Basra mektebine göre öncelik-sonralık şartı olmadan birbirine bağlama ve i‘rab hükmünde ortak etme vazifesi görür. Fiilin isme veya ismin fiile atfedilmesi anlamca birbirine dönüştürülmesi konumuna göre olur. “ (صافّات ويقبضن ” وقابضات) (el-Mülk 67/19) örneğinde görüldüğü gibi (cümleler arasında “ve” bağlacının getirilip getirilmemesindeki semantik

nüanslar için bk. FASIL; İSTÎNÂF: VASIL). 2. Veya (ev) anlamında vav. Atıf vavı bölümleme, serbestlik veya muhayyerlik bildirme konumundaysa "ev" anlamı bildirir. " فانكحوا ما طاب لكم من النسآء مثنى وثلث ورباع " (Kadınlardan beğendiklerinizle ikişer veya üçer ya da dörder olarak evlenebilirsiniz) (en-Nisâ 4/3) gibi. 3. "Bâ" harf-i cerri anlamında vav. (أنت أعلم ومالك " (بمالك " (Sen malını daha iyi bilirsin) gibi. 4. Lâm-ı ta'lîl anlamında vav. (لئلا نكذّب بآيات ربنا) "يا ليتنا نردّ ولا نكذّب " (Rabbimizin âyetlerini yalanlamamak için keşke bir defa daha dünyaya gönderilsek!) gibi. 5. Muzâri fiili nasbeden atıf "vâv"ı. Emir-nehiy, soru, arz, temenni-tahzîr, dua, nefiy ve şart gibi inşâî / talebî formdaki yapıların cevabında muzârinin başında gelen vav. Muzâri gizli bir " أنْ " ile nasbedilmiş olarak mukadder bir masdara atfedilir:" زرني وأكرمك". Bu cümle " ليكن منك زيارة وإكرام مني " konumundadır. Bazan ma'tûf aleyh olan masdar açık (zâhir) olur: " ولبس عباءة وتقرّ عيني / أحبّ إلي من لبس الشفوف " (Çul giymem ve gözümün aydın olması / Parlak giysiler giymemden daha hoş gelir bana). 6. Söz başı (istînâf / ibtidâ) "vâv"ı. Yanındaki cümleyle ilgisi kesik olan sözün başında bulunur. " لا تأكل السمك وتشرب اللبن " (Süt içmişken balık yeme) cümlesinde ki vav sözbaşı "vâv"ı kabul edilirse süt içme eyleminin önüyle ilgisini keser. Vav atıf (تشربْ) veya maiyyet (تشربَ) "vâv"ı olsaydı nehiy iki eylemi de kapsamış olacaktı. 7. Hal "vâv"ı. Cümle olan halin başına gelir ve hali hal sahibine bağlama vazifesi görür. Vavlı hal terkibi temel cümle ve hal cümlesi şeklinde çift haber konumunda bulunduğundan daha pekiştirmeli bir anlatım sağlar. Zülhâle dönen bir zamir içeren veya içermeyen isim cümlesi, fiili başında açık veya gizli (قد) bulunan mâzi veya olumlu muzâri olan fiil cümlesi formundaki hal cümlelerine "vâv"ın gelmesi zorunludur:" لمَ تؤذوننى وقد تعلمون انّى رسول الله اليكم "(es-Saf 61/5)" زرتك والشمس طالعة، جاء علي وهو يضحك، زرتك وقد طلعت الشمس "örneklerinde görüldüğü gibi. 8. Yemin (kasem) "vâv"ı. Yemin bildiren ve zamiri değil zâhir ismi cerreden harf-i cerdir. Birçok âyette ardarda gelen bu tür "vav"lardan sadece ilki yemin "vâv"ı olup diğerleri ona atfedilmiş sayılır. Her biri yemin "vâv"ı olsaydı kendileri için ayrı ayrı cevap takdir edilmesi gerekirdi " والتين والزيتون. وطور سينين" (et-Tîn 95/1-2) gibi. 9. Vakit bildiren vav. Anlamca hal "vâv"ına yakındır: " اعمل وأنت صحيح، أي في وقت صحتك " (Sağlıklı olduğun zaman çalış) gibi. 10. "Maa" anlamındaki vav. Mef'ûl maah başındaki vav olup kendisinden önce cümle yahut "mâ" veya "keyfe" soru edatları bulunur. a) Cümle: " سرت والنهرَ" (Nehir boyu yürüdüm). b) Mâ: " مالك وعبدَ الله؟ " (Senin Abdullah'la ne alıp veremediğin var?). c) Keyfe: " كيف أنت وقصعةً من ثريد؟ " (Bir tabak tiritle nasılsın?) gibi.

11. Rubbe “vâv”ı. Ziyade harf olup kendisinden sonra gizli rubbe (nice) harf-i cerriyle lafzan mecrur, mahallen merfû (mübtedâ) olan nekre bir isim gelir. İzleyen cümle bu mübtedânın haberi durumundadır. Aslının atıf “vâv”ı veya

rubbe cer harfinin yerine geçen bir harf olduğu belirtilir. “وبلدة ليس لها أنيس ” (Nice bir belde ki hiçbir candaşı yok) gibi. 12. Lüsûk “vâv”ı. Sıfat cümlesinin başına gelen zâit bir harf olup sıfatın mevsufa yapışan / yakışan sabit ve kesin bir özellik taşıdığını pekiştirme işlevi görür: ” وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم“ (Sizin için tamamen hayırlı olan bir şeyi nâhoş görebilirsiniz) (el-Bakara 2/216) ve, “ ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم ” (Onlar, “Ashâb-ı kehf sekizincileri, onlardan biri konumundaki köpekleri olan yedi kişidir” diyecekler) (el-Kehf 18/22) örneklerinde görüldüğü gibi. Bazı nahivciler bu âyetleri “nekreden hal gelir” kuralının kanıtı saymıştır; zira aynı âyetin baş tarafındaki iki cümlede geçen benzer ifadeler “vav”sız olarak doğrudan sıfat biçiminde gelmiştir. 13. Sekiz (semâniye) “vâv”ı. İsim, sıfat, durum sayımı veya sıralamalarında sekizinci sıradakinin başına gelen “vav”dır. Araplar yedi sayısını tek ve çift sayıları kendisinde toplayan tam sayı kabul ettiklerinden sayım ve sıralamalarda yedinci sıradaki ile söz tamamlanmış sayılır ve sekizinci sıradakinin başına söz başı “vâv”ı getirirler. “ التآئبون العابدون...والناهون” (et-Tevbe 9/112); “ مسلمات / مؤمنات وابكاراً... ” (et-Tahrîm 66/5) gibi. 14. Ziyade (ikhâm) “vâv”ı. Kûfe mektebi nahivcileriyle Ahfeş el-Evsat ve İbn Mâlik et-Tâî gibi bazı Basra nahivcileri, bir kısım âyetlerde şart cümlesinin cevabı konumundaki cümlelerin başında yer alan “vav”ları ziyade saymıştır: ” حتى اذا جآؤها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها“ (ez-Zümer 39/73); ” فلمّآ اسلما وتلّه للجبين. وناديناه “ (es-Sâffât 37/103-104); ” واجمعوا...واوحينا“ (Yûsuf 12/15) gibi. 15. Müzekker çoğul zamiri olan vav. Fiillere bitişen merfû “vav”lardır. “ كتبوا، يكتبون، اكتبوا” gibi. Ahfeş el-Evsat ile Ebû Osman el-Mâzinî bunları âkıl müzekker çoğul harfi saymıştır. Cümle başındaki fiilin tekil olması genel kural konumunda bulunmakla birlikte Tay, Ezd-i Şenûe veya Belhâris lehçesinde baştaki fiil ikil ve çoğul da gelebilmektedir. Bu durumda fiillere bitişen ikil elifi, çoğul “vâv”ı ve “nûn”u zamir değil ikil ve çoğul alâmeti olan harfler olup asıl fâiller bunları izleyen zâhir isimlerdir. Ancak bunları fâil zamiri sayıp zâhir isimleri mübtedâsı gizli haber şeklinde değerlendiren i‘rab tarzı da vardır: “ ثمّ عموا وصمّوا كثير منهم ” (el-Mâide 5/71); “ واسرّوا النجوى الذين ظلموا ” (el-Enbiyâ 21/3); “ أكلوني البراغيث ” gibi. 16. Müzekker çoğul ve ref‘ alâmeti olan vav.

Akıl sahibi müzekker varlıkların isim ve sıfatlarına merfû konumunda takılan harftir: “ زيدون، مسلمون” gibi. Bu vav düzenli eril çoğul (sâlim müzekker cemi‘) olma şartlarını taşımayan bazı kelimelere sadece şekil bakımından eklenir. Bu tür kelimelere düzenli eril çoğulun mülhakları denir: “‘ ışrûn, s̱elâs̱ûn, ülûn, ehlûn, sinûn, arażûn, ʿ ızûn, Kınnesrûn” gibi. 17. Dolgu (işbâ‘) “vâv”ı. Şiirde vezni denkleştirmek için kelimenin bünyesine eklenen ziyade bir harftir:” فأنظر فأنظور، برقع برقوع “ gibi. Bu vav ilk mısra sonu tef‘ilesi demek olan aruz ile ikinci mısra sonu tef‘ilesi olan darbına gelirse ıtlâk (kafiye, sıla) “vâv”ı diye anılır. 18. Müzekkerlik “vâv”ı. Eril-tekil zamiri uzatan vavdır “ ـه ـهو”. 19. Hatırlama (tezekkür / tizkâr) “vâv”ı. Bir mahzufun olduğuna delâlet etmek üzere duruşta ötreli harfi uzatan vavdır. Üstünlü olsaydı uzatan öğe elif, kesreli olsaydı yâ olacaktı “ يقوم يقومو” gibi. 20. Duruş (vakıf) “vâv”ı. Cümle içinde merfû i‘rabını taşıyan nekre ismi konu edinip soran “مَن” kelimesine eklenir:” جاء رجل / رجلان / نساء منو؟“ gibi. Bu tür vav duruşta nekreyi belirginleştirme (işbâ‘) işlevi de görür: “ جاء رجل رجلو ” gibi. 21. İnkâr “vâv”ı. İnkâr bildiren soru hemzesinin dahil olduğu ismin sonuna duruş (sekt) “hâ”sından önce gelerek inkârı pekiştirme vazifesi görür: “ نجح زيد أزيدوه؟ ” (Zeyd başardı; Zeyd miii?) gibi. Kimi zaman “vâv”ın yerine elif yahut yâ da bu vazifeyi görür. 22. Çevirme (sarf) “vâv”ı. Dahil olduğu öğenin önüne atfedilmesi anlamca doğru olmadığı için onu önündeki kısımdan çekme/ çevirme işlevi görür: “ لا تنه عن خلق وتأتي مثله ” (Benzerini yapıp durduğun bir huyu başkasına yasaklama) gibi. 23. “İẕ” “vâv”ı. Hal veya ibtidâ konumundaki bazı “vav”lar zaman zarfı vazifesi görür. “ أتيتك والسماء ممطر ” ve “يغشى طآئفة منكم وطآئفة قد اهمتهم انفسهم ” (Âl-i İmrân 3/154) gibi.

Vav harfinin gerek şekli gerek sembolik anlamı bakımından Türk hat sanatında da önemli bir yeri vardır. Anne rahmindeki çocuğa ve secde halindeki insana benzemesiyle sadakat ve tevazuu, ilk harfi olduğu Cenab-ı Hakk’ın vahdâniyet sıfatı ve vâhid ismini simgelemesi, ayrıca ebced hesabına göre 6 sayısına karşılık olması bakımından imanın altı esasına işaret etmesi sebebiyle hattatlar hem “âmentü” yazılı levhalarda bu harfi öne çıkarmışlar hem de sadece bu harften oluşan levhalar düzenlemişlerdir. Ayrıca karşılıklı iki vav harfinin ebced hesabıyla Allah lafzının karşılığı olan 66’ya tekabül etmesi sebebiyle de “müsennâ” denilen yazı çeşidinde çifte vav çokça kullanılmış, bazı tarihî camilerin duvarları tek veya çifte

“vav”lı levhalarla tezyin edilmiştir (bk. MÜSENNÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1389/1969, s. 31; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/ 1983, IV, 431-436; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 84, 149, 312, 347, 394; II, 28, 95, 99, 152, 292, 321, 332, 457; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, II, 573-650; Ali el-Herevî, el-Üzhiyye fî ʿilmi’l-ḥurûf (nşr. Abdülmuîn el-Mellûhî), Dımaşk 1401/1981, s. 231-240; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 20, 41; İbn Abdünnûr, Raṣfü’l-mebânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985, s. 473-502; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, el-Cene’d-dânî fî ḥurûfi’l-meʿânî (nşr. Tâhâ Muhsin), Musul 1396/1976, s. 185-200; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 199, 205, 207, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 214-217, 354, 360; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, Mevsûʿatü’l-ḥurûf fi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Beyrut 1408/1988, s. 501-522; Büyük Larousse, İstanbul 1986, XXIII, 12054-12055.

İsmail Durmuş

VAZ‘

(الوضع)

On kategoriden (makūlât) biri olan, cevherin konumunu veya durumunu belirten mevzû yerine kullanılan mantık terimi

(bk. MAKŪLÂT; MEVZÛ).

VAZ‘

(الوضع)

Lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulmasını ve lafız-anlam ilişkisini konu edinen bilim dalı.

Sözlükte “bir şeyi bir yere koymak” anlamındaki vaz‘ın terim anlamı “lafızların bir mânaya karşılık belirlenmesi” şeklindedir. Filolojik düzlemde vaz‘, lafızların belli bir mânaya delâlet etmek üzere ortaya konulması olduğundan bu bilim dalında lafız-anlam ilişkisi ve lafzın anlama delâlet keyfiyeti önem kazanmıştır. Bir öğenin bilgisinden ikinci öğenin bilgisine ulaşıldığı için delâlet meselesi bu bağlamda tartışılan temel konulardan birini teşkil etmiştir. Vaz‘ ilminin gayesi değişik bilim dallarınca ortaya konan lafızları birbirinden ayırmak, özellikle lafzın hakiki ve mecazi kullanımını tesbit etmektir. Vaz‘ ilminde

konuşan ve dinleyenden bağımsız bir varlık halinde dilin doğasının neden ibaret olduğu hususu büyük önem taşır. Bu husus dil bilimi, mantık ve fıkıh usulü âlimlerince incelenmiştir. Ancak meselenin ilkin dilciler tarafından ele alınması İslâm düşüncesinin tarihteki gelişiminin bir neticesidir. Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) kaleme aldığı vaz‘ ilmine dair ilk müstakil metin esas itibariyle dil biliminde tartışılan işaret isimlerinin anlamı hakkındadır. Bu sebeple lafzî delâletin ilkesi yönünden vaz‘, bağımsız bir bilim statüsünde ortaya konulmadan önce de lafız-anlam ilişkisi bağlamında dil bilimi, mantık ve fıkıh usulüne dair eserlerin içinde daima incelenmiştir. Diğer taraftan delâletin lafzî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılması, her birinin tabiî, aklî ve vaz‘î delâlet biçiminde bölümlenmesi, ilk bakışta vaz‘ olgusunun lafzî delâletin sadece vaz‘î kısmının ilkesi olduğu hissini verebilir. Ancak vaz‘ lafzî olmayan delâletin de ilkesidir. İslâm düşünce geleneğinde ilimle irtibatı dikkate alındığında vaz‘ daha çok lafız-anlam ilişkisi dolayısıyla dilin menşei bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda vaz‘, bir anlamı göstermek ve ona karşılık olmak üzere lafzın belirlenmesine dendiği gibi belirlenen lafza “mevzû‘”, lafzın kendisi için belirlendiği mânaya da “mevzû leh” denir. Bu incelemelerde

lafız ve mâna arasındaki ilişkinin birebir örtüşen (mutâbık) öğeler olup olmadığı konusu da önemli bir husustur. Her lafzın bir anlamının olmasıyla (müsta‘mel) olmamasının (mühmel) imkânı veya zorunluluğu etrafında sürdürülen tartışmalarda anlamla lafız arasındaki ilişkide üç imkân veya zorunluluktan bahsedilir. 1. Anlamla lafız kümeleri eşittir; 2. Lafız anlamın bir alt kümesidir; 3. Anlam lafzın bir alt kümesidir. Bu üç ihtimalin dışında anlam ve lafız kümeleri kesişen bir küme meydana getirmekle birlikte ikisinden birinin üyesi olmayan elemanlarının bulunabileceği de düşünülebilir. Başka bir deyişle mâna kümesinin elemanı olup da lafzı olmayan ya da lafzı olup da herhangi bir anlamın altına düşmeyen lafızların bulunması mümkündür.

Ontolojik açıdan var olan bir şeyin hariçte (zihnin dışında), zihinde (tasavvur) ve dilde (tasavvurun lafzî ifadesi) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Bunların arasında belirli bir delâlet ilişkisi vardır. Ancak duyu alanlarının dışında kalan varlıklar gibi her şeyin zihnî tasavvuru olmayabilir. Hayal gücünün ürettiği varlık ve kurgularda görüldüğü gibi her tasavvur edilen şeyin hâricî varlığı ve her zihnî tahayyülün (mâna) lafzî seviyede karşılığı bulunmayabilir. Dolayısıyla her üç var olma durumunun arasındaki uygunluk kadar farklılıkların da dikkate alınması gerekir. Bu tesbit, hem sarf ilmini ilgilendiren müfred lafızlar hem nahiv ilmiyle ilgili mürekkep lafızlar için geçerlidir. Dilciler aralarında uyum bulunan anlam ve lafızları inceleme konusu yapmışlardır. Bu inceleme cüz’î (tikel) lafızlar için değil, kendileri hakkında konuşulmasını mümkün kılan isim-fiil-harf gibi genel kategorilerin delâlet ettiği anlamın doğası ve belirli cüz’îlere delâlet etmesi bakımından bu kategorilerin ne tür bir anlam için vazedildiği meselesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu üç tür kategoriden herhangi birinin hangi anlama delâlet ettiğini belirlemek onun kapsamına giren cüz’îlerin mânalarını da belirleme imkânı verir. Vaz‘ ilminde bu genel yapının tesbitinden sonra her genel kategorinin kapsamına giren cüz’îlerin de kendi aralarında sınıflandırılması, bu sınıf ve kümelerin hangi anlam türü için vazedildiği konuları ele alınır. Meselâ isim kümesinin elemanları kendi aralarında ism-i fâil, ism-i mef‘ûl, hâl vb. şekilde tasnif edilir ve her bir kümenin neye karşılık vazedildiği incelenir. Nitekim Adudüddin el-Îcî’nin risâlesi, isim kümesinin elemanı olan ve anlamı kapalı (müphem) isim alt kümesi içinde incelenen işaret isimlerinin hangi anlamı göstermek için vazedildiği meselesini konu edinir.

Fârâbî’den başlamak üzere mantık çalışmalarının delâlete, dolayısıyla vaz‘ konusuna ciddi bir etkisi vardır. İbn Sînâ’nın anlam teorisi bu tür tartışmaları beslemiştir. Mantık kitaplarında ilk bölüm halinde delâlet konusuna yer verilmesi delâletin temelinde bulunan vaz‘ konusunun gündeme gelmesine imkân sağlamıştır. Özellikle Aristo’nun Peri Hermeneias (Önermeler) adlı kitabının etrafında önermeler ve onları oluşturan cüz’î lafızlar ele alınmıştır. Ancak mantıkçıların hedefi herhangi bir dilde ifade edilen lafzın değil anlamın önce geldiğini vurgulamaktır. Bu sebeple mantıkçılar, ilk dilcilerin dil ile düşüncenin özdeşliği kabulünden hareketle inşa ettikleri lafız-anlam özdeşliği teorisini, lafızları anlam önceliği esasına ve gösterdikleri anlamın doğasına göre tasnif ederek aşmak istemişlerdir. Fârâbî’nin bu konudaki el-Elfâẓü’l-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ ve Kitâbü’l-ʿİbâre gibi çalışmaları bu alanda önemli bir yer tutar. Zemahşerî’nin el-Mufaṣṣal’ında ismin ve fiilin tanımları ve mânaya delâletleri konusunda yaptığı açıklamalarda Fârâbî’nin çalışmalarından etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple lafızla anlam ilişkisi meselesi belli bir tarihten itibaren dilcilerle mantıkçıların hem birlikte inşa ettikleri hem de birbirlerini etkiledikleri bir alan haline gelmiştir. Dilciler arasında vaz‘ olgusuyla en çok ilgilenen İbn Cinnî’dir. İbn Cinnî, filolojiye dair el-Ḫaṣâʾiṣ adlı hacimli eserinde fiilin masdar ve zamana delâletinin arkasında vaz‘ olgusu bulunduğunu söyler, çünkü her ikisi de bizzat lafız tarafından temsil edilmektedir. Lafzın bir anlama delâleti ise o anlamın karşılığı olarak vazedilmesine bağlıdır. Nitekim İbn Cinnî’ye göre fiilin özneye delâleti lafza dayanmadığı için lafzî değil mânevîdir, çünkü öznenin varlığına aklî bir işlem neticesinde ulaşılır (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 328).

Adudüddin el-Îcî’nin mukaddime, taksim ve hâtime şeklinde üç bölümden meydana gelen er-Risâletü’l-vażʿiyye’si daha önceki dilciler ve mantıkçılar tarafından üzerinde durulan isim, zamir, masdar, cins ismi, özel isim, türemiş isim, işaret ismi, ism-i mevsûl gibi isim türleriyle fiil ve harfin (edat) hangi anlamları göstermek üzere vazedildiğini inceleyen, kısaca lafız-anlam ilişkisinde vaz‘ı merkeze alarak yazılan ilk müstakil eserdir. Lafzî delâletin ilkesi olarak vaz‘ daha önce de bilinmekle birlikte Îcî, dil ve mantık kitaplarında dağınık şekilde yer alan bilgileri belirli bir konu ve amaç etrafında bir eserde toplamıştır. Vaz‘ ilmi konusunda daha sonra gerçekleştirilen çalışma ve araştırmaların esasını teşkil eden bu risâlenin

muhtevası bağlamında vaz‘ ilmi ve meseleleri şu şekilde özetlenebilir: Vaz‘ iki kısma ayrılır. Lafızlar gösterdikleri anlam dikkate alınarak vazedilirse özel vaz‘, genel bir durum dikkate alınarak vazedilirse genel vaz‘ diye anılır. Genel vaz‘ işaret isimleri gibi lafızlar bağlamında incelenmiştir. Buna göre cüz’î durumlar arasında ortak anlam düşünülür ve lafız bu ortak anlama delâlet etmek üzere vazedilir. Ancak lafız her söylendiğinde ortak anlam değil cüz’î anlam kastedilir. Ortak anlam vaz‘ vasıtası (vaz‘ aleti) iken cüz’î durumlar lafzın kendisi için konulduğu mânadır (mevzû leh). Meselâ işaret isimleri dış varlıkları itibariyle cüz’î durumlara (mevzû leh) karşılık gelecek biçimde vazedilmişken cüz’î durumlar arasındaki ortak anlam vazedilen anlamın vasıtasıdır. Ona göre bu tür lafızların vaz‘ları genel, mevzû lehleri ise özeldir. Vaz‘ konusunda vaz‘ aletiyle mevzû lehin değişimine göre ikisi de genel, ikisi de özel, ilki genel, diğeri özel ve ilki özel, diğeri genel şeklinde aklî taksim

gereği dört denklem söz konusu edilir. Burada dördüncü denklem mümkün değildir; birinci denklem içeriği gereği açık olduğundan sorun teşkil etmediği için vaz‘ ilminde inceleme konusu yapılmamış, diğer iki denklem üzerinde durulmuştur. Dış dünyada vaz‘ vasıtasının hangi cüz’î mânaya işaret ettiği ancak anlamı belirgin kılan bir karîne yoluyla bilinebilir. Lafzın gösterdiği anlam küllî mâna ve cüz’î mâna diye iki kategoriye ayrılır. Küllî ya fertleri dış dünyada bulunan öznedir (zat), o zaman buna cins ismi adı verilir ya belirli bir olayın ismi olan masdardır ki buna oluş (hades) denir ya da hiçbiri olmayıp ikisi arasında bir nisbet bulunur. Nisbet de zat tarafından dikkate alınırsa türemiş kelime, hades tarafından dikkate alınırsa fiil adını alır. Lafzın gösterdiği anlamın cüz’î olması halinde lafız ya cüz’î veya küllî bir anlama karşılık vazedilir. Cüz’îcüz’î durumu cüz’î bir anlamı göstermek üzere yine cüz’î biçimde vazedilen Ali, Veli gibi özel adlarda görülür. Cüz’î-küllî durumu, yani cüz’î bir anlam için küllî biçimde vazedilme durumu da ya kendisindekini değil başka bir lafızdaki anlamı gösteren harf (edat) ya da kendinde bulunan bir anlamın ancak bir karîne ile belirgin kılındığı lafızlardır. Karîne bizâtihi hitabın içinde ise zamir, değilse ya işaret isimlerinde olduğu gibi fiziksel bir karîne ile belirgin kılınır veya ism-i mevsûllerde olduğu gibi aklî bir karîne ile belirginleşir.

Anlamın karîne ile belirlenme şartı zamirler, işaret isimleri ve ism-i mevsûllerde bunları harften (edat) ayıran ortak bir olgudur. İsm-i mevsûlün

karînesi hâricî değil aklî olduğundan hem kendisi hem de karînesi küllî iken zamirler ve işaret isimleri kendileri somut, karîneleri hâricî olduğu için cüz'îdir; özel isimde hem anlam hem vaz' cüz'î iken zamirde her ikisi de küllîdir. İsm-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe gibi fiilden türemiş isimler fiil kategorisine dahil edilemez. Çünkü fiilde masdar anlamına, bu anlamın gerçekleşme zamanına ve bir özneye nisbetine delâlet birleşir ve onda önce masdar anlamına (hades / oluş), sonra özneye delâlet söz konusu olurken bu isimlerde önce özneye, sonra masdar mânasına delâlet söz konusudur. Cins ismi belirsiz bir anlam karşılığı vazedilmişken o cinsin alemi harf-i ta'rifle belirgin hale getirilir. Kendileri hakkında haber verilemediğinden fiille harf (edat) özne ve mübtedâ olamaz; bu sebeple ikisi de kendi dışındaki bir lafızda sabit anlamı gösterir. Ancak fiil küllî bir anlamı gösterirken belirli bir özneye de nisbet edilebilir; dolayısıyla fiille kendi dışındaki bir lafız hakkında haber verilebilir. Harf (edat) ise sadece kendi dışındaki bir öğeye bağlı olarak bir anlamı gösterebilir. Gāibe ait zamirin küllî olup olmadığı tartışmalıdır. "Sahip" (zû) ve "üstünde" (fevk) anlamındaki lafızların kullanımları cüz'î, medlûlleri küllîdir. Lafızların kullanımları değişebilir, ancak vaz'ları kullanımlara göre değişmez. Çünkü lafızlara ilişkin cüz'î, küllî, özel isim gibi nitelikler kullanımdan değil vaz'dan kaynaklanır.

er-Risâletü'l-vażʿiyye üzerine onlarca âlim şerh, hâşiye ve ta'lik kaleme almıştır. Bunun yanında özellikle Osmanlı coğrafyasında başta Kemalpaşazâde, Taşköprizâde Ahmed Efendi, Eğinli İbrâhim Hakkı olmak üzere elliye yakın âlim ilm-i vaz' hakkında bağımsız eserler telif etmiştir (Özdemir, s. 203-215). Bu eserlerin yanı sıra özellikle Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile bunları takip eden çizgide yetişen pek çok âlim, hem dil hem usûl-i fıkıh alanlarında telif ettikleri kitaplarda vaz' meselesini ayrıntılarıyla incelemişlerdir. Bilhassa Teftâzânî, Kazvînî'nin Telḫîṣu'l-Miftâḥ'ına şerh olarak yazdığı el-Muṭavvel'de lafız-anlam ilişkisi konusundaki birçok meselede erken dönem dilcilerinin görüşlerini benimserken Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel'inde Îcî'nin görüşlerini tercih etmiştir. Bu iki farklı duruş tarih boyunca tartışma konusu olmuş, meselâ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel'inde Teftâzânî'yi savunmuş, Mestçizâde ise iki âlimin görüşlerini İḫtilâfü's-Seyyid ve's-Saʿd adlı eserinde eleştirel bir yaklaşımla incelemiştir. Diğer taraftan Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın usûl-i fıkha dair Tenḳīḥu'l-uṣûl'üne

yazdığı et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ adlı şerhte lafızlardaki mecaz ve vaz‘ ilişkisini ele almış, Seyyid Şerîf yine bu konuda Teftâzânî'yi eleştirmiştir. Aslında iki âlimin şahsında dilcilerle (Teftâzânî) mantıkçılar (Seyyid Şerîf) arasındaki kadîm tartışmalar yeniden ele alınmıştır. İlm-i vaz‘ ve lafız-anlam ilişkisine dair meseleler dil ve usûl-i fıkıh eserlerinde günümüze kadar incelenmeye devam edilmiştir.

Ali Kuşçu, sarf ilminin temeli veya girişi olarak gördüğü vaz‘ ilmine ʿUnḳūdü'z-zevâhir adlı eserinin ilk bölümünde yeni ve özgün katkılarda bulunmuştur. Ali Kuşçu bu eserinde eski bilgileri derlemiş, tasnif etmiş ve yeni meselelerle zenginleştirmiştir. Özellikle lafızların mecazi anlamları üzerinde durmuş, onların bu anlamları göstermek üzere vazedilip edilmediği meselesini incelemiştir. Kuşçu, Îcî gibi lafızların türlerini lafız-mâna ilişkisi bağlamında vazedilmeleri açısından ele almamış, meseleyi doğrudan vaz‘ olgusunu temel alarak yapılandırmış, böylece ilm-i vaz‘ın konusunu lafız-mâna ilişkisi merkezli olmaktan çıkarmıştır. Daha sonra vaz‘ın bölümlerini şahsî-nev‘î, hususi-umumi, kastî-zımnî gibi vaz‘ın arazlarına dikkat ederek gözden geçirmiş, ardından lafzın anlamın karşılığı olarak kim tarafından vazedildiği sorusunu tartışarak dili icat edenin kimliği üzerinde durmuştur. Diğer taraftan bilfiil bir olgu olan vaz‘ın bilgisi belirli bir zaman ve mekânda yaşayan insan tarafından nasıl elde edilebildiği konusunu gözden geçirmiş, lafzın ve anlamın alt bölümlerini incelemiştir. Kısaca Ali Kuşçu ilm-i vaz‘ı "vaz‘", "vâz‘ı", "mevzû", "mevzû leh", "vaz‘ın hikmeti" başlıkları altında vaz‘ olgusu merkezli fakat sarf ilminin temeli olarak kurmuştur. Bu eser ilm-i vaz‘ın Osmanlı âlimleri arasında yaygınlaşmasını sağlamış, özellikle Müftîzâde Abdürrahim Efendi Şerḥu ʿUnḳūdi'z-zevâhir fî naẓmi'l-cevâhir adlı eserinde (İstanbul 1252) Ali Kuşçu'nun düşünceleri etrafında bu alandaki bütün sorunları sonraki gelişmeleri dikkate alarak ayrıntılı biçimde incelemiştir. Ali Kuşçu, Risâle fî vażʿi'l-müfredât adlı küçük çalışmasında ise cüz'î lafızların vazedilme meselesini ele almıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1015, vr. 27b-28b).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “el-Vażʿ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1482-1487; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 2003, II, 328; Ali Kuşçu, ʿUnḳūdü’z-zevâhir fi’ṣ-ṣarf (nşr. Ahmed Afîfî), Kahire 1421/2001, tür.yer.; a.mlf., Risâle fî vażʿi’l-müfredât, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1015, vr. 27b-28b; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 235-240; Abdürrahîm b. Yûsuf Menteşevî, Şerḥu ʿUnḳūdi’z-zevâhir fî naẓmi’l-cevâhir, İstanbul 1252/1836, tür.yer.; İbrâhim b. Halîl Eğînî, Metn fi’l-vażʿ (el-Mecmûʿatü’l-vażʿiyye içinde), İstanbul 1311, s. 73; Bernard G. Weiss, Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad‘ al-Lughah and its Development (doktora tezi, 1966), Princeton University, tür.yer.; İbrahim Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri, İstanbul 2006, s. 203-215, ayrıca bk. tür.yer.; Musa Alp, Arap Dili ve Belağatı Açısından Ali Kuşçu ve ʿUnḳūdü’z-zevâhir fî naẓmi’l-cevâhir Adlı Eseri (doktora tezi, 2006), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdullah Yıldırım, Vaz İlmi ve Unkûdu’z-zevâhir / Ali Kuşçu: İncelemeDeğerlendirme (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-54; Mehmet Ali Şimşek, “Delalet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 80-111.

Şükran Fazlıoğlu

VÂZIH, Mirza Şefî‘

(1794-1852)

Azerbaycanlı şair.

Gence’de doğdu. Küçük yaşlarında kaybettiği babası Gence hanının hizmetinde çalışan ve yapı ustası olan Kerbelâyî Sâdık’tır. Hacı Abdullah adlı bir kişinin himayesinde büyüdü. Tahsiline başladığı medresede edebî Farsça ve Arapça öğrendi. Özellikle Hâfız ve Nizâmî’nin şiirlerini okudu. Ancak hocalarla geçinemediği için tahsilini tamamlayamadı. Ardından Gence hanının kızı Puste Hanım’ın hizmetine girerek onun mülklerinin ve topraklarının idaresini üstlendi; “Mirza” adı da bu görevinden kalmadır. 1826’da Rus-İran savaşı sırasında Puste Hanım’ın kardeşi Uğurlu Han’la birlikte İran’a kaçtı. Bu sırada hâmisi Hacı Abdullah’ın da öldüğü tahmin edilmektedir. İşsiz kalan Mirza Şefî‘, Gence’de Şah Abbas Camii’nin yanındaki medresenin bir hücresine sığındı ve orada özel dersler vererek geçimini sağlamaya çalıştı. Aynı zamanda iyi bir hattat olan Vâzıh nesta‘likte üstat sayılıyordu. O yıllarda (1830 civarı) Farsça ve Âzerî Türkçesi’yle yazdığı şiirlerle dikkati çekmeye başladı. 1832’de Gence’de Mirza Feth Ali Ahundzâde’ye hat ve şiir dersleri verirken modern eğitime yönelmesi yolundaki telkinleriyle onun da medrese tahsilini yarıda bırakmasına yol açtı. 1840 yılında Gence’den ayrılarak Tiflis’e gitti. Burada Ahundzâde’nin yardımıyla Kazâ Mektebi’ne şeriat dersleri muallimi tayin edildi (Kasım 1840). Derslerinde dinî bilgiler yanında Farsça, Âzerî Türkçesi ve Şark edebiyatı da okutuyordu.

Mirza Şefî‘ Tiflis’te Rus, Gürcü, Ermeni ve bazı Avrupalı aydınların da içinde yer aldığı geniş bir çevreyle ilişki kurdu. Özellikle 1844’te oluşturduğu ve başkanlığını yaptığı Dîvân-ı Hikmet adlı şiir ve sohbet meclisinde hayatının en verimli dönemini geçirdi. Âzerî Türkçesi’ne dair ilk eser olan Kitâb-ı Türkî’yi kaleme aldı. Dîvân-ı Hikmet’e devam edenler arasında kendi öğrencileriyle yakın çevresi dışında Abbas Kulı Ağa Bâkîhanlı, M. F. Ahundzâde, Kafkasya genel valisinin daveti üzerine Tiflis’te Almanca öğretmenliği yapan Freidrich Martin Bodenstedt de vardı.

Mirza Şefî‘ ona Farsça ve Âzerî Türkçesi öğretti, hat ve edebiyat dersleri verdi. Bu meclislerde kendisi de Rus ve Batı Avrupa edebiyatı ile kültürü hakkında bilgi edinme imkânı buldu. Hocalığı sırasında Mirza Şefî‘ ile Bodenstedt yakın dost olmuştu. Bodenstedt ülkesine dönerken Mirza Şefî‘ ona kendi el yazısıyla şiirlerini ihtiva eden bir mecmua hediye etti. 1846 yılının Kasım ayında Gence'de açılan Rus mektebine hoca tayin edilen Vâzıh 1850'de tekrar Tiflis'e döndü ve 28 Kasım 1852'de ölümüne kadar çalıştığı Aristokratlar Gimnazyumu'nda öğretmenliğe devam etti.

F. Bodenstedt, ülkesine döndükten sonra Kafkasya'daki yıllarını anlatan Tausend und ein Tag im Orient adlı eserinde (Berlin 1850) Mirza Şefî‘den ve aralarındaki ilişkiden de genişçe söz etmiştir. Kitapta Mirza Şefî‘in Almanca'ya çevrilmiş şiirleri de bulunuyordu. 1851'de ise sadece şiirlerin çevirisinden ibaret olan Die Lieder des Mirza Schaffy adlı eseri neşretti. Eserin kısa zamanda büyük ilgi görmesi, tekrar tekrar basılması ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilmesi üzerine Bodenstedt, 1873'ten itibaren şiirlerin Mirza Şefî‘e değil kendisine ait olduğunu iddia ederek aynı eseri bu defa Aus dem Nachlasse Mirza Schaffy's adıyla tekrar bastırdı (Berlin 1874). Böylece edebiyat tarihçileri arasında başlayacak önemli bir polemiğe de yol açıldı. 1920'li yıllardan sonra Azerbaycanlı araştırmacılar, elde başka bir nüshası bulunmadığından şiirlerin Mirza Şefî‘e aidiyetini bir süre ispat edemedi. Azerbaycan'da ilk defa Selman Mümtâz elde edebildiği şiirlerini Mirze Şefi Vazeh adıyla yayımladı (Bakı 1926). Nihayet 1960'lı yılların başında Azerbaycanlı araştırmacı Hamid Mehemmedzade, Tiflis'te Gürcü İlimler Akademisi K. S. Kekelidze El Yazmaları Enstitüsü'nde Şiir Mecmuası adıyla kayıtlı (nr. P-137 [107]) bir mecmuanın Mirza Şefî‘e ait olduğunu tesbit etti, böylece Mirza Şefî‘e ait şiirlerinin bir kısmı ortaya çıktı. H. Mehemmedzade'nin neşrettiği bu eserle (Mirze Şefi Vazeh. Şe'rler Mecmüesi, Bakı 1987) Mirza Şefî‘ hakkındaki araştırmalarda önemli bir gelişme kaydedildi.

Mirza Şefî‘, uzun süren öğretmenliği sırasında mekteplerde okutulabilecek Âzerî Türkçesi'ne dair ders kitabının eksik olduğunu gördüğünden İvan Grigoryev'le birlikte 1851'de yeni bir ders kitabı hazırlamıştır. Tatarskaya Kherestomatiya Azerbaydjanskogo Nareçiya (Müntehabât) adlı bu eser iki bölümden ve sözlük kısmından meydana gelmektedir. Kitapta Derbendnâme, Karabağnâme gibi eserlerden tercümeler, Fuzûlî'den şiirler

de bulunuyordu. Eser İ. Grigoryev tarafından 1851'de Tebriz'de Kitâb-ı Türkî adıyla taşbaskı halinde ve 1856'da Tiflis'te Rusça adıyla bastırıldı; ancak Rus sansüründen geçemediği için mekteplerde ders kitabı olarak kullanılamadı. Mirza Şefî', Azerbaycan edebiyatının modernleşmeye henüz başladığı bir dönemde klasik şiir geleneğinden ve tasavvufî mazmunlardan belli ölçüde uzaklaşmış, gerçek sevgiyi ve dünya zevklerini anlatan lirik şiirleriyle dikkati çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

E. E. Seidzade, Mirze Şefi Vazeh, Bakü 1929; Feyzulla Gasımzade, "Mirze Şefi Vazeh", Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1960, II, 85-98; a.mlf., "Mirze Şefi Vazeh", XIX. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1974, s. 166-182; A. Bayramov, Mirze Şefi Vazeh'in Edebi İrsi, Bakü 1980; F. Bodenstedt, Mirze Şefi Haggında (F. Bodenstedt'in Şark'ta Bin Bir Gün adlı eserinden çeviren Akif Bayramov), Bakü 1987; "Važıḥ", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382, V, 596-597; T. Atabaki, "Mīrzā Shafīʿ Wāḍiḥ Tabrīzī", EI² Suppl. (İng.), s. 621; "Vâzıh Mîrza", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1978, II, 388.

Yavuz Akpınar

el-VÂZIHA

(الواضحة)

İbn Habîb es-Sülemî’nin (ö. 238/853) Mâlikî mezhebinde Ümmehât denilen temel metinler arasında yer alan eseri

(bk. İBN HABÎB es-SÜLEMÎ).

VAZİFE

(الوظيفة)

İslâm düşüncesi ve kurumları tarihiyle fıkıh ilminde farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte “belli bir süre için takdir edilen yiyecek, maaş, iş” anlamındaki vazîfe (çoğulu vezâif), İslâm kurumları tarihi ve fıkıh ilminde “belirli bir sürede yapılması istenen iş, tanımlanmış bir görev veya kadro;

yapılacak iş veya yürütülecek görev karşılığında belirlenmiş maaş ya da tahsisat; bir tür toprak vergisi; mükellefiyet ve şart, düzenli biçimde yapılan günlük nâfile ibadet (evrâd)” gibi anlamları ifade eder.

1. İş, görev veya kadro. İslâm tarihinde devlet teşkilâtına bağlı olarak çalışan kamu personeli, vakıflar bünyesinde birtakım dinî, sosyal ve kültürel hizmetleri yürüten görevlilerle götürü veya saat usulüyle çalışan meslek ve zanaat sahipleri için “erbâbü’l-vezâif” (meselâ bk. Kalkaşendî, bibl.; Tâceddin es-Sübkî, s. 34, 114), yalnız kamu görevlileriyle sınırlı olmak üzere “âmil, kâtip, erbâb-ı menâsıb”, sadece vakıf hizmetlerini yürütenler için “erbâb-ı cihât, mürtezika-i evkāf” gibi tabirler kullanılmıştır. İfa edilen hizmet ve görevler ilgilendirdiği alana göre amme vazifeleri ve hususi vazifeler şeklinde iki gruba ayrılır. Genellikle “velâyet” terimiyle ifade edilen amme vazifeleri, İslâm tarihi boyunca toplumların ve bölgelerin örflerine ve şartlarına göre çeşitlilik arzetmekle birlikte hepsinde ortak kural, bütün amme vazifelerinin en büyük vazife olan devlet başkanlığı bünyesinde toplanması ve devlet başkanının yetki devriyle bazı amme vazifelerini yerine getirmek üzere tayin edilen kamu görevlilerinin onun nâibleri veya vekilleri sıfatıyla görev yapmasıdır. Vazifenin mahiyeti, yeri, süresi, yerine getirecek memurun yetki ve sorumlulukları ile alacağı maaş vb. hususlar tayin yetkisine sahip makam tarafından belirlenir; beyan edilmeyen hususlar genel fıkıh ilkeleri ve yerleşik örf çerçevesinde yorumlanır. Bir vazifeye getirilecek kişilerde güvenilirlik ve liyakat açısından bazı şartlar aranır. Vakıflar bünyesinde ya da çeşitli meslek ve

zanaat sahiplerince yerine getirilen hususi vazifelerin mahiyet ve şartları vakıfta vâkıf tarafından, akde dayalı iş sözleşmelerinde tarafların hür iradeleriyle belirlenir. İslâm tarihinde eğitim ve sağlık gibi kamu hizmetleriyle imamlık, müezzinlik gibi din hizmetleri vakıf müesseseleri eliyle yürütüldüğünden özlük hakları dahil bu tür görev ve kadrolarla ilgili meseleler büyük ölçüde vakıf hukuku kapsamında ele alınmış, vakıf ahkâmına tâbi tutulmuştur. Gerek amme vazifelerinde gerekse hususi vazifelerde tayin yazılı veya sözlü şekilde yapılabilir. Vazifenin sona ermesi ölüm, azil, sürenin yahut belirlenen işin bitmesi, acziyet ve gaiplik gibi sebeplerden biriyle gerçekleşir. Devlet başkanının ölümü veya azli durumunda kural olarak devlet başkanlığına bağlı diğer kamu görevlilerinin vazifelerinin de sona ermiş sayılıp sayılmayacağı ihtilâflı olmakla birlikte (Tâceddin es-Sübkî, s. 55) azledilmiş sayılmayacakları görüşü ağır basmaktadır. Benzer şekilde bir merkezdeki mahkeme görevlileriyle merkeze bağlı taşra kadıları veya kadı nâiblerinin tayininin merkez kadısına bırakıldığı durumlarda merkez kadısının azlinin ona bağlı personelin azlini gerektirip gerektirmeyeceği özellikle Osmanlılar döneminde tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Vazifenin sona ermesi vakıflarda vakfiyedeki şartlara, icâre akdine dayalı işlerde akdin şartlarına göre gerçekleşir. Vakıf bünyesindeki bir vazifeye vâkıfın tayin ettiği görevliyi azil yetkisi de ona aittir; hıyanet yahut vazifeyi ifada acziyet gibi açık bir sebep bulunmadıkça devlet başkanı veya kadı müdahale edemez. Bedel karşılığında vazifeden çekilme yahut vazifenin devri meselesi de fakihler arasında tartışılmış, konuyu mücerret hakların malî mübadeleye konu teşkil etmesi bağlamında değerlendiren Hanefîler bunun câiz olmadığını söylemiştir.

2. Maaş veya tahsisat. Kamu görevleriyle vakıf hizmetleri vazife terimiyle ifade edildiği gibi bu görev ve hizmetleri yerine getiren kimselere veya belirli hak sahiplerine hazineden ya da vakıftan verilen maaş yahut tahsisatın geneli için de vazife kelimesi kullanılır. İslâm tarihinde bu maaş ve tahsisatlara kimin tarafından verildiğine, veriliş sebebine (hizmet karşılığı olup olmamasına) ve hukukî niteliğine, kime ve hangi aralıklarla verildiğine bağlı olarak atâ (atıyye), câmekiyye, mevâcib, rızık, ulûfe ve arpalık gibi adlar verilmiştir. Meselâ farklı devlet kademelerindeki kamu görevlileri, özellikle üst düzey yöneticiler icâre akdiyle değil devlet başkanına vekâleten veya niyâbeten iş gördüklerinden, yani bir kamu

hizmetini (farz-ı kifâye) ifada ilgili görevliye yardımcı olduklarından aldıkları maaş için ücret yerine rızık ve atâ denilmesi tercih edilmiştir (Şehâbeddin el-Karâfî, III, 5-17). Vakıf görevlerinde belirli bir hizmet karşılığında ya da karşılıksız olarak vakıf lehdarlarına ödenen tahsisata da vazife yanında “mâlûm” (belirlenmiş miktar) adı verilir (Tâceddin es-Sübkî, s. 90; İbn Nüceym, I, 278; İbn Âbidîn, IV, 372; ücret olarak adlandırılması hakkında bk. Hattâb, VI, 37). Bu anlamıyla vazife belirli bir süreyle takdir edilen para veya erzak şeklinde olabileceği gibi iktâ gelirlerinin tahsisi şeklinde de olabilir. Meşrû kabul edilmeyen ya da mâsiyet sayılan işlerin ifası için yapılan akid geçerli sayılmadığı gibi bu işi yerine getirme karşılığında herhangi bir ücret istihkakı da söz konusu değildir.

3. Toprak vergisi. Vazife, geniş anlamda haraç veya öşür gibi topraktan ve toprak mahsullerinden alınan her türlü vergiyi ifade etmek için de kullanılmakla birlikte (meselâ bk. Serahsî, II, 207; İbn Âbidîn, IV, 216) daha çok dar anlamda haracın bir türü olarak hasat edilen ürün miktarına bağlı olmaksızın önceden belirlenen maktû vergi anlamında (harâc-ı vazîfe, harâc-ı muvazzaf) kullanılır (bk. HARAÇ).

4. Mükellefiyet ve asgari şart. Bir müslümanın, üzerindeki Allah ve kul hakları gereğince yerine getirmekle yükümlü tutulduğu dinî mükellefiyetle vecîbeleri ifade etmek için “vezâifü’l-İslâm, vezâifü’d-dîn” gibi terkipler kullanıldığı gibi (Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 162; IV, 89) belirli bir vakitte yerine getirilen ibadetlere de vazife denir. Yine bir görev veya mesleği icra eden kimsenin sorumluluk alanına giren işler ve bu işleri yerine getirirken riayet edilmesi gereken şartlar (Tâceddin es-Sübkî, s. 21-23, 27, 29-30; İbn Hacer el-Askalânî, II, 169; III, 73, 540; XIII, 133) ya da bir akdin taraflara yüklediği sorumluluklar da (Mecelle, md. 582-595) vazife diye ifade edilir. Aynı şekilde bir ibadetin makbul olabilmesi için gerekli rükün ve şartlara da vazife denir. Meselâ organları birer defa yıkamak abdestin vazifesi (İbn Mâce, “Ṭahâret”, 47), fıtır sadakası vermek ramazan bayramının vazifesi (Muvaffakuddin İbn Kudâme, II, 117), Allah’ı tesbih etmek de rükû ve secdenin vazifesidir (Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 197). Ayrıca bir müslümanın düzenli ve sürekli biçimde yaptığı nâfile ibadetler, süre ve miktar belirleyerek okuduğu âyet, dua, tesbih ve zikirler de vazife olarak adlandırılır (Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 519). Tasavvuf literatüründe ortaya

çıkan evrâd kitaplarına verilen isimlerden biri de “vazîfetü’l-mürîd”dir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Hâlid Abdüllatîf es-Seb‘), Beyrut 1415/1994, s. 349-354; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 8; II, 184, 207; III, 6, 7; V, 191; VIII, 150; X, 37; XIII, 149; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, I, 94, 240; II, 117; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 348; III, 13, 81, 109; IV, 519; VIII, 107; a.mlf., Şerḥu Müslim (Bulak), I, 158, 162; IV, 89, 197; VIII, 43, 44; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, III, 5-17; Tâceddin es-Sübkî, Muʿîdü’n-niʿam ve mübîdü’n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 21-23, 27, 29-30, 34, 55, 60, 61, 85, 90, 114; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 165; III, 294, 553; IV, 14-40, 190-221, 223-232; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî

(nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 104, 125; II, 169, 262; III, 73, 540; IV, 205; XIII, 133; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 288, 289; II, 10, 233; V, 211, 218; VIII, 240; XIV, 231; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, VI, 37, 38, 99, 108; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 23, 86, 278; II, 252; III, 143; IV, 401; V, 126, 240; VIII, 198; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, I, 318; II, 102, 122; V, 299, 397; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut 1421/2000, II, 137; III, 844; IV, 195, 216, 217-220, 372, 382-383, 420, 435, 438, 518-519; V, 426, 441; Bilmen, Kamus2, IV, 290-291; Mv.F, XIX, 276-300; XXXII, 82-84; XLIV, 63-72.

Tuncay Başoğlu

Ahlâk ve Tasavvuf.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde vazife kelimesi ve türevleri kullanılmamış; ancak emir, farz, teklif, kazâ, haram ve nehiy gibi kavramlarla, ayrıca yasaklayıcı veya öğüt ve tavsiye içerikli ifadelerle birçok dinî, ahlâkî,

hukukî ve içtimaî vazifeye yer verilmiştir. Kur’an ve hadislerde göre Allah’a iman, Allah’ın emirlerine uymak ve yasakladıklarından sakınmak suretiyle O’na itaat etmek temel vazifedir. Kur’an’ın bütününde pek çok ahlâkî vazifeden söz edilmiştir. Meselâ İsrâ sûresinde (17/22-39) peş peşe sıralanan on iki vazifeden ilk ikisi Allah’a iman ve ibadetlerle, diğerleri ahlâkla ilgilidir (başka örnekler için bk. el-Bakara 2/83-84; el-En‘âm 6/151-153; el-A‘râf 7/85-87; Lokmân 31/12-19; el-Hucurât 49/1-13).

Arapça literatürde teorik ahlâk problemini ifade eden ödev karşılığında genellikle vâcip terimi kullanılır. Her vazife bir sorumluluk yüklediği ve bir yaptırım gerektirdiği için İslâmî literatürde daha çok kelâm ve fıkıh usulü terimleri olarak bilinen vâcip, farz, teklif / mükellefiyet, ilzam gibi kavramlar bu ilimlerdeki anlamları yanında “ahlâkî vazife” karşılığında da geçer. Felsefî mahiyetteki klasik kaynaklarda teorik ahlâk problemi bağlamında vazife konusu ele alınmamış, bunun yerine fazilet-rezilet ve hayır-şer konularına ağırlık verilmiştir. Mu‘tezile âlimlerinin usûl-i hamse ile akıl, vücûb, emir, nehiy, adalet, teklif, istitâat gibi kavramlar etrafında savunduğu görüşler ve Ehl-i sünnet’in bunlara karşı ileri sürdüğü fikirler geniş ölçüde ahlâk felsefesiyle ilgilidir. Bu tartışmada Mu‘tezile ulemâsı vazifenin kaynağının akıl, Ehl-i sünnet’in Eş‘ariyye kolu ise vahiy olduğunu savunmuş; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü’l-Hasan el-Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî gibi bazı muahhar Eş‘ariyye âlimleriyle Mâtürîdîler iki görüş arasında orta bir yol izlemeye çalışmıştır.

İslâmî literatürde ahlâkın ve bazı mesleklerin eğitimi için gerekli görülen pratik ödevler karşılığında “vâcip” ve “vâcibât” ile birlikte vazife kavramının da kullanıldığı görülür. Meselâ Gazzâlî öğretmen ve öğrencinin çeşitli görevlerini sıralarken her biri için vazife terimini kullanmıştır (İḥyâʾ, I, 48-58). Şemseddin Muhammed b. Mûsâ el-Mağribî’nin mantık ilmine yeni başlayanlara rehber mahiyetinde yazdığı eser el-Veẓâʾif bi’l-manṭıḳ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2015), Fudayl b. Ali el-Cemâlî’nin gramere dair eseri el-Veẓâʾif fi’n-naḥv (a.g.e., II, 2016) başlığını taşır. İbn Miskeveyh’in Tehẕîbü’l-aḫlâḳ’ı (s. 70-75), Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’i (s. 87-93, 231, 265) gibi ahlâk kitaplarında ödevler anlatılırken vazife yerine edep (çoğulu âdâb) kelimesi tercih edilmiştir. Yine irşad, eğitim, yöneticilik, kadılık, yeme içme, giyim kuşam, evlilik, dostluk ve arkadaşlık gibi hayatın değişik alanlarına dair dikkat edilmesi gereken hususlar için edep ve âdâb

kelimeleri kullanılmış, bu alanlarda pek çok eser yazılmıştır (bk. EDEP). Tasavvuf literatüründe müridin ahzâb, evrâd gibi görevleri için hem vazife hem âdâb kavramları geçer. Süyûtî'nin tasavvufî mahiyetteki Veẓâʾifü'l-yevm ve'l-leyle adlı kitabında ibadetlerde ve yeme içme, giyim kuşam, oturup kalkma, uyku gibi günlük hayata dair konularda uyulması tavsiye edilen kuralların, farklı durumlarda okunacak duaların "vezâif" başlığı altında ele alınması edep ve vazife kelimelerinin eş anlamlı kullanıldığını gösterir. Diğer bir örnek ise Şehîd-i Sânî diye tanınan Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Cübaî'nin et-Tenbîhâtü'l-ʿaliyye ʿalâ veẓâʾifi'ṣ-ṣalâti'l-ḳalbiyye adlı kitabıdır. Eserde, namaza ahlâkî ve mânevî bir derinlik kazandırabilmek için namaz esnasında yaşanması beklenen ruhî, mânevî ve zihnî haller ve namazın farzlarıyla ezan, kāmet vb. uygulamalardan her birinin sırları anlatılmakta; "niyete dair vazifeler" (s. 113), "kıraate dair vazifeler" (s. 122) gibi ifadelerle bu uygulamalara ait mânevî görevler (el-vezâifü'l-kalbiyye); namazda okunan âyet ve duaların, ayrıca tesbih ve tekbirlerin bâtınî mânaları ve ibadetin özüne zarar verecek kusurlar üzerinde durulmaktadır.

Tasavvuf kültüründe vazife terimi genellikle Kuzey Afrika tarikatlarında "hazret" de (hadra) denilen semâ ve zikir meclislerinde günün belli zamanlarında okunan, âyet, hadis, dua ve niyazlardan oluşan metinler için kullanılmaktadır. Bu tür metinlerin koruyucu özellik taşıdığına inanılır, sıkıntılı ve tehlikeli durumlarda okunması öğütlenir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin hocası Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'ye ait olup Allah tarafından onun kalbine indirildiğine inanılan (İsmâil Hakkı Bursevî, s. 69) eṣ-Ṣalâtü'l-Meşîşiyye adlı metin el-Vaẓîfetü'ş-Şâẕeliyye adıyla da bilinir. Şâzeliyye tarikatının birçok kolunda okunan bu metni Âsım İbrâhim el-Keyyâlî üç şerhiyle birlikte el-İlhâmâtü's-seniyye fî şürûḥi'l-Vaẓîfeti'ş-Şâẕeliyye başlığıyla yayımlamıştır (Beyrut 1424/2003). Şerhlerden Keşfü'l-esrâr li-tenvîri'l-efkâr Mustafa b. Muhyiddin Necâ el-Beyrûtî'ye, el-İlhâmâtü'l-ilâhiyye ʿale'l-Vaẓîfeti'ş-Şâẕeliyye Mahmûd Ebü'ş-Şâmât ed-Dımaşkī'ye, en-Nefehâtü'l-ḳudsiyye bi-şerḥi'l-Vaẓîfeti'ş-Şâẕeliyye Mustafa Ebû Rîşe el-Bikāî'ye aittir. İbn Meşîş metninin vazife diye şöhret kazanmasının, tarikat kollarınca günlük ibadetlerin bir parçası halinde beş vakit okunmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî de bu metne Şerh-i Salavât-ı Meşîşiyye adıyla Türkçe bir şerh yazmış (İstanbul 1256), M. Nedim Tan bu şerhi Varlığın Dili: İbn Meşîş'in Salavâtı

ve Şerhi başlığıyla sadeleştirerek yayımlamıştır (bk. bibl.). Tan, uzun bir önsöz ve girişle birlikte İbn Meşîş metnine ve çevirisine yer verdiği bu çalışmasında metin üzerine yazılmış şerh, ta‘lik, tercüme mahiyetinde otuz kadar eser tesbit etmiş, ayrıca Abdullah Ferdî'nin Şerh-i Salât-i İbn Meşîş'i ile Hâfız Hilmi'nin aynı adı taşıyan şerhlerini de anılan eser içinde neşretmiştir. Şâzeliyye kolları arasında çok tanınan diğer bir vazife metni, Zerrûk diye bilinen Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî'ye Medine'de uyku halindeyken Resûlullah'ın yazdırdığına inanılan Sefînetü'n-necâ li-men ilallāhi iltecâ'dır (Hasan Şâhidî, s. 20, 36-37). Genellikle Vaẓîfetü'z-Zerrûḳī (el-Veẓâʾifü'z-Zerrûḳıyye) ismiyle anılan eser 1294'te (1877) Kahire'de basılmıştır (a.g.e., s. 38). Ticâniyye tarikatının kurucusu Ahmed et-Ticânî'ye ışıklı bir levha üstünde cennetten indirildiği iddia edilen Ṣalâtü'l-fâtiḥ de (Ṣalâtü'l-fetḥ) evrâd ve dualardan oluşur. Ahmed et-Ticânî, tarikatın başka bir ibadet metni olan Cevheretü'l-kemâl'i kendisine Hz. Peygamber'in öğrettiğini söylemiştir (EI2 [Fr.], XI, 200-201; diğer bazı vazife metinleri için bk. Hasan Şâhidî, s. 28-46).

Vazife kelimesinin hem teorik hem pratik yönüyle "ahlâkî ödev" anlamındaki yaygın kullanımı oldukça yenidir ve daha çok Batı'dan ahlâkla ilgili eserlerin çevrildiği, Osmanlılar'ın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında teşekkül eden ahlâk kültürüne

aittir. İsmail Fenni Ertuğrul, Fransızca "devoir" kelimesini "vazîfe, farîza, vecîbe" diye karşıladıktan sonra terimi, "insanın kanun ya ahlâk yahut meslek veya âdâb-ı umûmiyye icabından olarak yapmaya mecbur olduğu şey" diye tanımlar (Lugatçe-i Felsefe, s. 183). Mustafa Namık Çankı da "devoir"ı aynı kelimeyle karşılar ve görüldüğü kadarıyla A. Lalande'ın Vocabulaire de la philosophie adlı sözlüğünden (I, 160) yararlanıp vazife kavramının iki anlamda kullanıldığını belirtir. İlk soyut anlam olup bu bağlamda vazife "müsbet ve umumiyetle cüzi bir fiil ve hareket kaidesinden müstakil olarak düşünülmüş ahlâkî mükellefiyet" şeklinde tarif edilir. Diğeri vazifenin cüzi ve müşahhas mânasıdır; bu mânada vazife "Muayyen bir fiil ve amel kaidesidir, hasr ü tahdid edilmiş bir mükellefiyettir" (Büyük Felsefe Lugati, I, 581-582).

Osmanlılar'ın son döneminde ahlâkla ilgili eser yazan bazı müellifler, konunun dini ilgilendiren yönlerinde İslâmî ahlâk anlayışına bağlı kalarak

ve bu anlayışla bağdaşmayan noktalarda eleştirel bir yaklaşım sergilemekle birlikte hem sistem hem içerik yönünden Batı ahlâk felsefesinden -daha çok da Kantçı ahlâk çizgisinden-yararlandıkları eserlerinde vazife konusuna geniş yer vermişlerdir. Nitekim ahlâkı nazarî ve amelî diye iki başlık altında ele alıp vazifeyi nazarî ahlâkın temel meselelerinden biri olarak incelemeleri Batı etkisinin bir ürünüdür (meselâ bk. Bertrand, s. 151-169; Ferid, s. 34-62; Ahmed Hamdi, s. 35-49). Mehmed Said'in Vezâif-i İnâs'ı (İstanbul 1311), Mehmed Hilmi'nin Mir'ât-i Vezâif-i İnsâniyye'si (İstanbul 1327), Ahmed Nazif'in Ahlâk-ı Dîniyye ve Vezâif-i İslâmiyye'si (İstanbul 1331) gibi eserlerin yazılması, vazife kavramının bu dönem ahlâk anlayışında kazandığı önemi göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Ali Kemal'in, "Ahlâk ilminin ruhu vazifedir, ahlâk ilmi vazifeler ilmidir" şeklindeki görüşü (İlm-i Ahlâk, s. 3) tamamen Kantçı bir anlayışı yansıtır. Bu örnekte de görüldüğü üzere son dönem Osmanlı ahlâkçılarının çoğu Kant'ın yaptığı gibi ahlâk kanununu vazifeyle temellendirmiş, hatta vazifeyle ahlâk kanununu eş anlamlı gibi kullanmıştır (Erdem, s. 102-106). Osmanlı ahlâkçılar, ahlâk kanunlarının mutlak geçerlilik taşıdığını kabul etmekle birlikte Kant'tan farklı olarak bu kanunların kaynağını dine bağlar. Ancak Fransız sosyologlarının etkisinde kalan bazı fikir adamları ahlâk kanunları ile vazife fikrini sosyal otoriteyle de ilişkilendirmiştir (meselâ bk. Ali Rıza Bey, s. 78-81). Son devir Osmanlı düşünürlerinin ahlâk kanununu, dolayısıyla vazifeyi mecburilik, mutlaklık, küllîlik, umumilik, lüzumluluk, bilinirlik, sabitlik gibi kavramlarla nitelemeleri (meselâ bk. Abdurrahman Şeref, s. 50; Ferid, s. 40-42; Ömer Nasuhi, s. 12-16) farz, vâcip ve haram kavramlarıyla ilgili İslâmî telakkiye uygunluğu yanında Kantçı ödev felsefesini de yansıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vẓf" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vẓf" md.; Kāmus Tercümesi, III, 761; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 70-75; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 87-93, 231, 265; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 48-58; Süyûtî, Veẓâʾifü'l-yevm ve'l-leyle (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1407/1987; Şehîd-i

Sânî, et-Tenbîhâtü'l-ʿaliyye ʿalâ vezâʾifi'ṣ-ṣalâti'l-ḳalbiyye (nşr. Safâeddin el-Basrî), Meşhed 1413; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2015-2016; İsmâil Hakkı Bursevî, Varlığın Dili: İbn Meşîş'in Salavâtı ve Şerhi (haz. M. Nedim Tan), İstanbul 2010, s. 69; Abdurrahman Şeref, İlm-i Ahlâk, İstanbul 1316, s. 50; Ali Rıza Bey, Maʿlûmât-ı Ahlâkıyye ve Medeniyye, İstanbul 1326, s. 78-81; Ali Kemal, İlm-i Ahlâk, İstanbul 1330, s. 3, 59-60, 93; A. Bertrand, Felsefe-i Ahlâkıyye (trc. Salih Zeki), İstanbul 1333, s. 151-169; Ferid [Kam], Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk, Ankara 1339-41, s. 34-62; Ahmed Hamdi [Akseki], Ahlâk Dersleri, Ankara 1340-42, s. 35-49; İsmail Fenni [Ertuğrul], Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 183; Ömer Nasuhi [Bilmen], Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri, İstanbul 1347/1928, s. 12-18; A. Lalande, Vocabulaire de la philosophie: Technique et critique de la philosophie, Paris 1928, I, 160; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugati, İstanbul 1954, I, 581-582; Hüsameddin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 2006, s. 102-106; Hasan Şâhidî, el-Eẕkârü'ṣ-ṣûfiyye: el-Veẓâʾif ve'l-evrâd el-aḥzâb el-edʿiye et-taṣliyât, Rabat 2007, s. 20, 27-46; F. de Jong, "Waẓīfa", EI² (Fr.), XI, 200-201.

Mustafa Çağrıcı

VAZZÂ‘

(bk. MEVZÛ).

VEBA

(bk. TÂUN).

VECCIA VAGLIERI, Laura

(1893-1989)

İtalyan şarkiyatçısı.

Ülkesinde başlatılan İslâm medeniyeti çalışmalarına genç yaşta katıldı. Özellikle Doğu dillerine yakınlık duydu ve babasının görevli bulunduğu Roma Üniversitesi'nde Celestino Schiaparelli ve Ignazio Guidi yönetiminde Arapça'nın yanı sıra eski semitik diller üzerinde çalıştı. Tarih boyunca müslüman devletlerin İtalya ile ve Avrupa devletleriyle münasebetlerine önem verdi. Bu arada yeni siyasî gelişmeler ve oluşan akımlar üzerinde durup çağdaş Ortadoğu'nun siyasî tarihini de inceledi. Daha çok Irak, Filistin, Suriye, Yemen gibi hareketli topraklardaki gelişmelerle ve petrolden kaynaklanan siyasal akımla ilgilendi. En önemli başarısı genç yaşlarında başlayıp 1937'de I. ve 1961'de II. cildini yayımladığı, kullanılışlı bir el kitabı niteliğindeki Arapça dil bilgisi kitabıdır. Ayrıca İslâm tarihi üzerinde durdu; yeni yetiştiği yıllarda yazdığı Apologia dell'islamismo adlı eser geniş bir etki yaptı. Devam ettirdiği diğer bir çalışma da İslâm düşünürlerinin eserlerinden şerhli tercümeler yapmaktı.

II. Dünya Savaşı arifesinde sömürge imparatorluğu topraklarındaki yeni iş alanlarından faydalanmak için Arapça öğrenmek isteyen gençlere yönelik etkinliklere katıldı ve onların bu dili öğrenmelerini sağladı. 1921'de Roma'da kurulan Istituto Per l'Oriente içinde faaliyet gösterdi ve onun yayın organı olan Oriente Moderno dergisinde çalışıp ilmî neşriyatın yanında

güncel olayları ve siyasal gelişmeleri izleyerek bunlara dair yazılar yazdı. Bu çalışmaları üzerine Napoli Üniversitesi'ne bağlı Şarkiyat Enstitüsü'ne davet edildi ve ilmî faaliyetlerini orada sürdürdü. Bu arada The Encyclopaedia of Islam'ın ikinci baskısında ve Şerîf el-İdrîsî'nin coğrafya kitabının Opus Geographicum ana başlığı altında neşrini planlayan komisyonda görev aldı. Mensubu olduğu Napoli'deki Istituto Universitario Orientale yayın organı Annali'nin XIV. sayısını (1964) onun şerefine

yapılan çalışmalara ayırdı.

Eserleri. 1. Testi giuridici relativi all' "inzāl" ed altri diritti "in re aliena" nella consuetudine tunisina (Virginia de Bosis ile birlikte, Roma 1917). 2. Apologia dell'islamismo (Roma 1925; T. trc. Ahmed Reşid [H. Nazım], İslâmlık, İstanbul 1946; trc. Ali Kemali Aksüt, Bir Garplı Gözile Müslümanlık, İstanbul 1946; a.e.: İslâmın Savunması [haz. Kemaleddin Şenocak], İstanbul 2002; Alm. trc. Apologie des Islam [trc. Mustafa Georgy Konieczny, Berlin 1948]; Fr. trc. Apologie de l'Islamisme [trc. Maxime Formont, Paris 1926]; Apologie de l'Islam [trc. Diah Saba Jazzar, Beyrouth 2002]; İng. trc. An Interpretation of Islam [trc. Aldo Caselli, Beirut 1957; Zurich 1980]). 3. Grammatica teorico-pratica della lingua araba (I-II, Roma 1937-1961). 4. Islām (Napoli 1946). 5. Muṭāla'āt 'arabiyyah (A. Cesàro ile birlikte, Napoli 1951). 6. Grammatica elementare di arabo (Roma 1951). 7. Arabi (Storia) (Civiltà dell'Oriente içinde, I, Roma 1956). 8. L'Islâm da Maometto al secolo XVI (Storia Universale içinde, Milano 1963). 9. Patriarchal and Umayyad Caliphates (Cambridge History of Islām içinde, I/3, London 1970). 10. Scritti Scelti di al-Ghazâli (R. Rubinacci ile birlikte, Torino 1970). Müellifin ayrıca çeşitli bilimsel dergilerde otuz beş makalesi ve otuz üç kitap tanıtım-tenkit yazısı, Encyclopedia of Islam'ın ikinci baskısında yirmi dokuz maddesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 466; F. Gabrieli, "Laura Veccia Vaglieri", Orientalisti del Novecento, Roma 1993, s. 173-175; a.mlf., "Laura Veccia Vaglieri", Islàm, Storia e Civiltà, sy. 3 (II/2), Roma 1983, s. 111-113; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1425/2004, s. 532; "Bibliografia degli scritti di Laura Veccia Vaglieri", Annali Istituto Orientale di Napoli, XIV, Napoli 1964, s. VII-XII; R. Rubinacci, "Ricordo di Laura Veccia Vaglieri nel primo anniversario della morte (19 Agosto 1989)", Islàm, Storia e Civiltà, sy. 33 (IX/2), (1990), s. 165-169.

Mahmut H. Şakiroğlu

VECD

(الوجد)

İradesi dışında sâlikin kalbine ansızın gelip beşerî vasıflarından soyutlanmasına yol açan hal anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak” anlamlarındaki vecd kelimesi tasavvuf terimi olarak “kasıt ve zorlama olmadan Allah’ın bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı” (müsâdefe) demektir (Kuşeyrî, s. 190). Hakk’ın varlığını idrak eden ve kalbinde O’ndan başkasına yer vermeyen sâlik bu çarpıntı ile beşerî sıfatlarından sıyrılır. Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin rablerinden korkarak, derileri ürpererek vecd ile Kur’an okudukları haber verilmiş (ez-Zümer 39/23), Hz. Peygamber’in ve ashabın Kur’an okurken veya dinlerken yaşadıkları vecd hallerine dair birçok rivayet aktarılmıştır (meselâ bk. Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 33). “Gerçek şu ki gözler kör olmaz, lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur” âyetini (el-Hac 22/46) te’vil eden sûfîler kalpte bulunan üzüntü ve sevinç türünden her duygunun kalbin işitmesi, görmesi ve ürpermesi anlamında birer vecd olduğunu, vecdi Hakk’a yakınlaşma ile gerçekleşen ilâhî emir, vâridât ve tecellîlerin doğurduğunu, vecdin ortaya çıktığı ilk yerin kalp olup kalpten bedenin bütün organlarına titreme, nâra atma, inleme, derin nefes alma, donup kalma, bayılma, sükûna erme şeklinde sirayet ettiğini, gerçek vecdin ileri derecedeki Allah ve peygamber aşkı ile irade sağlamlığından meydana geldiğini belirtmişlerdir (Serrâc, s. 293).

Sûfîlere göre dinî duygu ve heyecanlar üç şekilde ortaya çıkar. İrade ile vecde gelmeye “tevâcüd”, iradesiz vecde gelmeye “vecd”, vecdin en mükemmel şekline “vücûd” (bulma) adı verilir. Vecdin zıddı “fakd”dır (elde edilen halin veya dünyevî her türlü şeyin kaybedilmesi). Sülûk yolculuğu sâlikin niyetiyle başlar (kusûd), niyeti sâlim olan derviş kendisine ilâhî vâridâtın gelmesini bekler (vürûd); bu bekleme esnasında ya tevâcüdü talep eder veya doğrudan vecd haline girer. Vâridâtın gelmesini müşahede hali

takip eder. Müşahedenin neticesi Hakk'ı bulmaktır (vücûd). Hakk'ı bulan sûfîde (vâcid) ya fenâ (mahv) ya da bekā (sahv) halleri ortaya çıkar. Bu hallerin üstünlüğü meşreplerdeki zevklere göre değişir. Mahvdan sonra sahva gelen sâlik artık Hak ile hareket etmektedir.

Serrâc vecd ehlini vâcid ve mütevâcid diye ikiye ayırır. Vâcidler üç gruptur: İlk gruptakilerde vecd bulunmakla birlikte bazı zamanlarda nefsânî duygular kişinin halini değiştirebilir. İkinci gruptaki vecd ehli kulaklarına gelen seslerin ya da akıllarına düşen ince mânaların tesiriyle vecde kapılırlar, fakat bu hal geçicidir. Üçüncü gruptakilerin vecdi devamlıdır, çünkü onlar fenâ halindedir. Vecd olgunluğuna ermemiş kimsenin vecdi talep etmesine ve bu talebinin gereğini külfet ve zorlama ile yerine getirmesine tevâcüd denir. Serrâc'a göre tevâcüd ehli (mütevâcid) üç gruptur. Birinci gruptakiler kendilerini zorlayarak vecd ehline benzemeye çalışan, oyun ve eğlence düşkünü değersiz kimselerdir (mütekellifler). İkinci gruptakiler, kendilerini meşgul eden her türlü dünyevî ilgi ve engelleri arkalarına atıp güzel hallere sahip olmaya çalışanlardır (müteşebbihler). Bunlar, "Azap gören, sıkıntı çeken kimselerin yanına girdiğiniz zaman ağlayın; eğer ağlayamıyorsanız kendinizi zorlayarak ağlar gibi yapın" hadisi uyarınca (Buhârî, "Enbiyâʾ", 17) vecde erişmek için gayret sarfedenlerdir. Gazzâlî'ye göre riyakâr olan ilk grubun tevâcüdü kınanmıştır, ikincilerin tevâcüdü makbuldür. Zira bu tevâcüdle ulaşılan vecd hali sâlikte bir tabiat ve âdet haline gelir. Üçüncü gruptakiler hal ve gönül ehli kişiler olup vecde davet edilenler zümresindendir. Her ne kadar iradeleriyle hakikate erseler de organları üzerine hâkimiyet kuramadıklarından tevâcüd haline geçer, bu hali taşımada zaaf gösterdiklerinden sarsılıp titremeye başlarlar. Bunların tevâcüdü rahatlamak ve teselli bulmak içindir (Lüma', s. 295-296; İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, II, 408).

İbnü'l-Arabî tevâcüdün kazanılmış bir şey, vecdin ise kalbe ansızın gelen Allah vergisi bir hal olduğunu, bu sebeple tevâcüde itimat edilemeyeceğini, eğer vecd sûretinde görünürse tevâcüd ehlinin yalancı, ikiyüzlü ve Allah yolunda nasibi bulunmayan kimselerden sayılacağını söyler. Tevâcüd halindeki kimse, içinde yer aldığı cemaatteki gerçek vecd ehline hal veya makam sahibi olmadığını, vecd halinin kendisine gelmediğini, tevâcüdde bulunduğunu itiraf ederse dürüst davrandığından dolayı bu tevâcüdü geçerli

kabul edilebilir. Bununla birlikte tevâcüdün terki evlâdır (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 535-536).

İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy peygamberlere ansızın geldiği gibi vecd de kendisini mahlûkattan soyutlayan kimseye âniden tesadüf ve hücum eden bir haldir. İbnü'l-Arabî vecd ehlinin konuşan herkesin sözünü Hak'tan dinlediğini, bu anlamda vecd halini tecrübe eden kimsenin semâ halinde bulunduğunu, nağmeli veya nağmesiz işittiği her şeyin bir olduğunu, semâ halinde iken kendisine gelen ilâhî bir emirle gaybet ve istiğrak haline girdiğini, bu halin vecd ehlini duyu ile idrak edilen her şeyden alıkoyduğunu söyler (a.g.e., II, 537). Bu bağlamda sûfîlerin çoğunluğu vecd halinde iken hareketsizliğin (sükûn) hareketten daha üstün olduğunu söylemiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin tertip ettiği semâ meclisinde dervişleri vecdin etkisiyle semâ yaparken kendisinin bundan niçin sarfınazar ettiği sorulduğunda, "Dağları görüyorsun ve onları hareketsiz zannediyorsun, halbuki onlar bulutlar gibi geçip gitmektedir" âyetiyle (en-Neml 27/88) cevap vermesi bunun örneklerindendir. Bununla birlikte vecdin galebesiyle fiillerini kontrol altına alamayan sâlikin hareket ve hareketsizlikten bîgâne olduğu ileri sürülmüştür.

Hücvîrî'ye göre vecdin keyfiyeti vahiy süreci gibi dile getirelemeyen bir durumdur. Çünkü vecd talep edenle edilen, sevenle sevilen arasında bir sır olup ancak tecrübeyle kazanılan bir müşahede zevki ve neşesidir (Keşfü'l-mahcûb, s. 567). İbnü'l-Arabî, vecdin ancak tezkiye edilmiş bir nefse ve tasfiye edilmiş bir kalbe beklenmedik bir şekilde geleceğini söyler. Vecd sâlikte kabz-bast, heybet-üns, cem'-fark, gaybet-huzur gibi mânevî haller ve değişimler meydana getirir. Vecdin birbiri ardınca vuku bulup sâlikin bütün varlığını kaplamasına "galebe" denir. Vecd geçici, galebe kalıcı bir haldir. Vecd, cezbe ve istiğrak birbirine yakın hallerdir. Vecdde kısmen de olsa kulun gayretinin bir payı söz konusudur. Cezbe vecde göre daha güçlüdür ve tamamen Allah vergisidir. Sûfîlere göre vecd sâlikin halleri arasında kabul edilirken istiğrak sülûkünü tamamlamış ve velâyet mertebesine ulaşmış kişi için söz konusu edilir. Hakk'ın velîsi olan kimse bazan ilâhî muhabbetin istilâsı altında sevgilinin müşahedesinde kendini kaybederken (gaybet) bazan da ilâhî bir cezbe ile fenâ haline erer ve Hakk'ın zâtında boğulur. Bu hal kişinin kendi beşerî varlığından sıyrılıp Hak ile birlik (vahdet) halini yaşamasıdır (İsmâil Rusûhî Ankaravî, s. 438-439).

Tasavvuf kaynaklarında vecde hâkim olunup olunamayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kuşeyrî bazı sûfîlerin vecdlerine hâkim olabildiklerini, bir mecliste iseler diğerlerine saygı gösterdikleri veya onlardan çekindikleri için vecdlerini tuttuklarını, bunun bir keramet sayıldığını belirtir. İbnü'l-Arabî ise vecdin kontrol altına alınamayacağını söyler. Vecdin sâlik tarafından kontrol edilememesinin sebeplerinden biri de bir anda meydana gelmesidir. Vecdin kısa süreli oluşu Allah'ın kuluna yönelik şefkat ve merhametinin eseridir. Zira vâridât ve tecellîlerin kulun takat getiremeyeceği kadar güçlü ve sürekli olması kulu dünyevî ve uhrevî vazifelerinden alıkoyabilir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "Vecd özlem, şevk ve iştiyak sebebiyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir, içine vecd ateşi düşen kimsenin vücudu sevinçten veya üzüntüden sallanmaya başlar" sözüyle vecd halindeki temel etkenin vârit olduğunu ifade eder. Belli zamanlarda okunan virdler, belli sayılarda yapılan ibadet ve zikirler vecdi besleyen vâritler kabilindendir. Ebû Ali ed-Dekkāk'a göre vâridât virdlerin neticesinde gelir. "Virdi olmayanın vâridi olmaz" sözü sûfîler arasında sıkça kullanılmıştır. Vecdin nihayeti vücûd mertebesidir ki Hakk'ı bulmaktır. Sâliklerin vecdlerinde Hakk'ın bulunuşu ve müşahede edilmesi onların istidatlarına göre değişir. Vecd bu istidada bağlı olarak farklılık gösterirken istidat farklılığı da ilâhî isimlerin hükümlerinin farklılığından kaynaklanır. Bu hükümler bir sınırlılık gerektirdiğinden vecdde Hakk'ın bulunması Hakk'ın çeşitli sûretlerle vecd sahibine tecellîsiyle gerçekleşir. Ancak bu sûretin bilinmesi belli bir marifet seviyesine erişmeyi gerektirir (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, II, 538).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vcd" md.; Serrâc, Lümaʿ: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 293-305; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 169-170; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 189-192; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 567-570; Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 123, 291; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Beyrut 1992, II, 408; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-

Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 535-538; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (haz. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 411-413, 438-439; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 1181-1182; Kadir Özköse, "Tasavvufî Tecrübede Sâlikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", Tasavvuf, sy. 18, Ankara 2007, s. 65-85.

Semih Ceyhan

VECHÜ’l-HAK

(وجه الحقّ)

Bir şeye varlık ve gerçeklik kazandıran Hakk’ın yüzü anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “yüz, çehre, zât” gibi anlamlara gelen vech Kur’ân-ı Kerîm’de Allah veya rab kelimeleriyle tamlama halinde (vechu’llah, vechü rab) kullanılmıştır (el-Bakara 2/115, 272; er-Ra‘d 13/22; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahmân 55/27; el-İnsân 76/9). Müfessirler “Allah’ın/rabbin yüzü” mânasındaki bu ifadeyi müteşabihattan kabul etmiş ve “Allah’ın zâtı, kendisi, varlığı, muradı, rızası, hoşnutluğu ve kıblesi” gibi mânalar vermiştir.

Gazzâlî’ye göre varlık iki türlüdür; biri kendi kendine, diğeri başkası sayesinde var olan varlıktır. Başkası sayesinde varlık kazanan varlık aslı itibariyle yoktur, hiçtir. Hakiki varlık ise sadece Allah’ın varlığıdır. Gazzâlî, “Allah’ın vechinden başka her şey yok olacaktır” meâlindeki âyeti (el-Kasas 28/88), “Allah’tan başka her şey ezelde de ebedde de zaten yoktur” şeklinde yorumlamıştır (Mişkâtü’l-envâr, s. 55, 56, 92). Hak’tan başka bütün varlıklar varlıklarını Allah’tan aldıkları için varlıkları mecazi ve iğretidir. Her şeyin biri kendine, diğeri rabbine bakan iki yüzü vardır. Kendine dönük yüzü bakımından yokluktan ibaret bulunan eşya Allah’ın vechine dönük yüzü bakımından mevcuttur. Şu halde mevcut olan sadece Allah ve O’nun vechidir. Bunu kavrayanlar mülkün Allah’a ait olduğunun (el-Mü’min 40/16) bilincine varmıştır. Allah’la birlik (maiyet) şeklinde hiçbir varlık yoktur, ancak Allah’a tebaiyet yoluyla vardır. Allah bütün varlıktır ve O’ndan başka hiçbir şeyin hüviyeti ve kendi başına varlığı yoktur. Her şeyin varlığı (yüzü) Allah’a yöneliktir. “Nereye yönelirseniz yönelin Allah’ın vechi oradadır” âyeti (el-Bakara 2/ 115) bu anlamdadır. Allah’tan başka ilâh bulunmadığı gibi O’ndan başka “O” (hüve) denilebilecek bir şey de yoktur. Bu sebeple “lâ ilâhe illâ hû” havassın tevhididir (a.g.e., s. 60). Hz. Ali’ye nisbet edilen, “Hiçbir şeye bakmadım ki o şeyden evvel Allah’ı görmemiş olayım” şeklindeki sözü, “Nereye

yönelirseniz yönelin Allah’ın vechi oradadır” âyetiyle açıklayan Gazzâlî, Bâyezîd-i Bistâmî’nin, “Sübhânî mâ a‘zame şânî” (Tesbih ederim zâtımı ki şânım ne yücedir) ve Hallâc-ı Mansûr’un “enelhak” (Ben Hakk’ım) şathiyelerini de bu çerçevede yorumlar. İbnü’l-Arabî’ye göre Hak Teâlâ’nın zâtına dönük vechi O’nun ahadiyetidir,

eşyaya dönük vechi ise O’nun yarattıklarıdır. Özleri bakımından sırf yokluktan ibaret olan nesneler ancak Hak sayesinde kāim ve mevcuttur. Allah’ın “kayyûm” ismi bu hususu ifade eder. Her şeyin Hak ile kāim ve mevcut olduğunu görenler her şeyde Hakk’ın vechini görürler (Fuṣûṣ, s. 113-114; Kâşânî, s. 48-49; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, s. 35).

Hakk’ın zâtının biri mutlak, diğeri mukayyet iki vechi vardır. Hakk’ın zâtı tek ve hakiki varlıktır. O’nun varlığının yanında başka hiçbir şeyin varlığı söz konusu olmadığından O’ndan başkasına varlık izâfe edilemez; her şey O’nunla, O ise zâtıyla mevcuttur. “O’nunla birlikte başka şeyler de vardır” denilerek mukayyet varlıklardan bahsedilecek olursa O, söz konusu mukayyet varlıkların “ayn”ıdır. Çünkü O’nunla varlık kazanan mukayyet varlıklar O’nsuz düşünüldüğünde hiçtir. Hak o şeylerin sûretinde tecelli ettiğinden onlara varlık izâfe edilmiştir. Bu izâfet düşürüldüğünde yokluğa mahkûm olurlar. Bu sebeple tevhid “izâfetleri ortadan kaldırmaktır” şeklinde tarif edilmiştir. “Vücûd (varlık) vâcibin (zorunlu) hakikatinin aynı, mümkünün hakikatinin gayridir” ifadesi de bu anlama gelir.

“Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye yönelirseniz Allah’ın vechi oradadır” âyetindeki (el-Bakara 2/115) vech kelimesi kıble ve Kâbe olarak yorumlanmıştır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî âyeti, “Kul nereye yönelirse yönelsin Hakk’ın vechi ve muradı oradadır, tıpkı her taraftan görülen dolunay gibi” şeklinde açıklamıştır (Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr, I, 63). İbnü’l-Arabî’ye göre genel anlamda Allah’ın vechi her yerde, özel anlamda sadece Kâbe’de bulunduğundan müminlerin namazda kıbleye yönelip kulluk görevlerini yerine getirmeleri edebe uymanın bir icabıdır. Fakat kıbleye yönelmede veya kıbleyi belirlemede zorluk çekenlerin, tahminlerine göre kıble cihetine yönelip ibadet etmesi de mümkündür. Çünkü Allah’ın vechi her yerdedir (Fuṣûṣ, s. 113-114). Bu âyet, her bölgeden her mekândan Kâbe’ye yönelip namaz kılmanın gerekliliğini ifade ettiği gibi hareket halindeki bir araçta namaz kılanların, havanın bulutlu veya gece olması

sebebiyle kıble cihetini keşfedemeyenlerin kendi kanaatlerine göre tesbit ettikleri tarafa yönelip namaz kılmalarının mümkün olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vch” md.; et-Taʿrîfât, “Vechü’l-ḥaḳ” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 843; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr: Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Seyyid Umrân), Beyrut 2001, I, 63; Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 55, 56, 60, 92; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 374, 430; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 2005, II, 18-23; X, 101-103; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 113-114; a.mlf., el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 130, 518-520; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 48-49; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire 1952, I, 157, 192; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 413, 486; Reşehât Tercümesi, s. 43; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, Kahire 1298, s. 35.

Süleyman Uludağ

VECİH

(الوجه)

Daha çok bir sahâbîye veya tâbiîye ya da bir kaynağa ulaşan senedin ileriki tabakalarda ayrıldığı kollardan her biri

(bk. İSNAD).

VECİH

(الوجه)

İmam, râvi ve râvinin râvileri arasındaki ihtilâflar dışında kalan ve dikkate alınması ihtiyarî olan okuyuş farklılıkları anlamında kıraat terimi

(bk. KIRAAT).

VECİH

(الوجه)

Zâtı, kendisi veya rızası anlamında Allah’a nisbet edilen haberî sıfatlardan biri.

Sözlükte vech “yüz, çehre, sima; bir şeyin kendisi; bakan kimsenin karşısına gelen yön” anlamlarına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “vch” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de on bir âyette Allah veya rab kelimesine yahut bunlara râci zamire muzaf olarak Cenâb-ı Hakk’a nisbet edilen vecih lafzı sekiz yerde “rıza” mânasında kullanır. Çünkü bu âyetlerde vecih lafzı “ibtigā, irade” (dileme) veya “li-vechillâh” (Allah rızası için) ifadesiyle irtibat halindedir. Diğer üç âyetin birinde (el-Bakara 2/115) doğunun da batının da Allah’a ait olduğu, kulların yöneldiği her yerde Allah’ın vechinin (kendisinin), dolayısıyla rızasının bulunduğu ifade edilir. Bu ifade bir yönüyle, iyilik ve taatin sadece yüzü doğuya veya batıya çevirmekle değil iman esaslarına inanmanın yanı sıra namazın ve güzel davranışların gerçekleştirilmesiyle meydana geldiğini bildiren âyete (el-Bakara 2/177) benzemektedir. Vecih geçtiği diğer iki âyetin birinde (er-Rahmân 55/27), “bekā” kökünden türeyen fiilin öznesi durumunda bulunmakta, diğerinde de aynı muhtevayı belirtmek üzere, O’nun vechinden (zâtından) başka her şeyin yok olacağı vurgulanmaktadır (el-Kasas 28/88; ayrıca bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vch” md.). Müfessirler Kur’an’da Allah’a atfedilen vechi O’nun “zâtı, ilmi” ve “rızası” ile açıklamıştır (İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 618). Vecih lafzı çeşitli hadislerde de Allah’a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “vch” md.). Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber dualarında Allah’ın vechine (zâtına) sığınıp O’na bakma lezzetini niyaz etmiş (Müsned, IV, 264; Buhârî, “Tefsîr”, 6/2), ihsan derecesine ulaşmış müminlerin cennete girmenin ötesinde bir lutfa daha mazhar kılınacaklarına ilişkin âyetteki “ziyade”yi (Yûnus 10/26) “Allah’ın vechine bakmak” diye tefsir etmiş (Ebû Saîd ed-Dârimî, s. 516) ve Allah rızasını gözeterek mescid inşa eden kimse için cennette bir benzerinin inşa edileceğini müjdelemiştir (Müsned, V, 391; Buhârî, “Ṣalât”, 65).

Naslarda Allah’a nisbet edilen vechin mahiyetine ilişkin tartışmalar II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Bu konudaki fikir ayrılıkları daha çok kelâmcılarla Selefiyye’ye bağlı âlimler arasında cereyan etmiştir. Burada söz konusu görüşler şöylece özetlenebilir: a) Vecih Allah’a ait haberî-zâtî bir sıfat olup “yüz” anlamına gelir ve nur saçan bir nitelik taşır. Nasların zâhirinden anlaşıldığına göre Allah’ın vechi insanların yüzüne benzer. Hanbelî fakihlerinden İbn Hâmid el-Verrâk ile İbnü’z-Zâgūnî gibi bazı Selefîler’in yanı sıra Müşebbihe ve Mücessime mensupları bu inancı benimsemiştir. İbnü’l-Cevzî, Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın da aynı kanaati taşıdığını naklederse de (Defʿu şübheti’t-teşbîh, s. 4-5, 10) bu doğru değildir; çünkü Ebû Ya‘lâ, Allah’a izâfe edilen vechin “organ” mânasına gelmediğini açıkça belirtmiş ve Mücessime’nin görüşünü eleştirmiştir (el-Muʿtemed, s. 51-52; krş. İbn Hazm, II, 347). b) Vecih sıfatının mânasını herhangi bir yorum yapmadan ilâhî ilme havale etmek gerekir. Zira bu tür nasların mahiyetini kavramak insan idrakini aşar. Bir kısım Selef âlimiyle Kādî Beyzâvî gibi bazı kelâmcılar bu görüştedir (İbnü’l-Cevzî, Defʿu şübheti’t-teşbîh, s. 27; Beyzâvî, s. 190). c) Vecih Allah’ın zâtından başka bir sıfatı olup kur’an’da celâl ve ikram sahibi olmak, bâkī olup hiçbir zaman zeval

bulmamakla nitelendirilmiştir (er-Rahmân 55/ 27). Bu nitelikleriyle Allah’ın vechi insanların vechine benzemez. Şayet Allah’a vechin nisbet edilmesi insan bulunduğu için teşbihi gerektirseydi insanlarla hayvanların birbirine benzemesi icap ederdi. Veche “zât” mânası vermek naslar açısından mümkün değildir, çünkü dil kurallarına göre “vechü rabbik” terkibi, muzaf ile muzafun ileyhin iki ayrı şey olması sebebiyle vechin “zât” anlamına gelmediğini kanıtlar. Rahmân sûresindeki âyette (55/27) celâl ve ikram sahibi olma niteliği veche ait bulunduğundan bunu ifade eden “zû” kelimesi merfû kılınmıştır. Eğer vecih zât mânasına gelseydi bu kelimenin “zî” şeklinde mecrur olması gerekirdi. Hz. Peygamber’in Allah’tan vechine bakma lezzetini talep etmesi de bu sıfatın zât anlamına gelmediğini ve insanların yüzüne benzemeyen bir nitelik taşıdığını gösterir. Allah’ın vechine bakmayı konu edinen nasları tasdik etmek Resûl-i Ekrem’e iman etmenin bir gereğidir. Keyfiyetsiz ve hacimsiz (bilâ-keyf-bilâ-tahdîd) vechin haberî-zâtî bir sıfat olarak kabul edilmesi nasların kaçınılmaz bir sonucudur. Selefiyye’ye bağlı âlimlerin çoğunluğu ile Ebû Hanîfe, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve İbn Fûrek gibi kelâmcılar bu görüştedir (Ebû Saîd ed-

Dârimî, s. 515-520; İbn Huzeyme, I, 24-51; Eş‘arî, s. 120-121; İbn Fûrek, s. 159-162; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, s. 51-52). d) Vecih sıfat değil Allah'ın zâtını ifade eden bir kavramdır. Zira sözlük anlamı "yüz" olan vechin bu muhteva ile Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir ve mutlaka mecazi mânaya yorumlanmalıdır. Kelimenin Allah'a nisbet edildiği âyetlerdeki kullanılışı onun üç âyette zât, diğerlerinde rıza mânasına geldiğini göstermektedir. Hadislerde Allah'a izâfe edilen veche "zât, sâlih amel, sevap, ilâhî rıza" gibi anlamlar vermek mümkündür. Kelâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 227; Nesefî, I, 131; Fahreddin er-Râzî, s. 117-120). Bunlara İbn Hazm, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Nevevî gibi Selef çizgisinde yer alan âlimler de katılmıştır.

Allah'ın yaratıklara benzemekten münezzeh olduğu gerçeğini dikkate alarak kelâmcıların yaptığı yorumun daha isabetli göründüğünü söylemek gerekir. Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi Allah hakkında sınırlı, sonlu, dolayısıyla yaratılmış olma özelliği taşıyan bütün inançlar yanlıştır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 126-127). Selef âlimleri ve bazı kelâmcılar tarafından ileri sürülen dil bilimine dayalı deliller ise zayıftır; zira Allah zâtı ve sıfatları bulunan bir varlık olduğundan "Allah'ın zâtı" şeklinde bir tamlama yapmak mümkündür, "celâl ve ikram sahibi olan rabbinin zâtı" nitelemesi de böyledir. Aslında meşhur kıraat rivayetleri içinde Rahmân sûresindeki (55/27) "zü'l-celâl" terkibi "rabbike"nin sıfatı olarak "zi'l-celâl" şeklinde de okunmuştur (Taberî, XXVII, 174; İbnü'l-Cezerî, II, 382).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vch" md.; et-Taʿrîfât, "Vechü'l-ḥaḳ" md.; Müsned, IV, 264; V, 391; Ebû Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 515-520; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 174; İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim es-Sehvân), Riyad 1408/1988, I, 24-57; Eş‘arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 120-125; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 126-127; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 251; Ebü'l-

Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s.118-120; İbn Fûrek, Müşkilü’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Halep 1402/1982, s. 106-107, 159-171, 200-201; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 227; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 51-52; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 347-348; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 131; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 617-618; a.mlf., Defʿu şübheti’t-teşbîh, Dımaşk 1345, s. 4-69; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, Kahire 1354/ 1935, s. 114-120; Beyzâvî, Ṭavâliʿu’l-envâr (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991, s. 190; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 382; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebü’l-İslâmî), I, 225-228.

Yusuf Şevki Yavuz

VECÎHÎ HASAN EFENDİ

(ö. 1071/1661)

Osmanlı tarihçisi, şair.

Kırım Bahçesaray'da muhtemelen 1031 (1622) yılında dünyaya geldi. Bağdatlı İsmâil Paşa'ya göre babası Abdullah Ârif er-Rûmî'dir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 537). İstanbul'a gelişi Bağdat'ın Safevî işgaline uğradığı devreye rastlar. Gerek tarihinden gerekse divanındaki ifadelerden iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. İstanbul'da Kaptanıderyâ Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya intisap etti, öldürülmesine kadar onun hizmetinde bulundu ve mühürdarlığını yaptı. Özellikle hâmisinin uzunca sayılabilecek sadrazamlığı döneminde önemli hadiselere şahit oldu ve bunları eserine yansıttı. Mustafa Paşa'nın katlinden sonra hâmisiz kaldı. Uzunca bir süre Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği görevinde bulundu ve 1071 (1661) yılı sonlarında veremden öldü. Edirnekapı dışındaki mezarı günümüzde kaybolmuş durumdadır. Çağdaşı Mehmed Nazmi Efendi ölümüne, "Ola makām Vecîhî'ye cenneti firdevs" mısraıyla tarih düşürmüştür (Şeyhî, III, 714).

Eserleri. 1. Târih. Kaynaklarda özel bir ismi yer almadığından Târîh-i Vecîhî diye anılır. Bazı kataloglarda yanlış olarak Târîh-i Feth-i Bağdâd, Târîh-i Kırım, bazı tezkire ve biyografilerde ise Târîh-i Âl-i Osmân adlarıyla da zikredilir. 1047-1071 (1637-1661) yılları olaylarının kısaca ele alındığı eser, Bağdat'ın geri alınışı hazırlıkları ile başlayıp Sultan İbrâhim (1640-1648) olayları ve IV. Mehmed döneminin ilk on üç yıllık hadiseleri hakkında orijinal bilgiler verir. Müellifin, eserini resmî bir makama ithaf endişesi bulunmaması ve genellikle gözleme dayalı olayları nakletmesi onun kaynak değerini yükseltir.

Dönemin siyasî ve askerî olayları dışında sosyal durumun da yansıtılması kıymetini daha da arttırır. Özellikle Sultan İbrâhim'in son dört yılı ile oğlu IV. Mehmed'in ilk on üç yılında ülkenin hazin durumu bu eserden bütün çıplaklığıyla takip edilebilir. Devlet yapısındaki çözülmeler Vecîhî

tarafından eleştirilir. Saray çevresindeki idarî ve malî bozulmalarla bazı entrikaları da korkusuzca tenkit eden Vecîhî, dürüst bir devlet adamı olarak gördüğü Kemankeş Mustafa Paşa'nın doğruluğuna kurban gittiğini belirtir. IV. Mehmed devrinin ilk sekiz yılında da süren bozuklukları, "Âl-i Osman Devleti düşmüş ocağa yanıyor" mısraı ile ifade ederken özellikle yeniçerinin zorbalıklarına dikkati çeker. Bir kurtarıcı gibi kabul ettiği ve Osmanlı Devleti'nin onunla âdeta yeniden hayat bulduğunu söylediği Köprülü Mehmed Paşa'yı bile Deli Hüseyin Paşa'yı sebepsiz yere öldürtmesinden dolayı eleştirmekten çekinmez. Bahsettiği son hadise, Kırım ve Lehistan ile Ukrayna Kazakları arasında meydana gelen savaştır. Târîh-i Vecîhî çağdaşı Kâtib Çelebi, Mehmed Halîfe ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi gibi tarihçilerle halefleri Naîmâ ve Râşid gibi vak'anüvislerin verdikleri bilgileri tamamlar niteliktedir. Yaşadığı dönemin olaylarını yazdığı için genelde gözlemlerine dayanan Vecîhî'nin diğer hadiselerle ilgili olarak kullandığı kaynaklar hakkında açık bilgi yoktur. Kemankeş Mustafa Paşa'nın maiyetinde bizzat katıldığı Bağdat seferini muhtemelen Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zafernâme'sinden özetlemiştir. Divân-ı Hümâyun kalemlerinde çalışırken gördüğü bazı resmî evraktan da yararlanması tabiidir. Vecîhî'nin, Sadrazam Sâlih Paşa'nın Sultan İbrâhim tarafından katlinin gerekçesiyle ilgili verdiği bilgi dönemin başka kaynaklarında bulunmaz. İkisi yurt dışında (Viyana ve Leiden), yedisi İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere günümüze on adet yazma nüshası ulaşmıştır. Ayrıca Târîh-i Vecîhî'nin müellifin vefatından on dört yıl sonra Giacoma Tarsini tarafından İtalyanca'ya çevrilmiş, fakat yayımlanmamış bir nüshası Venedik'te San Mako Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eseri XVII ve XVIII. yüzyıl tarihçilerinden Müneccimbaşı Ahmed Dede, Nişancı Abdi Paşa, Naîmâ, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Silâhdar Mehmed Ağa ve Osmanzâde Ahmed Tâib kaynak olarak kullanmış, özellikle Naîmâ esere itibar etmiştir. Tarsini'nin İtalyanca tercümesini tanıtan Nicolae Iorga bazı kısımlarını yayımlamıştır (Analele Academiei Romane, Bükreş 1900, II, 53-62). Ziya Akkaya, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Hamidiye, nr. 917) esas alarak eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (1957, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi). Eser, Buğra Atsız tarafından Leiden nüshasına dayanılarak Das Osmanische Reich um die mitte des 17. Jahrhunderts adıyla özet halinde Almanca'ya çevrilmiş ve tıpkıbasımı Mehmed Halîfe'nin Târîh-i Gılmânî'siyle birlikte neşredilmiştir (München 1977). 2. Divan. Çağdaşı Güftî'nin belirttiği üzere aynı zamanda güçlü bir

şair olan Vecîhî Hasan Efendi’nin şiirleri bir divanda toplanmıştır. Kendisine Nâilî-i Kadîm’i üstat edinen Vecîhî’nin divanı üzerine İlhan Tolun Vecîhî Çelebi Divanı adıyla bir lisans tezi hazırlamış (1949, İÜ Türkiyat Enstitüsü, nr. 300), Gazanfer Aslantaş Vecîhî, Hayatı, Eserleri ve Divanı’nın Tenkitli Metni adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (Konya 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Güftî, Teşrîfâtü’ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1533, vr. 51b; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 922, 946; III, 956, 973, 1144, 1151; IV, 1675, 1684, 1758, 1771, 1814; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, neşredenin girişi, s. L-LIII; Silâhdar, Târih, I, 173; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 714-716; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü’n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628 (tıpkıbasım, Ankara 2000), vr. 434b; Hammer (Atâ Bey), IX, 5; XI, 300; Sicill-i Osmânî, IV, 603; Osmanlı Müellifleri, III, 159; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri (nşr. Mehmet Sarı), Ankara 1990, s. 32-33; Îżâḥu’l-meknûn, I, 537; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 294; Levend, Gazavatnâmeler, s. 118, 169; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 258; II, 346; Babinger (Üçok), s. 229; TCYK, s. 276-277; Erhan Afyoncu, Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi, İstanbul 2007, s. 66; Ziya Akkaya, “Vecihi ve Eseri”, DTCFD, XVII/3-4 (1961), s. 533-560; Ömer Faruk Akün, “Vecîhî”, İA, XIII, 244-248; Christine Woodhead, “Wed͟jīhī”, EI² (İng.), XI, 202.

Abdülkadir Özcan

el-VECÎZ

(الوجيز)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) Şâfiî fıkhına dair eseri.

Nevevî’ye kadar gelen klasik dönemde Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ı, Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh ve el-Mühe̱ẕẕeb’i ile Gazzâlî’nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz’i Şâfiî mezhebinin beş temel eserini teşkil eder. Aynı dönemde kaleme alınan diğer metinlerden daha çok ilgi gören bu eserler, Şâfiî fıkıh eğitimi yapılan her yerde ve telif faaliyetlerinde tartışmasız bir otoriteye sahip olmuş, dolayısıyla mezhep mensuplarının fıkıh anlayışını derinden etkilemiştir. Beş temel kaynağın ilk halkasını teşkil eden Müzenî’nin (ö. 264/878) el-Muḫtaṣar’ı mezhebin temel eseri olan el-Üm’den süzülerek yazılmış, bu metin sonraki dönemlerde bütün telif faaliyetlerine tesir etmiştir. V. (XI.) yüzyılda Mâverdî, mezhebin Irak çizgisi (tarik) ışığında Müzenî’nin kitabına el-Ḥâvi’l-kebîr adıyla bir şerh yazarken İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî el-Muḫtaṣar’ı şerhettiği çalışmasına ağırlıklı biçimde Horasan çevresinin fıkıh birikimini yansıtmıştır. Onun Nihâyetü’l-maṭlab fî dirâyeti’l-meẕheb adını verdiği bu eseri öğrencisi Gazzâlî kademeli bir ihtisar işlemine tâbi tutarak el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz’i meydana getirmiştir. Gazzâlî el-Basîṭ’i Bağdat’a gelmeden önceki dönemde yazmış, bu aşamada mezhep fıkhını yetkin bir eserden öğrenme geleneği hâkim olduğu için yürütülen faaliyet mezhep birikimini ihtisar işlemiyle sınırlı kalmıştır. Bununla gözetilen amaç belli ölçüde gerçekleştikten sonra bu malzemeyi daha işlevsel duruma getirme düşüncesi gündeme gelmiştir.

Bu sırada Irak’a gelen Gazzâlî mezhebin bu bölgedeki birikimini de dikkate alma ihtiyacı duymuş ve el-Vasîṭ’i bu anlayışla telif etmiştir. Dolayısıyla el-Vasîṭ, sadece bir önceki ihtisarın yeni bir kısaltmasından ibaret değil aynı zamanda Şîrâzî çizgisinin fıkıh birikimiyle zenginleştirilmiş biçimidir. el-Basîṭ’e göre nisbeten daha kısa, fakat daha zengin bir içeriğe sahip olan el-Vasîṭ’in, dönemin eğitim kurumlarında ve mezhep çevrelerinde ezberleme ve öğretim amaçlarına yeterince elverişli sayılmadığını düşünen Gazzâlî, bu defa onu olabildiğince özlü duruma getirmeye karar verip el-Vecîz’i kaleme

almıştır. el-Vasîṭ'in zengin muhtevasından tâviz verilmeden meydana getirilen ve mantık alanındaki birikimle de desteklenen bu metin mevcut muhtasarlar içinde en itibarlı eser konumuna yükselmiştir. Horasan ve Irak çizgilerinden beslenen içeriğiyle, duru ifadeleri ve sağlam sistematiğiyle el-Vecîz, Müzenî ile Şîrâzî'nin eserlerini gölgede bırakmış, Gazzâlî sonrası dönemde mezhep çevrelerinin telif faaliyetlerinde merkezî bir yer edinmiştir. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i revaç buluncaya kadar el-Vecîz tartışmasız otorite metin olma niteliğini sürdürmüştür. Tahkik döneminin "Şeyhân" diye anılan iki siması Abdülkerîm er-Râfiî ve Nevevî telif faaliyetlerinde el-Vecîz'i temel referans kabul

etmiş ve bir anlamda Şâfiî mezhebi Gazzâlî sonrası dönemde el-Vecîz üzerinden gelişmesini sürdürmüştür. Mezhebin telif tarihinde bu metin, öncesi ve sonrası arasında ana bağlantı noktasını teşkil ettiği gibi sonraki dönemlerin ana eksenini de belirlemiştir. Şöyle ki, Râfiî evvelâ el-Vecîz üzerine mezhep çevrelerinde en itibarlı şerh kabul edilen Fetḥu'l-ʿazîz'i, ardından bunu ihtisar ederek el-Muḥarrer'i yazmıştır. Nevevî de Fetḥu'l-ʿazîz'i ihtisar edip Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i ve el-Muḥarrer'i ihtisar edip Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i oluşturmuştur. el-Vecîz'in dolaylı bir ürünü olan Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn artık yeni dönemin en yetkin metni haline gelmiş, mezhebin sonraki literatürü bu ana damardan beslenerek gelişmiştir.

İmam Şâfiî'nin zâhir mezhebini zayıf (uzak) vecihlere temas etmeden aktaran el-Vecîz kısa hacmine rağmen karşılaştırmalı bir fıkıh metni özelliğine sahiptir. Mezhep içinden Müzenî'nin, dışarıdan İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine, bazan diğer vecihlere de yer verilen eserde her kişi için birer rumuz kullanılmıştır. Mâlik "mim", Ebû Hanîfe "hâ", Müzenî "zây" ile belirtilmiş, Şâfiî ulemâsının ileri gelenleri tarafından tahriç edilen uzak vecihler için de "vav" harfi kullanılmıştır. Rumuz kullanılmasının temel sebebi metnin mümkün olduğunca kısa tutulup meselenin özünü verme düşüncesidir. İlgili meselede muhalefeti bulunan âlimleri rumuzla gösterme yöntemi Gazzâlî'den sonra da takip edilmiştir. Nitekim Hanefî fakihi Mevsılî'nin el-Muḫtâr'ında da aynı yöntem görülmektedir.

el-Vecîz'in girişinde küçük hacmine, akıcı üslûbuna, eşsiz tertibine, güzel örgüsüne ve duru metnine dikkat çekilmiş, muhteva yönünden de eserin mezhep kavâid ve fürûunu pek çok hacimli eser düzeyinde içerdiğine vurgu

yapılmıştır. Meseleler delillere temas edilmeden ele alınmış, görüş farklılıklarına yer verilmiş, mezhep içinden ve dışından aktarılan bu görüşler arasında tercihler yapılmıştır. Eserin önemi bağlamında fıkıh öğrencilerine yönelik açıklamada, rumuzlar ve meselelerin tertibinde gözetilen incelikler eşliğinde metni kavrayan kişinin hacimli eserlere ihtiyacı kalmayacağı ve bu yapısıyla eserin içerik yönünden kesinlikle uzun metinlerin gerisinde kalmadığı belirtilmiştir. Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına paralel biçimde düzenlenen konular eser içinde kitap, bab, fasıl, kısım, fer' şeklinde ana başlıklarla alt başlıklar taşır. Aynı durum ana metin olan el-Vasîṭ için de geçerlidir. el-Vecîz'in tertibi pek çok kimsenin takdirini kazanmış, Mâlikî fakihlerinden İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri's-s̱emîne fî mez̠hebî ʿâlimi'l-Medîne adlı eserinde bu sistemi esas almıştır.

Şâfiî fıkhında daha sonraki dönem telif faaliyeti için bir yapı taşı özelliği taşıyan el-Vecîz üzerine şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar türünden birçok çalışma yapılmıştır. Râfiî'ye (ö. 623/1226) gelinceye kadar bu konuda yazılan eserler onun çalışmaları kadar önem kazanmamıştır. Bunlar arasında Muhammed b. Abdülkerîm el-Vezzân er-Râzî, Fahreddin er-Râzî, İmâdüddin İbn Yûnus (İbn Menaa) el-Mevsılî, Muhammed b. İbrâhim el-Câcermî, Sâinüddin Abdülazîz b. Abdülkerîm el-Cîlî ve Muhammed b. Ali el-Mevsılî'nin şerhleriyle Ebü'l-Fütûh Es'ad b. Mahmûd b. Halef el-İclî'nin et-Taʿlîḳ ʿale'l-Vasîṭ ve'l-Vecîz'i ve Emînüddin Muzaffer b. İsmâil er-Vârânî et-Tebrîzî'nin Muḫtaṣarü'l-Vecîz'i anılabilir.

Râfiî, önce el-Vecîz'i Fetḥu'l-ʿazîz fî şerḥi'l-Vecîz (el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz, eş-Şerḥu'l-kebîr) adıyla şerhetmiş, daha sonra bunu ihtisar suretiyle el-Muḥarrer'i yazmıştır. Râfiî fıkıh öğrencilerinin en çok Gazzâlî'nin bu eserine rağbet ettiğini, hacmi küçük, nazmı güzel, meziyeti bol olan bu eserin zor ve girift ifadelerinin özel bir ilgiyi gerektirdiğini, bunun da ancak geniş kaynaklara müracaatla ya da bir şerh yapılarak aşılabileceğini düşünerek Fetḥu'l-ʿazîz'i kaleme aldığını belirtir. Râfiî, el-Vecîz'in en meşhur şerhi sayılan bu eserini hazırlarken hepsi Gazzâlî'nin çağdaşı olan âlimlerden Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab, Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî'nin et-Tetimme, Ferrâ el-Begavî'nin et-Tehẕîb, Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ'ın eş-Şâmil, Ebü'l-Kāsım İbn Kec ed-Dîneverî'nin et-Tecrîd, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed ez-Zâz es-Serahsî'nin el-Emâlî adlı eserlerinden yararlanmış, böylece bir anlamda el-Vecîz'i dayandığı fıkhî

zemin çerçevesinde şerh yoluna gitmiştir. Râfiî ayrıca, eser üzerine eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr adlı bir şerh ile et-Teẕnîb adlı bir ciltlik ta'lik kaleme almıştır (nşr. Târık Seyyid - Ahmed el-Mezîdî, el-Vecîz ile birlikte, Beyrut 2004). Nevevî'nin Fetḥu'l-ʿazîz'i ihtisar ederek yazdığı Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve el-Muḥarrer'i ihtisar ederek meydana getirdiği Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserleriyle bunların üzerine yapılan yüzlerce şerh, hâşiye ve ta'lik çalışması da dolaylı biçimde el-Vecîz'le ilişkilidir.

el-Vecîz hakkında daha sonra yapılan belli başlı çalışmalar da şunlardır: İmâdüddin İbrâhim b. Abdülvehhâb ez-Zencânî, et-Taʿlîḳ ʿale'l-Vecîz (iki cilt); Ömer Kemâleddin el-Mâzenderânî, Kitâbü't-Tencîz şerḥu'l-Vecîz; Ebü'l-Fazl Necîbüddin Muhammed b. Ali el-Hılâtî, Ḳavâʿidü'ş-şerʿ ve ḍavâbitü'l-aṣl ve'l-ferʿ ʿale'l-Vecîz (on cilt); Sirâceddin er-Urmevî, Şerḥu'l-Vecîz; Tâceddin el-Firkâh, et-Taʿlîḳa ʿale'l-Vecîz; Nûreddin İbrâhim b. Hibetullah el-Himyerî, Muḫtaṣarü'l-Vecîz; Bedreddin ez-Zerkeşî, Şerḥu'l-Vecîz; Ahmed b. Ebû Bekir en-Nâşirî, Şerḥu'l-Vecîz; Ömer b. Muhammed el-Fetâ, el-İbrîz fî taṣḥîḥi'l-Vecîz; Tâceddin İbn Yûnus el-Mevsılî, et-Taʿcîz fi'ḫtiṣâri'l-Vecîz (nşr. Abdullah b. Fehd eş-Şerîf, Kahire 1412/1991; bunun üzerine de birçok şerh yazılmış olup müellifin yazmaya başladığı et-Taṭrîz fî şerḥi't-Taʿcîz ise tamamlanamamıştır); Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî, Naẓmü'l-Vecîz (el-Vecîz üzerine yapılan çalışmalar ve bir kısmının yazma nüshaları için ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2002-2004; Abdurrahman Bedevî, s. 25-29; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ, III, 2116-2122). el-Vecîz önce Kahire'de basılmış (1318), daha sonra Hâlid el-Attâr (Beyrut 1414/1994), Târık es-Seyyid ve Ahmed el-Mezîdî (Râfiî'nin et-Teẕnîb'i ile birlikte, Beyrut 2004), Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (I-II, Beyrut 1418/1997) tarafından müstakil olarak, ayrıca Râfiî'nin şerhi içinde neşredilmiştir (el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz, I-XIII, Beyrut 1417/1997).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-Muḥarrer (nşr. M. Hasan İsmâil), Beyrut 2005, s. 7; a.mlf., el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz (nşr. Âdil Ahmed

Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1417/ 1997, I, 3-5; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, el-Muḳaddime, s. 420-423; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 209; III, 61, 303; IV, 216-219, 249, 253, 255; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 191-389; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 278-280, 341; II, 38-39, 353-354, 383, 387, 393-396, 401, 406, 457-458, 471, 493-495, 498-500; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2002-2004; Brockelmann, GAL, I, 543-544; Suppl., I, 753-754; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 17-29; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 205-224; a.mlf., Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2116-2122; Yahyâ Hüseyin Müsâvî el-Mübârekî, Taḥḳīḳ ve dirâsetü'l-ḳısmi't-tâsiʿ min kitâbi Fetḥi'l-ʿazîz fî şerḥi'l-Vecîz (doktora tezi, 1419), Câmiatü Ümmi'l-kurâ, I, 24-27, 41-50.

Bilal Aybakan

VECİZE

(bk. ATASÖZÜ; MESEL).

VED

(الودّ)

Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh kavminin taptığı belirtilen ve Câhiliye döneminde de tapınılan putlardan biri.

Sözlükte "sevgi, sadakat, arzu" mânasına gelen vedd kelimesi meveddetin masdar halidir (Lisânü'l-ʿArab, "vdd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vdd" md.); vüdd ve vidd olarak da okunmuştur. Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde fiil (vedde-yeveddü) ve isim (meveddet) şeklinde (el-Bakara 2/96, 109; en-Nisâ 4/73, 89; el-Enfâl 8/7 vb.), iki yerde de vüdd / vedd biçiminde geçer (Meryem 19/96; Nûh 71/23). Aynı kökten türeyen "vedûd" (çok şefkatli) (Hûd 11/90; el-Burûc 85/14) esmâ-i hüsnâ arasında yer alır. Necidliler'in kelimeye yüklediği "kazık, direk" mânasının yanı sıra bunun bir dağın adı olduğunu söyleyenler de vardır (Lisânü'l-ʿArab, "vdd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vdd" md.). Bir görüşe göre kelimenin aslı "elvetedü" olup tâ harfinin dâl ile kaynaşması sonucunda (el-veddü) ortaya çıkmıştır (Batalyevsî, el-Müs̱elles̱, II, 467). Put adı olarak üdd biçiminde de geçer. Câhiliye Arapları'nda Amr b. Vüd, Abdülved, Üd b. Tâbiha, Üd / Üded (Hz. Peygamber'in atası olan Adnân'ın babası) gibi isimlere rastlanmaktadır.

Kur'an'da Nûh kavminin ileri gelenleriyle onların takipçilerinin halka şöyle söyledikleri belirtilmektedir: "Sakın ilâhlarınızı bırakmayın! Hele Ved'den, Süvâʻdan, Yegūs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" (Nûh 71/23). Medineliler âyetteki kelimeyi vüdd, Kûfe ve Basralı kıraat âlimleri ise vedd şeklinde okumuştur (Tâcü'l-ʿarûs, "vdd" md.; Taberî, XXIII, 305). Bir görüşe göre Ved Nûh kavminin, Vüd ise Kureyşliler'in tapındığı putun adıdır (Fahreddin er-Râzî, VI, 366). Âyette belirtildiği üzere Ved, Hz. Nûh zamanında kendilerine tapınılan ilk beş puttan biri ve en önemlisidir. Nûh kavminin taptığı başka putlar da vardı, fakat isimleri verilen bu putlar en yüce kabul edilenlerdi. Bunların arasında da derece farkı mevcuttu (Elmalılı, VIII, 5376). Mezopotamya medeniyetlerinde (Bâbil bölgesi) öne çıkan bu putların Araplar'a Nûh kavminden geçtiği kabul edilmektedir. Hindistan'da da benzer isimlerde putların varlığına dikkat çekilmekle

birlikte (Keşmîrî, IV, 251; Elmalılı, VIII, 5378) Hint inancında Veda bir put ismi değildir. Nûh kavminin putu olan Ved diğer putların en büyüğü idi ve sonraki devirlerde de bu puta Dûmetülcendel'deki (Kûfe) Benî Kelb ve Kureyş kabileleri tapmıştır (Tâcü'l-ʿarûs, "vdd" md.; Taberi, XXIII, 304; Fahreddin er-Râzî, VI, 365).

Özellikle Mezopotamya ve Güney Arabistan'daki kazılarda bu putların kalıntılarına rastlanması söz konusu putların ve bunlarla ilgili kültlerin oldukça geniş bir coğrafyada yayıldığını göstermektedir. Puta tapınmanın kökeniyle ilgili tezlerden biri bunların tarihî kahraman ve kurtarıcıların zamanla ilâhlaşmış şekilleri olduğu yönündedir. Vedd'in kökeni hakkında İslâm kaynaklarında da bu teze uygun rivayetler nakledilmiştir. İbnü'l-Kelbî'nin aktardığı rivayete göre esasen Ved ve âyette geçen diğer dört isim Hz. Âdem ile Nûh arasındaki bir dönemde yaşamış sâlih kişilerin adıdır. Bu kişiler ölünce yakınları büyük üzüntü duymuş, içlerinden birinin -diğer bir rivayete göre İblîs'in-tavsiyesi üzerine onların heykellerini yapmıştır. Bu ilk nesil zamanında beş sâlih kişinin hâtırasına dikilen heykellerin etrafında dönülerek onlara saygı gösterilmiştir. Daha sonra gelen nesiller ise bu heykellere saygıyı arttırmış, Hz. İdrîs döneminde ve nihayet Nûh devrine gelindiğinde ise bunlar putlaştırılarak onlara ibadet edilmeye başlanmıştır. Hz. Nûh kavmini tevhid inancına çağırmış, fakat onların bu çağrıya isyanla karşılık vermeleri üzerine Allah tûfan felâketini göndermiştir. Tûfan sırasında yerlerinden koparak suların içinde sürüklenen putlar Cidde kıyılarına kadar gelmiş ve suların çekilmesiyle burada kalmıştır. Putperestliğin Araplar arasındaki başlatıcısı kabul edilen Amr b. Lühay sahip olduğu cinin yönlendirmesiyle bu putu Cidde'den alıp Tihâme'ye getirmiş ve halkı söz konusu puta tapınmaya çağırmıştır. Bunun üzerine Avf b. Gudra adlı bir kişi putu alarak Dûmetülcendel'e götürmüş, oğluna da Abdüved ismini vermiştir. Daha sonra bu isim Araplar arasında kullanılmaya başlanmıştır. Avf b. Gudra ayrıca oğlunu putun muhafızı / kâhini (sâdin) yapmış, Vedd'e tapınma Abdüved oğullarının muhafızlığında İslâm'ın ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi sırasında Hâlid b. Velîd'i bu putu yıkmakla görevlendirmiştir. Abdüved oğullarıyla savaşan Hâlid b. Velîd onları mağlûp etmiş ve putu parçalayarak ortadan kaldırmıştır (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 51-55; ayrıca bk. Taberî, XXIII, 303; Fahreddin er-Râzî, VI, 365; İbn Kesîr, VIII, 261-262). Yine İbnü'l-Kelbî tarafından verilen bilgiye göre Ved kılıç kuşanmış,

omuzunda yay, elinde mızrak ve ok taşıyan heybetli bir erkek şeklinde tasvir edilmiştir (Kitâbü'l-Eṣnâm, s. 56).

Ved Allah'tan başkasına tapanların ilk modeli olarak kabul edilmektedir. Vedd'e yüklenen sosyal misyona bakıldığında bunun idealize edilmiş yakışıklı ve kuvvetli erkek formu olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ved kültünü eski Yunan'daki Apollo, eski Mısır'daki Osiris veya diğer medeniyetlerdeki ideal / ilâhî erkek prototipiyle kıyaslamak mümkündür. Öte yandan Ved ile, aslen bir tanrı olmakla birlikte sonraları dişi formunda tapınılan ve âyette birlikte zikredilen Süvâ' arasında "kutsal çift" modellemesine karşılık gelecek şekilde bağlantı kurulmuştur (Smith, s. 304-305; krş. Wellhausen, s. 18). Ved aynı zamanda ay kültleriyle ilişkilendirilmiştir. Yılanların Ved kültünde kutsal kabul edilmesi de bu ilişkiye dayanmaktadır. İslâm öncesi toplumlarda ayla ilgili kültler güneş ve yıldızlarla ilgili kültlerden daha üstün kabul edilirdi. Yemen'de hâkimiyet kuran Maînliler'in ay tanrısı olduğu söylenen Ved ile Güney Arabistan'da tapınılan diğer ay tanrıları (Sin, el-Mekah *Ilumkuh, Amm* Melik) arasında irtibat kurulmuştur (Hitti, s. 60-61; Ved ve güneş özdeşliği için bk. EI² [İng.], IX, 908). Bütün Güney Arabistan'da yaygın olan bu inanç sebebiyle bölgedeki kabileler kendilerini ay tanrısının çocukları kabul ederdi. Mezopotamya medeniyetlerinde zaman zaman ortaya çıkan kozmik teslîsin kültünü ay tanrısı (Sin, el-Mekah, Amm ve Ved), güneş tanrısı (Şamas / Şems, Afrodit, Süvâ') ve yıldız(lar) / gezegen(ler) (Aştar / Astar, Venüs vb.) oluşturmuştur (Ved ve diğer dört putun gök cisimleriyle ilişkilendirilmesiyle ilgili olarak ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, VI, 365).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1924, s. 6-13, 51-56; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 327-329; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001, XXIII, 303-305; Batalyevsî, el-Müs̱elles̱ (nşr. Salâh Mehdî el-Fertûsî), [baskı yeri yok] 1981 (Dârü'r-Reşîd), II, 467; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Bulak 1278, VI, 364-366; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 261-263; J. Wellhausen,

Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 14-18; W. R. Smith, The Religion of the Semites, London 1907, s. 304-305; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire 1357, IV, 251-252; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5376-5380; P. K. Hitti, History of the Arabs, New York 1951, s. 60-61; T. Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire, Paris 1968, s. 132-134, 152-156; a.mlf., "Suwaʿ", EI^{2} (İng.), IX, 908-909; Hashim al-Tawil,

Early Arab Icons: Literary and Archaeological Evidence for the Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia (doktora tezi, 1993), University of Iowa; H. Derenbourg, "Le dieu Souwâ‘ dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte", Boletín de la Real Academia de la Historia, XLVII, Madrid 1905, s. 72-78.

Şevket Yavuz

VEDÂ HACCI

(حجّة الوداع)

Hz. Peygamber'in vefatından üç ay önce eda ettiği ilk ve son haccı (10/632).

Haccın farz kılındığı tarihle ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte 9 (631) yılında farz olduğu kabul edilmektedir. Tebük Seferi dönüşü, 9 (631) yılındaki haccın Câhiliye Arapları'nın uyguladığı nesî dolayısıyla vaktinden önce zilkade ayında yapılacağını bilen Resûlullah bu âdete son vermek için Vedâ haccına kadar bekledi ve 9 yılındaki ilk haccı Hz. Ebû Bekir'in yönetiminde yaptırdı. Ayların sayısının on iki olduğunu bildiren ve nesî uygulamasını yasaklayan âyetler (et-Tevbe 9/36-37) yaygın kanaate göre 10 (632) yılında indi. Hz. Peygamber Vedâ haccını zilhicce ayında ifa ederken okuduğu hutbede, "Zaman Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı gündeki şekline döndü" diyerek bu âdeti kaldırdığı gibi haccın kıyamete kadar zilhicce ayında yapılmasını da sağladı (Bîrûnî, s. 62-63; İbn Abdülber enNemerî, s. 266, 268). Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in müşriklerin Harem'e girmeye devam etmeleri, bazı kadın ve erkeklerin Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri sebebiyle 9 (631) yılında hacca gitmediği de rivayet edilmiştir. Resûlullah, Hz. Ali'yi müşriklerin bir daha Mescidi Harâm'a giremeyeceğini bildiren âyeti (et-Tevbe 9/28) tebliğ etmek üzere görevlendirdi. 10 (632) yılında hacca niyet eden Resûl-i Ekrem ashabıyla birlikte Medine'den ayrılırken yerine Ebû Dücâne'yi (veya Sibâ‘ b. Urfuta el-Gıfârî, bk. İbn Hişâm, II, 601) vekil bıraktı. Hayatının son yılında yaptığı bu hac tarihe "Vedâ haccı" (hiccetü'l-vedâ‘) adıyla geçti. Hz. Peygamber bu haccında ashabıyla vedalaştığı için buna Vedâ haccı, haccın hükümlerini tebliğ ederek bizzat uyguladığı için "hiccetü'l-belâğ", haccın farz kılınmasından sonra gerçekleştirdiği ilk hac olduğu için "hiccetü'l-İslâm", "kemal haccı, tamam haccı" gibi isimler verilmiştir. Vedâ haccında Resûlullah'ın temettu‘, kırân ya da ifrad şeklindeki hac çeşitlerinden hangisine niyet ettiği tam bilinmemekle beraber onun aynı ihramla önce umre, ardından hac yaptığı (kırân haccı) anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber hacca gideceğini zilkade ayında açıkladı. Bunun üzerine çok sayıda sahâbî onunla birlikte hac yapabilmek için hazırlandı. Medine civarında yaşayanlar da Medine'ye geldi. Resûl-i Ekrem, 25 Zilkade (22 Şubat) Cumartesi öğle namazını dört rek'at kıldırdıktan sonra yanında hanımları ve kızı Fâtıma bulunduğu halde muhacirlerden, ensardan ve diğer Arap kabilelerinden meydana gelen büyük bir kalabalıkla Medine'den ayrıldı. Medineliler'in yaklaşık 11 km. mesafedeki mîkāt mahalli Zülhuleyfe'ye varınca çevreden gelecek olanların toplanması için geceyi orada geçirdi. 26 Zilkade'de sabah namazını kıldırdı. İhrama girmek için tekrar gusül abdesti aldı. Öğle namazını Zülhuleyfe'de kıldırdıktan sonra telbiye getirerek yola devam etti. Resûl-i Ekrem'in izlediği güzergâh ana hatlarıyla Melel, Seyyâle tepesi, Irkuzzebye, Revhâ, Munsaraf, Üsâye, Arc, Lahyâ Cemel, Sukyâ, Ebvâ, Veddan, Cuhfe, Kudeyd, Usfân, Gamîm, Merrüzzahrân, Serif, Zûtuvâ, Mekke şeklindedir.

Resûlullah, 4 Zilhicce Pazar günü (Vâkıdî'ye göre Salı, Makrîzî'ye göre Pazartesi) kuşluk vakti Kasvâ adlı devesinin üzerinde Mekke'ye ulaştı. Mescidi Harâm'a gidip önce Hacerülesved'i istilâm etti ve Kâbe'yi tavaf etmeye başladı. Tavafın ilk üç şavtını koşar gibi (remel), dört şavtını ise yürüyerek tamamladı. Ardından Makām-ı İbrâhim'de iki rek'at namaz kıldı. Sonra dönüp Hacerülesved'i tekrar selâmladı ve Safâ ile Merve arasında sa'y yaptı. Zilhiccenin sekizinci gününe (terviye) kadar (pazar, pazartesi, salı ve çarşamba günlerinde) Mekke dışındaki Ebtah (Bathâ, Muhassab) denilen yerde çadırını kurdurdu, ashabıyla beraber orada konakladı. Bu süre içinde namazları ikişer rek'at kıldırdı ve Arafat'tan dönünceye kadar bir daha Kâbe'ye gitmedi. Perşembe günü devesine binip Mina'ya doğru hareket etti. Mina'da öğle, ikindi, akşam, yatsı namazlarını kıldırdı ve geceyi burada geçirdi. Cuma sabahı namazı kıldırdıktan sonra güneş doğuncaya kadar bekledi. Arafat'taki Nemire mevkiinde çadır kurulmasını emretti. Mina'dan Müzdelife'den geçti ve Arafat'ta hazırlanan çadıra varıp konakladı. Zeval vaktinden sonra çadırından çıktı ve devesine binerek Arafat vadisinin ortasına geldi. Urene vadisinde ashabına meşhur Vedâ hutbesini irat etti. Öğle vaktinde ezan okutarak ayrı ayrı kāmetle öğle ile ikindiyi birlikte kıldırdı (cem'-i takdîm). Kıbleye dönüp güneş batıncaya kadar Cebelirahme'nin eteklerinde vakfe yaptı ve dua ile meşgul oldu. Arafat'ta iken tebliğ görevinin tamamlandığını bildiren şu âyet nâzil oldu: "Bugün dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için

din olarak İslâm’a razı oldum” (el-Mâide 5/3).

Resûl-i Ekrem güneş battıktan sonra devesine binerek Arafat’tan ayrıldı ve Müzdelife’ye geldi. Yatsı vaktinde akşam namazıyla birlikte yatsı namazını birleştirip (cem‘-i te’hîr) akşamı üç, yatsıyı iki rek‘at, aynı şekilde tek ezan ve her namaz için ayrı kāmetle kıldırdı. Geceyi Müzdelife’de geçirdi. Ertesi sabah (bayramın birinci günü) sabah namazını Müzdelife’de kıldırdıktan sonra Meş‘ar-i Harâm’a ulaştı. Orada ortalık iyice aydınlanıncaya kadar vakfeye devam etti. Ardından güneş doğmadan yola çıktı. Ebrehe ordusunun helâk edildiği yer olan Müzdelife ile Mina arasındaki Muhassir vadisinden hızlıca geçti. Sonra durdu ve insanlara cemrelere atmak üzere ufak taş toplamalarını emretti. Fazl b. Abbas’ı devesinin arkasına aldı, şeytan taşlama yerine gelince tekbir getirerek cemrelere taş attı. Bayramın ilk günü cemreler arasında durdu ve orada bulunanlara hitap etti. Cemre-i Akabe’de ufak taşlardan yedi tane attıktan sonra Mina’ya gitti.

Burada yine deve üzerinde halka hitap etti, ardından kurbanlık olarak hazırladığı 100 deveden altmış üçünü hayatının her yılı için bir deve hesabıyla bizzat kendisi, diğer develeri de Hz. Ali kesti. Ayrıca hanımları adına sığır kurban etti. Kurban etinden bir parça yedi, geri kalanını müslümanlara dağıttı. Kurban kesme işini tamamlayınca başını tıraş ettirip ihramdan çıktı. Daha sonra Mekke’ye gitti. Beytullah’ı halkın kendisini görmesi ve soru sorması için devesi üzerinde tavaf etti. Hacerülesved’i de deve üzerinden tekbir getirerek “mihcen” denilen değneğiyle selâmladı. Arkasından Zemzem Kuyusu’n-dan su içti. Safâ tepesine geçip yine devesinin üzerinde Safâ ile Merve arasında sa‘y yaptı, öğle namazını kıldırdı. Tekrar Mina’ya dönüp bayram günlerini Mina’da geçirdi ve bu günlerde diğer taş atma görevlerini de yerine getirdi. Bayramın ikinci günü Mina’da ashabına bir hutbe daha irat etti. “Haccınızı benden öğrenin. Zira bilmiyorum, belki de bu haccımdan sonra bir daha haccedemem” diyerek âdeta onlarla vedalaştı. Mina dönüşü Hayfu Benî Kinâne olarak da bilinen Muhassab (Ebtah) mevkiine geldi ve âzatlı kölesi

Ebû Râfi‘in çadırı kurduğunu görünce inip orada konakladı. Öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kıldırıp bir müddet uyudu. Gece bineğiyle Mekke’ye gitti, vedâ tavafını yaptı. Ardından sahâbîlere hareket edileceğini duyurdu. Zilhicce’nin 14. günü yola çıkıp 29 Zilhicce’de (27 Mart)

Medine’ye ulaştı. Resûl-i Ekrem dönüşünde de aynı güzergâhı takip etti. Kaynaklarda dönüş yolculuğuyla ilgili fazla bilgi verilmemekte, sadece Medine’ye varışı ve girişi anlatılmaktadır. Buna göre Mekke’den dönüşünde âdeti olduğu üzere Zülhuleyfe’de kaldı ve geceyi orada geçirdi. Sabahleyin Muarris yolundan Medine’ye tekbir getirerek, hamd ve senâ ile dualar ederek girdi. Daha sonra devesini mescidinin önünde çöktürdü, önce mescide girip iki rek‘at namaz kıldı, ardından evine geçti. Hz. Peygamber, Vedâ haccıyla tebliğ görevini yerine getirmiş, 100.000 civarındaki ashabı da buna şahitlik etmiştir. Resûl-i Ekrem üç ay kadar sonra da dünyaya veda etmiştir.

Kaynaklar, Hz. Peygamber’le birlikte haccedenlerin sayısını 100.000, 114.000, 124.000 civarında, hatta daha fazla göstermektedir. Resûlullah’ın ilk defa bu kadar kalabalık halkla birlikte yaptığı hac, gerek hac vazifelerinin öğretilmesi gerekse Vedâ hutbelerindeki tebliğleriyle büyük önem arzetmektedir. Vedâ haccıyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı şöylece sıralanabilir: İbn Hazm, Ḥaccetü’l-Vedâʿ (nşr. Memduh Hakkī, Beyrut 1966); Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Ḥaccetü’l-Vedâʿ (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Beyrut 1986); Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî, Ḥaccetü’l-Vedâʿ (Beyrut 1997); Nâsırüddin el-Elbânî, Ḥaccetü’n-nebî kemâ revâhâ ʿanhü Câbir (r.a.) (Beyrut 1983; Dımaşk 1987); Rıfat Oral, Hz. Peygamber’in Veda Haccı (İstanbul 2006), Peygamberimizle 27 Gün: Vedâ Haccı (Ankara 2010); Abdülazîz b. Merzûk et-Tarîfî, Ṣıfatü Ḥicceti’n-nebî (s.a.v.) (Riyad 2004); Camilla Adang, “The Prophet’s Farewell Pilgrimage (Hijjat al-Wadāʿ): The True Story, According to Ibn Hazm” (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXX [Jerusalem 2005], s. 112-153); R. Blachère, “L’allocution de Mahomet Iords du pèlerinage d’adieu” (Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, I, 223-249).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 186; V, 31, 72, 251, 267, 411; Dârimî, “Muḳaddime”, 24; Müslim, “Ḥac”, 147; Tirmizî, “Ḥac”, 57, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 9; Nesâî, “Menâsikü’l-ḥac”, 211; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1088-1115; İbn Hişâm, es-

Sîre2, II, 601-606; Abd b. Humeyd, el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd (nşr. Subhî es-Sâmerrâî - Mahmûd M. Halîl es-Saîdî), Beyrut 1408/1988, s. 270-271; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 172-189; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878, s. 62-63; İbn Abdülber enNemerî, ed-Dürer fī'ḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1386/1966, s. 266-268; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, IV, 402-464; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Evrensel Mesajı, Ankara 2001, s. 351-356.

Bünyamin Erul

VEDÂ HUTBESİ

(خطبة الوداع)

Hz. Peygamber'in Vedâ haccında okuduğu hutbeler.

Resûl-i Ekrem Vedâ haccı (10/632) sırasında Arafat, Mina ve Akabe gibi yerlerde ashaba hitap etmiş ve kısa, veciz bir şekilde tavsiyelerde bulunmuştur. Bu hitabeler, Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn (II, 31-33) adlı eseri başta olmak üzere bazı tarih kitaplarında derlenerek uzunca bir Vedâ hutbesi metni teşkil edilmiştir. "Hutbetü'l-vedâ" ifadesini ilk defa Câhiz kullanmış, bu ifade daha sonraki müelliflerce de benimsenmiştir.

Resûlullah'ın arefe günü Arafat'ta irat ettiği ilk hutbe Cübeyr b. Mut'im, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîler tarafından nakledilmiştir. Câbir b. Abdullah'ın anlatımına göre Hz. Peygamber Arafat'a gelince Nemire'de kendisi için kurulan çadıra yerleşmiş, güneş batıya doğru kayınca devesiyle vadinin ortasına gelmiş ve deve üzerinde ashaba hitap etmiş, Rebîa b. Ümeyye b. Halef adlı sahâbî de söylediklerini tekrarlamıştır. Süleyman b. Amr b. Ahvas, Ebû Bekre ve İbn Abbas'ın naklettiklerine göre Resûl-i Ekrem bayramın birinci günü Mina'da da halka hitap etmiştir. İbn Abbas'ın hutbeyi naklettikten sonra, "Allah'a yemin ederim ki bu sözler Resûlullah'ın ümmetine vasiyetidir; burada hazır bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin" şeklindeki sözleri manidardır. Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber yine bayramın birinci günü şeytan taşlama yerlerine gittiğinde halka tekrar hitap etmiştir. Bayramın ikinci veya üçüncü günlerinde aynı mevkide irat ettiği hutbeyi Abdullah b. Ömer, tâbiînden Ebû Nadre ve Ebû Hürre er-Rekkāşî amcasından naklen anlatmaktadır. İbn Ömer'in bu rivayetine göre Nasr sûresi Vedâ haccı esnasında Mina'da teşrîk günlerinin birinde nâzil olmuş, Resûlullah bunun vedalaşma anlamına geldiğini anlamış, devesine binerek Akabe'ye gelmiş, sahâbîler onun etrafında toplanınca tekrar bir hutbe irat etmiştir. Bazı rivayetlerde ise hitabelerin zamanı verilmemektedir. Muhtemelen yine bayram günlerinde Mina'da gerçekleşen hemen hemen aynı içerikteki bir hitabeyi de Amr b. Hârice ile Ebû Ümâme el-Bâhilî

nakletmiştir. Hz. Peygamber’in bu hutbelerinde söylediği sözler âdeta bir vedalaşma gibidir. Orada bulunanların şahsında bütün ümmetine mesajlar veren Resûlullah, hitabelerinin sonunda ashaba Allah’ın kendisine verdiği tebliğ görevini yerine getirip getirmediğini sormuş ve “evet” cevabını alınca, “Tebliğ ettim Allahım, şahit ol!” demiştir.

Resûl-i Ekrem’in birkaç yerde yaptığı bu konuşmalarda soru-cevap tarzını kullandığı, çok kalabalık olan cemaatten birçoğunun duyması için aynı sözleri tekrar tekrar söylediği anlaşılmaktadır. Konuşmaların sonunda tebliğini ulaştırdığını onaylatması iletişim açısından ayrı bir önem arzetmektedir. Hutbe metinlerinde görülen farklılıkların mâna ile rivayet edilmesinden, râvi tasarruflarından veya mezhep faktöründen kaynaklandığı söylenebilir. Hz. Peygamber’in miras olarak bıraktığı şeyin rivayetlere Kur’an veya Kur’an ve Sünnet yahut Kur’an ve Ehl-i beyt şeklinde yansımasıyla ilgili ihtilâf bu şekilde açıklanabilir. Ayrıca hadis usulüne göre ferd, garîb, hatta şâz kalan bazı rivayetler de söz konusudur.

Vedâ hutbelerinde bütün insanlara yönelik evrensel mesajlar olduğu gibi kul haklarını ilgilendiren konular da ele alınmıştır. Dolayısıyla Vedâ hutbesinin alternatif bir insan hakları beyannâmesi niteliğinde sayılması isabetli olmamakla birlikte Allah’ın affetmeyeceği iki günahtan biri olan kul hakkına büyük önem vermesi dikkat çekicidir. Resûlullah Vedâ hutbelerinde can ve mal dokunulmazlığı, Câhiliye âdetlerinden olan ribânın ve kan davalarının kaldırılması, suçun şahsîliği, karı-koca arasındaki haklar ve sorumluluklar, çocuğun babasından başkasına nisbet edilmemesi, müslüman kardeşliği, müslümanların birbiriyle savaşmaması, emanetlerin sahiplerine iade edilmesi gibi doğrudan kul hakkını ilgilendiren hususlar yanında kendisinin son peygamber olması, ümmetine miras olarak Allah’ın kitabını ve sünnetini bırakması gibi temel esaslara vurgu yapmıştır. Vedâ hutbesiyle Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun 1948’de yayımladığı İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi’ni karşılaştıran çalışmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

Güvenilir kaynaklardaki rivayetlerden derlenen Vedâ hutbeleri metni ana hatlarıyla şöyledir: Hz. Peygamber Allah’a hamd ve senâdan sonra şöyle buyurdu: Ey insanlar! Bilmiyorum, belki de bugünden sonra burada sizinle bir daha buluşamayacağım. Allah’ın rahmeti bugün sözümü işitip onu iyice kavrayanların üzerine olsun! Benim bu sözlerimi burada bulunanlar

bulunmayanlara bildirsin. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder. Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ iledir. Biliniz ki bu şehriniz Mekke, bugününüz arefe ve bu ayınız zilhicce nasıl mukaddes ve dokunulmaz ise mallarınız ve canlarınız da aynı şekilde dokunulmazdır. Câhiliye devrindeki her türlü ribâ kaldırılmıştır, ayağımın altındadır. Fakat ana paranız sizindir. Ne haksızlık edin ne de haksızlığa uğrayın. Kaldırdığım ilk faiz amcam Abbas b. Abdülmuttalib'in faizidir. Câhiliye devrinin kan davaları da kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası akrabalarımdan Rebîa b. Hâris b. Abdülmuttalib'in oğlu Âmir'in kan davasıdır.

Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet etmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Onların namus ve iffetini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız iffet ve namuslarını korumalarıdır. Kadınların sizin üzerinizdeki hakları geleneklere uygun biçimde yiyecek ve giyeceklerini sağlamanızdır. Kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara en iyi şekilde davranın. Ashabım! Bugün şeytan sizin şu topraklarınızda yeniden saltanat ve nüfuz kurma ümidini ebediyen kaybetmiştir. Fakat size yasakladığım şeyler dışında küçük gördüğünüz şeylerde şeytana uyarsanız bu da onu sevindirir ve cesaret verir. Sözümü iyi dinleyin ve belleyin. Müslüman müslümanın kardeşidir. Bir müslümanın malı rızası olmadan diğer bir müslümana helâl olmaz. Sakın zulmetmeyin. Herkes ancak kendi işlediği suçtan sorumludur. Baba oğlunun, oğul da babasının suçundan sorumlu tutulamaz. Allah her vârisin mirastan payını tayin etmiştir. Artık bir vârisin diğer mirasçıları mahrum edecek şekilde vasiyette bulunulması helâl değildir. Çocuklar babalarından başkasına nisbet edilemez. Ödünç alınan şeyler sahibine geri verilmelidir. Yararlanılmak üzere alınan şeyler de sahiplerine iade edilmelidir. Borçlar ödenmelidir. Birinin borcunu üstlenen kefil de o borcu ödemelidir. Kimin yanında bir emanet varsa onu sahibine iade etsin. Rabbiniz olan Allah'tan sakının, O'na kulluk edin. Beş vakit namazınızı kılın. Ramazan ayında oruç tutun, hac ibadetini yerine getirin, mallarınızın zekâtını gönül hoşluğuyla

verin. Yöneticilerinize Allah'ın kitabına uydukları sürece itaat edin ve böylece rabbinizin cennetine girin. Benden sonra küfre ve sapkınlığa düşüp birbirinizin boynunu vurmayın. Benden sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir. Ey müminler! Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sımsıkı sarıldığınız takdirde bir daha asla yolunuzu şaşırmazsınız. Bunlar Allah'ın kitabı Kur'an'la peygamberinin sünnetidir (veya Ehl-i beyti). Daha sonra Resûlullah, "Ey insanlar! Yarın beni sizden soracaklar. O zaman ne diyeceksiniz?" deyince ashap, "Allah'ın risâletini tebliğ ettin, görevini yaptın, bize nasihatte bulundun diye şahitlik ederiz" dediler. Bunun üzerine Resûlullah şehâdet parmağını semaya doğru kaldırdı, sonra da insanlara doğru çevirip indirerek, "Şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab, şahit ol yâ rab!" dedi (Müsned, VII, 307, 330, 376; Buhârî, "Ḥac", 132, "Meġāzî", 78; Müslim, "Ḥac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, 61; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 10; İbn Mâce, "Menâsik", 76, 84; Vâkıdî, III, 1103, 1110-1111; İbn Hişâm, IV, 259-261; İbn Sa'd, II, 183-186; Câhiz, II, 31-33; Taberî, III, 150-152; ayrıca bk. Gökalp, s. 35-96). Vedâ hutbeleriyle ilgili muhtelif çalışmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 186; V, 31, 72, 251, 267, 411; VII, 307, 330, 376; Dârimî, "Muḳaddime", 24; Tirmizî, "Ḥac", 57, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 9; Nesâî, "Menâsikü'l-ḥac", 211; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1103, 1110-1111; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 259-261; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 183-186; Abd b. Humeyd, el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd (nşr. Subhî es-Sâmerrâî - Mahmûd M. Halîl es-Saîdî), Beyrut 1408/1988, s. 270-271; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 31-33; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 130-152; İbn Hazm, Ḥaccetü'l-vedâʿ (nşr. Memdûh Hakkī), Beyrut 1966; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ḥaccetü'l-vedâʿ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut 1986; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 360-368; Cihan Aktaş, Veda Hutbesi: İnsanın Temel Hakları, İstanbul 1992; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1996, s. 366-369; Hâşim Sâlih Mennâ', Ḫuṭbetü'r-Resûl fî ḥacceti'l-vedâʿ, Dübey 1416/1996; Mehmet Şener, "Veda Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden

Kısaca Tahlili”, Doğuda ve Batıda İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-94), Ankara 1996, s. 125-130; Osman Şekerci, İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslam, İstanbul 1996; Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî, Ḥaccetü’l-vedâʿ ve cüzʾü ʿumrâti’n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem, Beyrut 1418/1997; Vehbi Ünal, Peygamber Efendimizin Veda Hutbesi, İstanbul 1998; Murat Gökalp,

İlk Dönem Hadis ve İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Veda Hutbesi Rivayetlerinin Tetkiki (yüksek lisans tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yavuz Ünal, Hz. Muhammedin Vasiyeti (Veda Hutbesi), Çorum 2006; İbrahim Bayraktar, “İslam’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi”, EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 245-269; sy. 10 (1991), s. 221-231; H. Ahmet Özdemir, “Son Peygamber’in Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V/1 (2005), s. 95-112.

Bünyamin Erul

VEDALAR

Hinduizm'in kutsal metinlerine verilen ad.

Sanskritçe'de vid (bilmek) kökünden türeyen veda "ilâhî ya da kutsal bilgi" anlamına gelir ve genellikle Hinduizm'in Rig Veda, Yacur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda'dan meydana gelen kutsal metinlerini ifade eder. Asılları Sanskritçe olan bu kitapların genelde milâttan önce 5000-2000 yılları arasında oluşturulduğu kabul edilse de ne zaman düzenlenip yazıya geçirildikleri kesin şekilde bilinmemektedir. Vedalar'ın kökenini çok eskiye (m.ö. 6000/ 4000'ler) götürenler vardır. Geleneksel Hindu inancına göre bu metinlerin tamamı dumanın ateşten çıkmasına benzer biçimde Brahma'dan bir nefes şeklinde sudûr etmiş, önce eskiden yaşamış azizlere (rişi) bildirilen metinler uzun yıllar nesilden nesile aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir. Vedalar insan elinden çıkmamıştır ve vahiydir (şruti). Tarihçilere göre Vedalar, Hindistan'ı işgal eden Ârî ırkların dinî inançlarını yansıtan geleneklerin derlenerek yazıya geçirilmesiyle teşekkül etmiştir.

Vedalar dinler tarihi açısından Hinduizm'in kutsal kitabı olma bağlamında önem arzederken Hint-Avrupa ırkına ait en eski dokümanı meydana getirmesi bakımından da dil bilimi ve kültür tarihi açısından büyük öneme sahiptir. Vedalar'ın dili Farsça, Grekçe, Latince, Almanca, Litvanca, Hititçe, Ermenice, Frigce, Rusça gibi pek çok Avrupa, Anadolu ve Asya dilleriyle ortak olup proto-Hint Avrupa dili denilen ve bu dillerin tamamını içine alan bir ana dil grubundan kopan ilk kollardan biridir. Bundan dolayı Hitit, Grek, eski İran ve Alman kültürlerindeki pek çok inanç biçiminde mevcut tanrı isimlerinin (Zeus, Mitra, Frdra ...) Vedalar'da ortaya çıkması (Dyaus, Mitra, Vritra ...) şaşırtıcı değildir. Vedalar'ın nasıl oluştuğu konusu hâlâ açıklık kazanmamıştır. Batılı araştırmacılar Vedalar'ın, Pencap civarında yaşayan Hint-Avrupalı kabilelerin milâttan önce 2000'lerde başlayan dağılma ve göçleri sonucunda Hindistan'a inerek orayı ele geçirme sürecinde teşekkül ettiğini kabul ederler. Birçok Hint kökenli bilim adamı ise böyle bir göç dalgasının meydana gelmediğini, Hint-Avrupalılar'ın ve dolayısıyla Vedalar'ın anavatanının Hindistan olduğunu ileri sürer.

Hinduizm'e göre ezelî ve ebedî (anantha ve anadi) olan Vedalar tanrılar tarafından rişilere vahyedilmiş ilâhî kitaplardır. Bugün Brahmoism adını alan Hindu gruplarıyla Güney Hindistan'daki bazı kabileler hariç bütün Hindular, Vedalar'ın vahiy eseri kutsal kitap niteliği taşıdığını kabul etmektedir. Vedalar'ın Hint literatüründeki resmî adı Veda Samhita'dır (düzenlenmiş Veda). Vedalar'ı teşkil eden her cümle "mantra" adıyla bilinir ve bunlar melodiyle okunur. Vedalar Sanskritçe'den farklı bir dille okunamaz, okumaya da bir tür besmele olan "om" kelimesiyle başlanır. Her Veda kendi içinde "mandala" denilen kitapçıklara bölünmüştür. Ayrıca her bir Veda kitabı dört kısımdan oluşur: Mantra (Samhita), Brahmaran, Aramyaka ve Upanişad. Bugün konuları ve ortaya çıkış zamanları itibariyle Rig, Yacur, Sama ve Atharva olmak üzere dört çeşit Veda koleksiyonu mevcuttur.

Vedalar'ın başlangıçta Aryen din adamlarının ritüel esnasında söylediği sözlerden derlendiği düşünülmektedir. Bunların yazılı olmasa bile şifahî bir külliyat halinde milâttan önce 1000'li yıllarda bir araya getirilmiş olması ihtimali yüksektir. Bu derlemelerin milâttan önce VI. yüzyıl civarında yazıya geçirildiğini düşündüren birtakım deliller bulunmaktaysa da bugün itibariyle en eski yazılı Veda nüshası milâttan sonra XI. yüzyıldan önceye gitmemektedir. Vedalar, günümüze Sâkhâ adı verilen brahman çevreleri tarafından ulaştırılmıştır. Rig Veda'yı zamanımıza ulaştıran altı Sâkhâ vardır. Bunlar aracılığıyla intikal eden Rig Veda nüshaları birbirinden kısmen farklıdır. Bugün mevcut en popüler Rig Veda nüshaları Şakala ve Başkala'dır. Şukla ve Krişna şeklinde iki farklı edisyonu bulunan Yacur Veda yedi Sâkhâ tarafından günümüze ulaştırılmıştır. Özellikle Taittiriya Sâkhâ oldukça iyi korunmuş bir nüshadır. Dört Sâkhâ'sı bulunan Sama Veda'nın en iyi ve en popüler versiyonu Kauthama Sama Veda'dır. Atharva Veda'nın iki versiyonundan en iyi korunanı da Şaunaka'dır.

Rig Veda. Vedalar içinde en eskiye uzananıdır (m.ö. 1500 civarı). Rig Veda aslında muhtelif ilâhlara niyaz ve yakarış içeren ilâhilerden oluşur. Kendisine en fazla ilâhi atfedilen tanrılar İndra (250 ilâhi), Agni (yaklaşık 200 ilâhi) ve Soma'dır (100 ilâhi). Rig Veda'nın yarısı bu üç tanrıya atfedilmiştir. Bu Veda'da yer alan otuz civarındaki ilâhi ise hiçbir tanrısal varlığa ait değildir. Bunların yarıya yakını X. kitapta yer alır ve Atharva

Veda ilâhilerinde olduğu gibi büyü amaçlı uygulamalarda (zararlı böcek zehirlemeleri, akrep-yılan sokmaları, uykusuzluk, düşmana galip gelme gibi) kullanılır. Diğerleri ise bölgenin coğrafî durumuna, dönemin âdetleri, ahlâkî problemleri ve sıkıntılarına veya kozmogonik düşüncesine dair dünyevî şiirlerdir. Ârîler'in Dasyu / Dasa diye isimlendirdikleri yerli halkla mücadeleleri ve İndra'nın yardımıyla onlara galip gelmeleri de bu ilâhilerde anlatılır. Bu arada siyasî kavgaların ve toplulukların birbiriyle yaptığı ardı arkası kesilmeyen mücadeleler de kutsal metinlerde hikâye edilir. Yine bu ilâhilerden Ârîler'in henüz yerleşik hayata geçmeyip göçebe halinde yaşadıkları, kumara, içkiye düşkünlükleri ve o dönemde hayvan hırsızlığının yaygın olduğu öğrenilir. Siyasî mücadeleler için atların beslenmesi de en önemli uğraşılarından biri olarak zikredilir.

Rig Veda'daki Agni, Surya, Varuna, İndra, Maruti gibi tanrısal varlıkların her biri mutlak güç ve kudrete sahip tanrılar şeklinde ele alınmakta (Rig Veda, I, 32; II, 28; IX, 15), bu yüzden de Rig Veda politeist bir tanrı anlayışını savunur görünmektedir. Ancak aynı metnin diğer ilâhilerinde zaman zaman, "İnsanlar onu İndra, Mitra, Varuna ve Agni, hatta güzel Garutman diye adlandırdılar. Halbuki hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırmaktadır" gibi beyitlere rastlanmakta (Rig Veda, I, 169; ayrıca bk. X, 121) ve Rig Veda'nın tanrı anlayışının bir çeşit politeizm olarak tanımlanması güçleşmektedir. Bundan dolayı M. Müller, Rig Veda'daki tanrı anlayışını "kathenoteizm" veya "henoteizm" şeklinde adlandırmıştır. Müller'e göre kathenoteizm, çok tanrıcı bir yapı içerisindeki her tanrının aynı tek tanrıya ait farklı isimlerle anılması veya bu tanrılardan her birinin farklı zaman ve ortamlarda yüce tanrı diye algılanması demektir (A Dictionary of Comparative Religion, s. 324). Rig Veda günümüz Sanskritçe'sinin oldukça eski lehçelerinden biri ile kompoze edilmiştir. Bütün ilâhileri manzumdur ve çoğunluğu dört veya beş dizelik mısralardan oluşur. Dördüncü dize genelde sekiz, on bir veya on iki heceli vezni gösterir. İlâhilerdeki on beş farklı vezinden yedisinin daha

sık kullanıldığı görülür. Bunlarda on bir hece dört dize, sekiz hece üç dize ve on iki hece dört dize şekli en yaygın vezin ölçüleridir. Rig Veda ilâhilerinin üçte ikisi bu vezinlerde düzenlenmiştir (ERE, VII, 51).

10.600 mısrayı kapsayan Rig Veda 1017 veya -sonradan ilâve edildikleri

ileri sürülen on bir ilâhiyle birlikte-1028 ilâhiden oluşur. Buna göre bir ilâhinin ortalama uzunluğu on kıtadır. Ancak tek mısralık ilâhilere rastlandığı gibi elli sekiz mısralık ilâhilere de rastlanır. Rig Veda iki ayrı biçimde bölümlenir. İlk bölümlemede her biri eşit uzunluktaki sekiz bölüme ayrılır. "Astaka" diye isimlendirilen bu bölümlerden her biri de kendi içinde dersler ve beş altı grupluk mısralar şeklinde alt bölümlere ayrılır. Rig Veda'nın daha yaygın diğer bölümlemesi on kitaba (mandala) ayrılmasıdır. On kitaptan altısı (iki-yedi) nisbeten homojendir; üslûpları ve içlerinde zikredilen özel isimler aynıdır. Bundan dolayı belirli bir hânedana ait oldukları kabul edilir. Birinci, sekizinci ve onuncu bölümlerin ise farklı grup veya ailelerce kompoze edildiği söylenebilir. Dokuzuncu kitabın bütün ilâhileri sadece tanrı Soma'ya ithaf edilmiştir. Belirli ailelere aidiyeti düşünülen kitaplarda en gözde ilâh Agni'dir (ateş). Onu İndra, Soma ve diğer tanrılar izler. Bunlar Rig Veda'nın özünü meydana getiren kitaplar sayılır. Onuncu kitap, dili ve muhtevası göz önüne alınarak Rig Veda'nın en son ve en yeni kitabı kabul edilir. Üslûbu Atharva Veda ile benzerlik arzeder. Çünkü burada hem soyut ve felsefî fikirlere hem de büyüye dair konulara ilginin arttığı görülür (a.g.e., VII, 52). Ayrıca ilk bölümlerden farklı şekilde kâinatı Hiranyagarbha (Altın yumurta) veya Pragapati (Brahma) adı verilen yüce tanrının yarattığı, diğer ikincil tanrıları da onun halkettiği, dolayısıyla kendisine kurban ve takdime sunulmaya en lâyık tanrının sadece o olduğu belirtilir (Rig Veda, X, 21). Böylece burada, Rig Veda'nın genel politeist ve natüralist anlayışının aksine monoteist bir yaklaşım ortaya konur.

Yacur Veda. Genelde kurban törenleriyle ilgili bir kutsal metin olup Vedalar'da emredilen dinî tören ve âyinleri düzenlemekle görevli "adhvaryas" rahiplerinin el kitabı niteliğindedir. Bu metinde kurban törenleri, esnasında okunacak dualar ve yapılacak işler konusunda bilgi verilir. Yacur Veda'nın Rig Veda'dan alınmış bir kısım ilâhilerin yanı sıra bunları açıklayan nesir kısımları da vardır. Eserin özellikle "Brahmana" bölümü Hindu âyin ve uygulamalarındaki işlevi açısından Yahudilik'teki Talmud'a benzetilebilir. Yacur Veda'daki yorum ve metin kısımlarını ayırarak onu yeniden düzenleme gayretleri sonunda Krişna (siyah) ve Sukla (beyaz) Yacur Veda adıyla bilinen iki metin ortaya çıkmıştır. Bunlardan Taittiriya-Samhita adı da verilen eski nüshanın milâttan önce III. yüzyıllarda bilindiği ve kullanıldığı kabul edilir. Yajnavalkya

Vagasaneya'ya nisbetle Vagasaneyinler denilen ikinci metin ise sisteminden dolayı ve asıl metinle yorumları birbirinden kolayca ayrılabildiği için daha fazla tercih edilir ve Suklayacur diye adlandırılır. Buradaki krişna-sukla ayırımı ilk anda iyi veya kötüyü, büyü veya tılsımı akla getirse de bu, anlaşılabilir sistematik eserle söz konusu niteliklerden mahrum kitap şeklindeki bir ayırımı ifade eder.

Sama Veda. Hindu dinsel törenlerinde veya özellikle "soma" adı verilen törenlerde okunan ilâhileri kapsar. Nesir halinde kaleme alınmış bazı kısımları olsa da çoğunluğu manzum ilâhilerden meydana gelir. 1549 beyitlik Sama Veda'nın yetmiş beş ilâhisi hariç tamamı Rig Veda ilâhilerinden aynen alınmıştır. Dolayısıyla bunlar da Soma, Agni ve İndra adıyla bilinen ilâhlara ithaf edilir. Sama Veda'nın bilhassa manzum metinlerin tefsiri mahiyetindeki "Brahmanalar" bölümü, içerdiği zengin mâlûmat sebebiyle Hindu dinî tarihinin ilk dönemleri açısından önemli sayılır.

Atharva Veda. Kronolojik bakımdan diğer Vedalar'dan oldukça sonra düzenlendiği anlaşılmaktadır ve Atharva Veda, Yacur Veda ve Sama Veda gibi dinî âyin ve törenlerde okunan dua ve niyazları içeren bir ilâhi koleksiyonudur. Her ne kadar diğerlerine göre geç bir tarihe ait olsa da bu metinde yer alan konular insan düşüncesinin erken dönemleriyle ilgili örneklerdir. Kitapta yer alan ilâhilerin yaklaşık altıda biri Rig Veda ilâhilerinden, özellikle onuncu bölümünden alınmıştır. Dolayısıyla bu büyü ve tılsım kitabının Rig Veda'nın onuncu mandalasından hemen sonra veya onunla aynı dönemde kaleme alınmış olabileceği düşünülür (Dowson, s. 349-350). Atharva Veda sıtma, baş ağrısı, öksürük gibi bazı hastalıklara karşı okunacak dualar ve yapılacak tılsımlarla uzun ve sağlıklı bir ömür sürmek, şeytan, cin ve düşmanların kötülüklerinden korunmak, insanların sevgisini kazanmak, iyi bir eş bulmak, erkek evlât, mal-mülk sahibi olmak gibi çeşitli amaçlar için okunacak efsun ve yapılacak tılsımlar hakkında bilgi verir. Atharva Veda'da yer alan bilhassa hastalıkların tedavisine dair bilgiler, bu eserin "Ayur Veda" denilen geleneksel Hint tıbbının tarihî kaynakları arasında zikredilmesini gerektirecek kadar önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

The Hymns of the Rgveda (trc. Ralph T. G. Griffith), Delhi 1973; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Delhi 1975, I, 10-27; A Dictionary of Comparative Religion (ed. S. G. F. Brandon), London 1978, s. 324; J. Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, New Delhi 1987, s. 344-352; The Hymns of the Atharva-Veda (trc. M. Bloomfield), Delhi 1987; A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Delhi 1989, I, 1-15; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Oxford 2004, I, 63-136; Ali İhsan Yitik, Hint Dinleri, İzmir 2005, s. 18-26; A. A. Macdonell, "Hymns (Vedic)", ERE, VII, 49-52.

Ali İhsan Yitik

VEDÂY

(وداي)

Çad'da hüküm süren bir sultanlık (1635-1909).

Müslüman tarihçilerin Vedây (Veddây, Vâdây) şeklinde zikrettikleri hânedanın adı Fransızca'ya Ouaddai, İngilizce'ye Wadai şeklinde geçmiştir. Vedây'ın yerli dilde "hediye getiren kimse" anlamına geldiği, hem bölgeye hem de burada yaşayan topluluklara bu adın verildiği ileri sürülmektedir. Bugün Çad Devleti'ni teşkil eden yirmi iki idarî bölgeden biri olan Vedây'ın doğu sınırı Sudan'ın Dârfûr bölgesidir. Kuzeyden Bitine, batıdan Batha, güneyden Selâmât vilâyetleriyle çevrilidir. Vedây idarî bölgesi Abdi, Assungha ve Vârâ adlı üç şehri ve bunlara bağlı on altı idarî birimi içine alır.

Vedây'da ilk krallığı, Sudan'dan veya Tunus'tan gelen ve Tuncûr adını taşıyan Arap kabilelerinin kurduğu ileri sürülmektedir. Bu kabileler zamanla yerli Dâcû kabilesiyle karıştı. Tuncûrlar'ın XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılda Dârfûr ile vadinin diğer kısımlarını nüfuzları altına aldıkları söylenir. XVII. yüzyılın başlarında Doğu Sudan'dan Abdülkerîm adındaki bir İslâm âlimi ve davetçisi Tuncûrlar'ın elindeki Vedây bölgesine geldi. Abbas b. Abdülmuttalib'in soyundan olduğu söylenen Abdülkerîm "Abbâsî" nisbesiyle tanınıyordu. "Müceddidü'l-İslâm" lakabı verilen Abdülkerîm bölgede İslâm'ı yaymak için davet başlattı ve büyük başarı sağladı. Köy köy dolaşıp davetini kabul edenler için Kur'an kursları açtı. Kur'an'ı ve temel İslâmî bilgileri öğretme çalışmaları sayesinde bölgede İslâmiyet yayıldı. Abdülkerîm'in taraftarları giderek arttı ve daveti büyük güç kazandı. Bu sırada bölgedeki bazı Arap

kabileleriyle yerlilerin desteğini de sağlayan Abdülkerîm 1635 yılında bölgenin yönetimini Tuncûrlar'ın elinden alarak Vedây Sultanlığı'nı kurdu (sultanlığın 1611'de kurulduğu da söylenir). Abdülkerîm el-Abbâsî, Çad'ın en doğusunda ve gölden uzak kesiminde tesis ettiği, dağlarla çevrili müstahkem bir bölgede yer alan Vârâ şehrini merkez edindi. Dârfûr

Sultanlığı ile ilişkilerin bozulmaması için saltanatı süresince (1635-1655) Tuncûrlar zamanında ödenmekte olan yıllık vergiyi ödemeye devam etti.

Yerli Maba dilinde “kolak” (büyük) denen sultanlara İslâmî dönemde emîrü’l-mü’minîn, emîr veya şeyh unvanı veriliyordu. XVIII. yüzyıldan itibaren merkezî Afrika’nın en güçlü devletlerinden biri haline gelen sultanlığın başşehri kısa sürede büyüdü. Buraya özellikle günümüzde Sudan’da hüküm süren Func Sultanlığı’ndan çok sayıda fıkıh âlimi geldi. Bunlar Vârâ’da pek çok öğrenci yetiştirdiler. Öğrencilerden bazıları Func Sultanlığı’nın ilim merkezlerine giderek öğretimlerini oralarda sürdürdüler. Mali’de Tinbüktü ve Cenne, Nijerya’da Sokoto ve Kano, Nijer’de Âyir ve Agâdes gibi Çad’da da Vârâ şehri bölgenin önemli kültür merkezlerinden biri oldu. Bunun yanı sıra Vedây ülkesinin batı ve güney taraflarından gelen hacı adayları burada buluşup Mısır veya Kızıldeniz yoluyla hacca gidiyorlardı. Vârâ aynı zamanda Akdeniz sahillerinden Afrika’nın güneyine ulaşan kervanlar için önemli bir alışveriş merkezine dönüştü. Fildişi, Arap zamkı, devekuşu tüyü, deri ve özellikle köle pazarlanan Vârâ’ya dışarıdan kumaş, ateşli silâhlar, süs eşyaları ve bilhassa fıkıh ve hadis kitapları geliyordu.

Dârfûr sultanları aldıkları vergiyle yetinmeyip Vedây topraklarını ülkelerine ilhak etmek istiyordu. Ancak Vedây sultanları onların teşebbüslerini sonuçsuz bırakmayı başardı. Neticede Dârfûr ordularını yenen Sultan Ya‘kūb Arûs (1681-1707) onlara ödenen vergiyi de kesti. Vedây sultanları içinde Abdülkerîm’den sonra en etkili ismin 1805-1813 yılları arasında hüküm süren Abdülkerîm Sâbûn olduğu kabul edilir. Sâbûn, Bagirmi Sultanı Abdurrahman Gavarang’ın İslâm’a uymayan hareketlerini ileri sürerek Bagirmi’ye bir sefer düzenledi, başşehir Masinya’ya girdi ve şehri yağmalayıp halkını Vedây’a götürdü (1806). Bagirmi bundan sonra Bornu ile Vedây arasında cereyan eden mücadelelerden etkilendi. XIX. yüzyılda her iki devlet Bagirmi’nin kendilerine bağlı olduğunu iddia etti ve Bagirmi bazan Bornu, bazan da Vedây’ın hâkimiyeti altında kaldı. Abdülkerîm Sâbûn kuzey istikametinde yeni bir ticaret yolu açtırdı ve kendi adına para bastırdı. Diğer ülkelerden ateşli silâhlar temin etti; bu silâhların kullanılışını öğretecek askerleri Garp ocaklarındaki Osmanlı idaresinden getirtti. Bu uygulama zaman zaman tekrarlandı ve Müsevvidzâde Derviş Bey adlı bir Osmanlı askeri bu amaçla Vedây’a gelerek dönemin sultanı ile görüştü.

1835 yılında tahta geçen Muhammed eş-Şerîf, Vedây'ın en önemli sultanlarından kabul edilir. Bornu Sultanı May İbrâhim adına ülkeyi yöneten Şehu Ömer, devlet yönetimindeki nüfuzunu kabullenemeyen Seyfiye hânedanı taraftarlarının Vedâylılar'la iş birliği yaparak harekete geçmeleri üzerine May İbrâhim'i hapsettirdi ve Vedây ordusunun üzerine yürüdü. Onu geri püskürten Vedây ordusu Bornu'nun fiilî başşehri durumundaki Kukava'yı ele geçirip tahrip etti ve çeşitli yerleşim merkezlerini yağmaladıktan sonra Şehu Ömer'in yıllık vergi ödemeyi kabul etmesi üzerine Bornu topraklarından çıktı. Bagirmi'yi de hâkimiyetine alıp ülkesinin sınırlarını Şari nehrine kadar genişleten Muhammed eş-Şerîf 1850'de Vârâ'dan ayrıldı, 70 km. güneyinde kalan ve ticaret kervanlarının geçtiği bir arazide bulunan Ebîşe'yi (Abeşe / Abeche) başşehir edindi. Giderek güçlenen Vedây Sultanlığı Bornu ve Bagirmi'yi vergiye bağladı; XIX. yüzyılın ikinci yarısında Selâmât, Rûnga gibi mahallî emirlikleri de hâkimiyeti altına alarak büyük bir devlet haline geldi. 1835'te Trablusgarp'ın yeniden Osmanlı merkezî idaresine bağlanmasıyla Vedây Sultanlığı'nın Osmanlı Devleti ile ilişkileri gelişmişti. Vedây kralları tahta geçtiklerinde bir saygı nişanesi olarak Bagirmi Krallığı'ndan haraç şeklinde aldıkları köleleri İstanbul'a gönderiyordu. XIX. yüzyılın başlarından itibaren ülkede Kādiriyye tarikatı yayıldı. Yüzyılın ortalarında Bagirmi'ye Batı Afrika'dan gelen Ticânîler ise Vedây'da taraftar bulamadı. Fıkıh ve hadis âlimlerinin etkisi Ticânîler'e ilgiyi azaltmıştı. Buna karşılık Libya menşeli Senûsiyye hareketi 1860'lı yıllardan itibaren ülkede etkili hale geldi. Sultan Ali döneminde yayılmaya başlayan tarikat kendisi de Senûsî müridi olan Sultan Muhammed Yûsuf döneminde zirveye ulaştı ve Vedây bu tarikatın ana merkezlerinden biri oldu.

Kuruluşundan itibaren bölgede etkili bir sultanlık halinde kalan Vedây Sultanlığı sömürgecilik öncesinde Avrupalılar'ın dikkatini çekmeye başlamıştı. Func Sultanlığı'ndan gelen Arap tâcirleri buradan çok sayıda köle satın alıyordu. Akdeniz'e uzanan kuzey ticaret yolu da devreye girince bu güzergâhtan köle sevkiyatı arttı. Afrika'nın işgal yoluyla hızlı biçimde paylaşıldığı dönemde Çad gölü çevresi 4 Şubat 1894 tarihli bir antlaşmayla Fransız, İngiliz ve Almanlar arasında bölüşüldü ve Vedây Devleti'nin bulunduğu bölge Fransız nüfuz alanı içerisinde kaldı. Fort-Lamy'ye (N'Camena) yerleşen Fransızlar, çevredeki sultanlıklarla yaptıkları antlaşma

ve savaşlarla kısa sürede bölgedeki yönetimlerini genişlettiler. Kendilerine karşı direnen Râbih'i (1900) ve ardından oğlu Fazlullah'ı ortadan kaldırıp Bagirmi topraklarını işgal ettiler (1901). 1901-1905 yılları arasında Bornu toprakları da işgale uğradı. Doğuya ilerlemeyi sürdüren Fransızlar 2 Haziran 1909'da Ebîşe'yi ele geçirerek Vedây Sultanlığı'na son verdiler. Borku ve diğer bazı yerleri hâkimiyetlerinde tutan Senûsîler'i buradan çıkarıp Çad'ın tamamını nüfuzları altına aldılar (1913). Başşehrini işgalden kurtaramayan Vedây'ın son sultanı, çoğu ulemâ ve fukahadan 100 kişiyle birlikte Vedây ile Kufra arasındaki bir mevkiye çekildi. Vedây el-Abbâsî hânedanını ortadan kaldıran Fransızlar ülkede İslâmî eğitime de son verdi ve işgalin beşinci yılında bir subayın ölümünü bahane ederek bölgedeki âlimlerin önemli bir kısmını idam etti. Hayatta kalabilenlerin çoğu Dârfûr'a sığındı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Trablusgarp vilâyeti aracılığıyla Çad gölü havzasındaki

müslüman devletlerle ilişki kuran Osmanlı Devleti başta Nijerya'daki Bornu olmak üzere bugünkü Nijer'de Kavâr ve Âyir, Çad'daki Vedây, Bagirmi ve Sudan'daki Dârfûr sultanlıkları ile irtibatını geliştirdi. Bilhassa 1835'te Senûsiyye hareketini barındıran Trablusgarp'ın yeniden Osmanlı merkezî idaresine bağlanmasının ardından Osmanlı-Vedây münasebetleri büyük gelişme gösterdi. Zira Senûsîler'le birlikte sömürgeci devletlerin istilâlarına karşı direneceği tahmin edilen Vedây ile ilişkiler büyük önem taşıyordu. 1898'de Senûsî şeyhinin önde gelen temsilcisi Muhammed es-Sünnî'nin buraya gönderilmesi de büyük rol oynadı. Ayrıca Trablusgarp vilâyetinin güney sınırında bulunan Fizan sancağındaki mutasarrıflığın ya Gāt kasabasına taşınması veya orada da yeni bir mutasarrıflık kurulması istendi. Kısa bir süre için bu teşebbüs gerçekleştirildi. Daha da önemlisi Vedây ile irtibatın en kolay olduğu, Senûsîler'in kontrolündeki Bingazi'den Çad gölüne giden güzergâhın geçtiği Kufra kaza haline getirilerek bir kaymakam tayin edildi. XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti, Vedây'daki gelişmeleri yakından takip ediyordu. 1893'te Bingazi mutasarrıfı Ferik Hacı Reşid Paşa, Vedây Sultanı Yûsuf b. Ali'ye elçi ve çeşitli hediyeler gönderdi; Yûsuf da ona kıymetli hediyelerle karşılık verdi. Aynı şekilde tahta yeni oturan Vedây sultanlarına mektup ve hediyeler yollanıyordu. Son Vedây sultanı Muhammed Dâvûd Murra'nın, ülkesini

korumak için Osmanlı Devleti'nin himayesini istemesi iki taraf arasındaki ilişkilerin ulaştığı noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Artık Vedây, Osmanlı Devleti'nin idaresi altındaki ülkelerden biri sayılmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin bölgedeki son hamlesi, bilindiği kadarıyla 1911 yılı Temmuz ayında Fizan sancağından Yüzbaşı Rıfkı Bey kumandasındaki 150 kişilik bir müfrezeyi Çad'a göndermesi olmuştur. Kuzeydeki Tibesti dağları aşılıp Borku kazası fiilen kurulduktan sonra Vedây'a yakın bir bölge olan Ayn Kelek'te yeni bir kaza teşkili için gerekli adımlar atıldıysa da 1911 yılı Eylül ayında İtalyanlar Trablusgarp'a saldırınca Yüzbaşı Rıfkı Bey emrindeki askerlerden sadece otuz kadarını Adanalı Mehmed Ağa'ya teslim edip geri döndü. Bu birlik, bölgede 1913 yılına kadar yerlilerle beraber Fransızlar'a karşı mücadele vermiştir.

1870'lerde 2 milyon civarında tahmin edilen Vedây'ın nüfusu 1912'de 700.000'e, beş yıl sonra 300.000'e kadar düştü. Yöre halkı sömürgeciler tarafından pamuk üretimine yönlendirildi. Bu dönemde müslüman gençler genellikle sömürge okullarına alınmadı. Sadece önde gelen müslüman ailelerin çocuklarının çok azı bu okullara kabul ediliyordu. Bu arada müslümanların Kur'an eğitimi almalarına izin verildi. Arap ülkelerine gidebilenler dışında gençler özellikle cahil bırakıldı. Elli yıllık sömürgecilik döneminde nüfusun sadece % 2'si eğitim alabildi. Vedâylı gençler II. Dünya Savaşı'nda cephelere sürüldü. Fransızlar 1935'te Vedây bölgesinin idaresini Vedây-Abbâsî hânedanının liderlerine teslim ettiler. Bu uygulama bağımsızlık döneminde de devam ettirilmektedir. Bu göreve 1901 yılında ölen Sultan İbrâhim b. Ali'nin oğlu Muhammed Urâda'yı geçirdiler. Muhammed Urâda'nın 1946'da ölümünün ardından yerini Ali Süleyk aldı. Ali Süleyk, Çad'ın bağımsızlığını kazandığı 1960'ta tahtından olduysa da 1970'te yeniden tahta çıktı. 1978'de ölümü üzerine yerine oğlu İbrâhim Urâda geçti. 2004 yılında ölen İbrâhim'den sonra yerine tahta oturan Muhammed İbrâhim halen Vedây'da Abbâsî hânedanını temsil etmektedir. Böylece kuruluşundan bugüne kadar Vedây'da toplam yirmi beş hânedan mensubu tahta çıkmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.AMD, nr. 65/62; BA, DH.MKT, nr. 417/7, 2279/124; BA, BEO, nr. 3628/ 272038, 3639/ 272922, 3731/279780, 3888/ 291543; BA, İrade-Hariciye, nr. 9390; BA, İrade-Hususi, nr. 1317; BA, Y.A.HUS, nr. 325/28, 402/ 39; BA, Y.PRK.UM, nr. 35/88; BA, Y.PRK.EŞA, nr. 34/ 29; J. Cabot - Ch. Bouquet, le Tchad, Paris 1973, s. 7, 32-33, 37-38; J. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 275-303; Abdurrahman Ömer el-Mâhî, Teşâd mine'l-isti'mâr ile'l-istiḳlâl, Kahire 1982, s.18-21; Issa Hassan Khayar, Tchad: Regards sur les élites ouaddaiennes, Paris 1984, tür.yer.; "Ouaddai", Lieux et peuples d'Afrique: Mémoire d'un continent, Paris 1987, s. 184; Mahmûd Şâkir, Teşâd, Beyrut 1408/ 1988, s. 40-41; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Ankara 1995, s. 106-107, 128, 166-170; J.-L. Triaud, La légende noire de la Sanûsiyya: Une confêrie musulmane saharienne sous le regard francais (1840-1930), Paris 1995, I-II, tür. yer.; Y. Hakan Erdem, Osmanlıda Köleliğin Sonu: 1800-1909, İstanbul 2004, tür.yer.; Müsevvitzâde Derviş Paşa, "Osmanlı İmparatorluğu Tarihine Ait Vesikalar", İstanbul, yeni seri, I/1012, İstanbul 1948, s. 391-419; Ahmet Kavas, "Büyük Sahra'da Gat Kazasının Kurulması ve Osmanlı-Tevarık Münasebetleri", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 171-196; a.mlf., "Osmanlı-Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması", a.e., sy. 4 (2000), s. 69-104; J. L. Spaulding, "Wadāī", EI² (Fr.), XI, 11-12; H. Bell, "Wadāī", a.e., XI, 13-14.

Ahmet Kavas

VEDDÂN GAZVESİ

(غزوة ودّان)

Hz. Peygamber’in Kureyş müşriklerine karşı düzenlediği, Ebvâ Gazvesi diye de bilinen ilk gazve (2/623)

(bk. EBVÂ).

VEDÎA

(الوديعة)

Bir kimseye koruması için bırakılan malı ve bu hukukî işlemi ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “bırakmak, terketmek” anlamındaki vd‘a kökünden türeyen vedîa fıkıhta bir kimseye koruması için bir malın bırakılmasını ve bu şekilde bırakılan malı ifade eder. Fıkıh literatüründe kelimenin ikinci anlamda kullanımı daha yaygındır. Vedîa, fıkhın muâmelât bölümünde güvene dayalı olarak cereyan eden emanet akidleri sıralaması içinde ayrı bir akid türü olarak ele alınmıştır. Bir malın başkasına emanet edilmesi işlemine îdâ‘, akde konu olan şeye vedîa veya el-mâlü’l-mûda‘, akdin taraflarından vedîayı verene mûdi‘ / müstevdi‘, malı kabul edene mûda‘ / müstevda‘, bazan da vedî‘ denir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde “vd‘a” kökünden türeyen kelimeler sözlük anlamıyla sıkça geçmekte, terim anlamında vedîaya dair önemli ilkelere genelde emanet kavramı çerçevesinde temas edilmektedir. Fıkıhta da vedîa hukuken çok geniş anlam ifade eden emanet türlerinin bir çeşidi olup iki kavram arasında umum-husus ilişkisi bulunmakta, vedîa özel hükümleri olan sınırlı bir emanet akdi özelliği taşımaktadır. Bundan dolayı Mecelle’de vedîa lukata ve âriyet akdine dair hükümlerle birlikte “Kitâbü’l-Emânât” başlığı altında ele alınmıştır (md. 762-832).

Vedîanın Şartları ve Hükmü. Vedîa diğer akidlerde olduğu gibi akid yapma ehliyetine sahip tarafların birbirine uygun karşılıklı irade beyanı ile kurulur. Hanefîler akdin kurucu unsurunu sadece sîga (icap ve kabul) olarak görürken fakihlerin çoğunluğu mûdi‘ ve mûda‘ ile akde konu edilen malı da (vedîa) akdin unsurlarından sayar. Vedîa konusu malın belirli, dinen mubah ve teslim edilebilir bir özellik taşıması gerekir. İslâm hukukunda gerek tanım bakımından gerekse özellikleri yönünden vedîadan mal diye söz edilmiştir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu bu hususta taşınır-taşınmaz ayırımı yapmazken Mâlikî hukukçularından İbn Arafe, ancak taşınır malların vedîa konusu olabileceğini ileri sürmüştür. İki taraflı rızaya dayanan bir akid olan vedîa şekle tâbi değildir.

Vedîa akdi bir çeşit vekâlet hükmünde ise de mutlak vekâletin aksine malda tasarrufta bulunmadan sadece onu korumaya yöneliktir, bu sebeple vekâletin özel bir şekli sayılır. Vedîa iki taraf için de bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) akidlerdendir, dolayısıyla mûdi‘ malı dilediği zaman geri isteyebilir, mûda‘ da geri vermekle yükümlüdür. Ayrıca mûdi‘ akid yapıldığı halde malını teslim etmeme hakkına, mûda‘ da dilediğinde akdi feshedip malı iade hakkına sahiptir; zira vedîa mûda‘ açısından bir teberru akdi niteliğindedir ve mûda‘ akdi sürdürmeye zorlanamaz. Vedîanın teberru niteliğinde oluşunun bir başka sonucu da ücretin akdin tabii unsurları arasında yer almamasıdır. Bununla beraber akid sırasında böyle bir şartın koşulması veya bu konuda bir örf bulunması halinde malı emanet alan kimseye ücret isteme hakkı tanınır.

Vedîa akdinin başlıca hukukî sonucu (hükmü) vedîanın mûdaın elinde emanet oluşu, mûdaın bu malı koruma ve istendiğinde geri verme yükümlülüğüdür. Mûdaın temel görevi olan vedîayı koruma yükümlülüğü malı teslim almasıyla başlar. Vedîanın korunmasında örf ve teamül en belirleyici unsur kabul edilmiş ve mûdaın vedîayı kendi malı gibi koruması esası getirilmiştir (Mecelle, md. 780). Vedîa olan bir hayvanın yavrusu, sütü, yünü gibi malın bizzat kendisinden kaynaklanan artma ve gelirler asıl mal sahibine aittir (a.g.e., md. 798); bunların da emaneten vedîanın aslı gibi korunması gerekir. Mûdi‘, malını tevdi ederken korumayı mutlak şekilde mûdaın kendi takdir ve tedbirine bırakabileceği gibi korumanın şekli, mahiyeti, zamanı ve yeri hakkında bazı şartlar da ileri sürebilir. Ancak mûdaın bunlara uymakla zorunlu tutulması için bu şartların korumayı gerçekleştirmede bir anlam ifade etmesi ve uygulanabilir olması gerekir (a.g.e., md. 784). Mûdi‘ tarafından vedîanın saklanacağı yer konusunda özel bir şart ileri sürülmedikçe mûda‘ malı örfteki uygulama çerçevesinde saklamakla yükümlüdür. “Hırz-ı misl” denilen bu muhafaza yeri, kişinin kendi malını koymakla zayi etmiş olmayacağı veya malların genelde saklandığı yerdir (a.g.e., md. 781-782). Bu yerin emsaline uygunluğu konusundaki ölçü yine örf ve teamüldür.

Vedîayı muhafaza hususunda mûdaın bir diğer yükümlülüğü de vedîanın ekonomik değerini kaybetmemesine yönelik tedbirler almasıdır. Bu tedbirler vedîanın cinsine ve niteliğine göre farklılık gösterir. Klasik kaynaklarda vedîa olarak bırakılan hayvanın sulanıp yemlenmesi, yünün güve için ilâçlanması, mekanik aletin yağlanması örnekleri verilir. Bu konuda mûdiin ayrıca bir istekte bulunması gerekmez; zira ne tür bir koruma işleminin uygulanacağını belirlemede örf ve teamül yeterlidir. Hanefîler dışındaki mezhepler bu görüştedir. Hanefîler ise vedîanın bakım yükümlülüğünün akidle doğmayacağını söyler ve bunun için mûdiin ayrıca talepte bulunmasını gerekli görürler. Vedîanın bakımı için yapılan bütün harcamaların mûdi‘ tarafından karşılanması gerekir; bu konuda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Masrafların mal sahibi tarafından ödenmemesi halinde mûdaın alacağına karşılık vedîayı hapsetme hakkı vardır. Ancak mûdaın bu hakkı kullanabilmesi mal sahibinin böyle bir borcu inkâr etmesi veya ödememekte direnmesi şartına bağlıdır. Mûdi‘ borcunu kabul eder ve meşrû bir sebepten dolayı ödemede gecikeceğini yahut zor durumda bulunduğunu ifade ederse mûda‘ bu hakkı kullanamaz. Öte yandan mûdi‘, tevdi ettiği şeyin zarar verici olduğunu bildiği halde bunu söylemez ve mûda‘ da bir zarara uğrarsa mûdi‘ onu tazminle yükümlüdür.

Vedîada Tasarruf. Vedîayı elinde bulunduran kimse mal sahibinden izin almadan vedîada satış, kiralama, ödünç ve rehin verme gibi bir tasarruf hakkı yoktur, bu hususta İslâm hukukçuları aynı görüştedir. Eğer akid sırasında veya sonrasında mûdi‘ vedîayı satma, kiralama, ödünç verme, bağışlama gibi konularda mûdaa yetki vermişse akdin vedîa niteliği kalkar, işlem vekâlet akdine dönüşür ve vekâlet hükümleri uygulanır. Modern hukukta “usulsüz vedîa” denilen ve günümüz İslâm hukukçuları tarafından bankacılık işlemlerinde geçerliliği ve uygulama alanı tartışılan vedîa türünde ise mûdaın tevdi edilen malı kullanmasına izin verilmesi ve bunun sonucunda mûdaın malı aynen değil aynı vasıf ve miktarda mislen iade etmesi söz konusudur. Usulsüz vedîanın en öncelikli ve önemli şartı akde konu edilen malın mislî olmasıdır. Mislî eşyanın en bilineni de nakit olduğundan usulsüz vedîanın esas konusunu nakit teşkil eder. Usulsüz vedîa akdi için normal vedîa akdindeki şartlar aynen geçerlidir. Fakat normal vedîanın aksine usulsüz vedîada mûda‘ mutlak tazminle yükümlü

tutulmuştur. Bir kısım Mâlikî hukukçuları, ödeme gücü bulunan mûdaın mislî mal olan vedîayı harcayıp borçlanmasını câiz görmüştür. Buna göre nakit para tayinle muayyen hale gelen bir şey olmadığı ve mûda‘ da malı aynı miktarda iade edeceği için mûdiin zarar görmesi söz konusu değildir. Mislî maldan yararlanmak ise duvarın gölgesinden istifade etmek gibidir. Para dışındaki diğer mislî eşya için de aynı hüküm geçerlidir. Vedîa konusunda önemli olan husus, güven unsurunun zedelenmemesi ve emanet verilen malın sahibine sâlimen iade edilmesidir. Usulsüz vedîanın konusunu mislî mal teşkil ettiğinden aynı değer ve miktarda malın iadesi onun sâlimen iadesi demektir. Uygulamada normal vedîadan önemli farklılıklar taşıyan usulsüz vedîanın klasik terminolojide gerçek vedîa olarak nitelendirilmediği ve genelde karz akdi kapsamında görüldüğü, bununla beraber günümüzde yapılan yorumlar çerçevesinde usulsüz vedîa terimine en yakın ifadenin istisnaî vedîa tabiri olduğu söylenebilir.

Vedîanın Tazmini. Vedîa mûdaın elinde emanet hükmündedir. Bunun için de mûdaın taaddî veya kusuru dışında telef ve zayi olması halinde tazmini gerekmez (a.g.e., md. 777). “Emanetlerin mazmun olmaması” hükmü bunu ifade eder (a.g.e., md. 768). Vedîanın mûdaın taaddî yahut kusuru neticesinde telef olması veya zarar görmesi durumunda tazmininin gerektiğinde İslâm hukukçuları müttefiktir (a.g.e., md. 787). Vedîada sahibinin rıza göstermeyeceği bir tasarrufta bulunulması taaddî sayılmıştır (a.g.e., md. 779). Ancak bu taaddî ve kusurun mûdaın emanet vasfını nasıl etkileyeceği fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre vedîada taaddî veya kusur sayılabilecek bir davranışta bulunan mûda‘, mala zarar gelmeden bu ihlâlinden vazgeçer ve önceki meşrû duruma dönerse tazmin yükümlülüğü altına girmez. Şâfiî ve Hanbelîler ile İmam Züfer’e göre ise mûda‘ vedîa akdinin gereklerine aykırı davranmakla tazmin sorumluluğunu yüklenmiştir. Taaddî veya kusuru giderip tekrar aynı korumayı sürdürse de tazminden kurtulamaz; çünkü mûda‘ bu hareketiyle güvenilirliğini kaybetmiş ve vedîa akdi hükmen ortadan kalkmıştır. Artık mûda‘ malı hemen sahibine iade etmediği takdirde gāsıp hükmündedir ve tesadüfî kazalardan bile sorumlu tutulup mutlak tazminle yükümlü tutulur. Vedîanın izinsiz kullanılması, mal sahibinin rızası

dışında başka bir malla karıştırılması, bir başkasına verilmesi, vedîanın nakli ve yolculuğa giderken birlikte götürülmesi, başkasına tevdii, mûdaın

vedîayı inkârı, vedîayı korumada ihmal gösterilmesi, vedîa için gerekli bakımın yapılmaması, vedîanın sahibine iade edilmemesi gibi güven unsurunu ihlâl eden davranışlar vedîanın tazminini gerektiren başlıca sebeplerdir.

Vedîa akdinin gereklerine uygun davranmayan mûda‘ gāsıp sayılır. Tazmin için değer biçmeye ölçü olacak vakti belirleme işi gasba konu teşkil eden malın tazmin vaktiyle yakından ilgilidir. Bu hususta İslâm hukukçuları mislî veya kıyemî mala göre farklı görüşler ileri sürmüştür. a) Emsali piyasada satılmaz duruma gelen mislî mal kıymeti üzerinden tazmin edilir. Ebû Hanîfe, böyle bir mala kıymet takdiri konusunda mahkemenin tazmine karar verdiği tarihin ölçü alınması gerektiği görüşündedir. Çünkü malın kıymetini ödeme sorumluluğu mûdaın zimmetine ancak mahkeme kararıyla geçer. İmam Muhammed'e göre ise malın mislinin ödenebilmesi bu tarihte imkânsızlaştığından piyasadan kalktığı zamanki kıymeti esas alınmalıdır. Ebû Yûsuf da bu konuda mûdaın tazmine yol açtığı zamanı ölçü almıştır. Hanefî hukukunda Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilmiş, Mecelle'nin 803. maddesi buna göre düzenlenmiştir. Mâlikî hukukçuları da aynı görüştedir. Şâfiîler'e göre tazmin kusurunun işlendiği vakitle o beldede söz konusu mislî malın piyasadan çekilmesine kadarki süre içindeki en düşük fiyat ödemede esas alınır. Eğer telef sırasında mal piyasada bulunmuyorsa sahih görüşe göre tazmin kusurunun işlenmesiyle telef arasındaki en yüksek kıymete itibar edilir. Hanbelîler ise misli bulunmayan malın piyasadan kalktığı zamanki değeri üzerinden tazmin edileceğini söylemiştir; zira onlara göre mislî mal kişinin zimmetine kıyemî olarak bu zamanda geçmiştir. b) Tazmini gereken vedîa kıyemî mal ise Hanefîler ve Mâlikîler tazmin sebebinin vuku bulduğu vakitteki değerinin ödenmesi gerektiği görüşündedir. Şâfiîler, tazmini gerektiren ihlâlin yapıldığı günle malın telef olması arasında geçen süre içinde en düşük kıymetin ödenmesi gerektiğini savunurken Hanbelîler ödeme anına kadarki en yüksek fiyatın tazmine esas alınacağını ileri sürmüştür.

Akdin Sona Ermesi. Vedîa akdi karşılıklı rıza ile veya tek taraflı fesihle sona erer. Ayrıca taraflardan birinin ölümü veya akid ehliyetini kaybetmesi, vedîanın mülkiyetinin başkasına intikali gibi sebepler de vedîa akdini sonlandırır. Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları mûdaın tazmini gerektiren kusurlu davranışı ile vedîa akdini bozacağını söylerken Hanefî ve Mâlikî

hukukçuları bu durumda akdin sona ermeyeceği, sadece mûdaın bu davranışıyla tazminle yükümlü tutulacağı görüşündedir. Vedîa sözleşmesinin sona ermesiyle mûdaın elindeki vedîa, akidsiz meydana gelen emanet niteliği kazanmış olur, dolayısıyla sahibine veya vârislerine iadesi gerekir. Aksi takdirde mûdaın vedîaya gelecek zararı tazmin borcu doğar. Bütün İslâm hukukçularına göre mûdiin istemesi halinde vedîanın iade edilmesi zorunludur. Çünkü mûdiin malını talep etmesiyle akid bozulmuş ve malını geri alma hakkı doğmuştur. Mûda‘ meşrû bir mazereti yokken iadede gecikirse tazminle yükümlü tutulur. Öte yandan mûda‘, elde olmayan sebeplerle ve mâkul bir mazerete binaen iadeyi geciktirmesinden dolayı meydana gelen zarardan sorumlu tutulamaz. Meselâ vedîanın mûdaın elinden gasp yoluyla alınması veya müsadere edilmesi meşrû bir özür sayılır. Vedîa kural olarak mûdiin kendisine iade edilmelidir. Mûdiin vefatı halinde vârislerine iade edilir; ancak tereke borcu batık ise mahkeme izni olmadan vârislere teslim edilmez (a.g.e., md. 802). Bunun yanı sıra vekil veya elçi gibi mûdii temsil yetkisi bulunanlara yapılan iade de geçerlidir. Fakat vedîayı bizzat mal sahibi veya onun hukukî temsilcisi teslim alsa bile bunlar malı kabzetme ehliyetine sahip değilse iade geçersiz sayılır. Vedîanın iade edileceği yer akdin yapıldığı ve malın teslim alındığı yerdir (a.g.e., md. 797). Ancak taraflar akid sırasında başka bir yerde anlaşabilirler. İade için vedîanın naklinde nakil masrafları mûdie aittir. Mûda‘, vedîaya yaptığı harcamalar yahut vedîanın yol açtığı zararlardan dolayı vedîa sahibinden alacaklı duruma gelebilir. Mûdi‘ borcunu kabul ettiği takdirde ödemeyi geciktirse de mûdaın alacağına karşılık vedîayı takas yoluyla sahiplenmesi veya alacağını bu vedîadan tahsil etmesi İslâm hukukçuları tarafından câiz görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, V, 290-295; VIII, 263-265; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 144-161; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 276-278; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 358-362; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 108-133; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 207-214; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1400/1980, III, 215-219; İbn Rüşd,

Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/ 1981, II, 310-312; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1406/1986, IX, 256-280; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1395/1975, III, 25-28; Beyzâvî, el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1982, II, 711-714; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 76; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Bulak 1324/1906, II, 812-813; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Mekke 1999, tür.yer.; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VIII, 484-497; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VII, 273-279; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 79-92; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 166-184; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-devânî, Beyrut 1415, II, 169-172; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 662-676; Mecelle, md. 762-832; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 140; Abdurrahman b. Abdullah et-Tüveycirî, el-Vedîʿa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (yüksek lisans tezi, 1402), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-Ma'hedü'l-âlî li'l-kazâ; Abdullah Özcan, ʿAḳdü'l-îdâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve mekânetühû fî ʿâlemi'l-mâl ve'l-iḳtiṣâd (yüksek lisans tezi, 1403/ 1983), Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa, tür.yer.; Nezîh Hammâd, ʿAḳdü'l-vedîʿa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1414/1993; Mustafa Yıldırım, İslâm Borçlar Hukukunda Vedîa, İzmir 2005; Zahit İmre, "Usulsüz Vedîa Akdi", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, X/1-2, İstanbul 1944, s. 188-228; Nurettin Gürsel, "Usulsüz Tevdi", Adalet Dergisi, sy. 1, Ankara 1950, s. 77-92; "Vedîʿa", Mv.F, XLIII, 5-88; Hamza Aktan, "Emanet", DİA, XI, 83-84.

Mustafa Yıldırım

VEDÛD

(الودود)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “sevmek, muhabbet etmek” anlamındaki vüdd kökünden türemiş mübalağa bildiren bir sıfat olan vedûd “çok seven, çok sevilen” demektir. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak “sâlih kullarını çok seven ve onlar tarafından çok sevilen” mânasına gelir. Râgıb el-İsfahânî vüd ile “temennî” arasında anlam ilişkisi bulunduğunu söyler, çünkü her sevilen şeyin gerçekleşmesi istendiği gibi her temenni edilen şey de sevilir (el-Müfredât, “vdd” md.). Ebü’l-Bekā’nın “insan tabiatının lezzet veren her şeye eğilimi” diye mânalandırdığı ve çeşitli derecelere ayırdığı “hubb”ün saf ve temiz olanına vüd demiş, bunun temenni ile ilişkisi bulunduğunu belirtmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de vedûd ismi esmâ-i hüsnâdan olan rahîm ve gafûr isimleriyle birlikte iki âyette geçmektedir (Hûd 11/90; el-Burûc 85/14). Ayrıca vüd kavramı fiilî sıfatların kuruluşunda Allah’a nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vdd” md.). Bu âyetlerin birinde Cenâb-ı Hakk’ın iman edip sâlih amel işleyenler

için gönüllerde sevgi yaratacağı ifade edilmektedir (Meryem 19/96). Râgıb el-İsfahânî’nin belirttiği gibi bu âyet, “Sen yeryüzündeki her şeyi versen yine de müminlerin gönüllerini birleştiremezsin, fakat Allah onların aralarını bulup kaynaştırmıştır” meâlindeki âyetin (el-Enfâl 8/63) tefsiri mahiyetindedir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber’e de ilâhî tebliğ karşılığında yakınlık ve barış sevgisinden başka bir bedel istemediğini ilân etmesini emretmiştir (eş-Şûrâ 42/23). Vedûd ismi Tirmizî’ye ve İbn Mâce’ye ait esmâ-i hüsnâ listelerinde bulunmakta (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10), ayrıca hadis kaynaklarında Resûl-i Ekrem’in teheccüd namazında okuduğu uzun duaların birinde, “Allahım! Sen rahîmsin, vedûdsün, dilediğini yapansın” niyazı yer almaktadır (Tirmizî, “Daʿavât”, 30). Vüd kavramının geçtiği rivayetlerden biri şöyledir: “Bana karşı ileri derecede sevgi besleyen ümmetimden öyleleri vardır ki içlerinden biri aile

halkı ve serveti pahasına da olsa beni görmeyi tercih edecektir" (Müsned, V, 156, 170; Müslim, "Cennet", 12).

Âlimler genellikle vedûdün etimolojisi ve Kur'an'daki kullanımı çerçevesindeki yorumlarla yetinmişlerdir. İbn Fûrek'in Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye atfen naklettiğine göre vedûd, "taati ve ibadeti müminler ve âriflerce sevilen, kullarını hakkı ayakta tutmaları için sevip kendilerini muvaffak kılan" anlamına gelir. Mâtürîdî ise vedûdü "her şey ve her iyilik O'ndan geldiği için sevilmeye lâyık olan, kendisine tevessül edip yaklaşanı seven" şeklinde yorumlamıştır. Hattâbî de vedûdü "sevilen, sâlih kullarını seven, onlardan razı olup amellerini kabul eden, onları halka sevdiren" diye açıklamıştır. Gazzâlî vedûde "bütün yaratıklar için iyiliği seven, onlara iyilik yapan ve gerçekleştirdikleri iyilikleri öven" mânasını verdikten sonra vedûd ile rahîm arasında muhteva yakınlığı bulunduğunu belirtmiştir. Gazzâlî kulun Allah'ı sevmesini "kendisi için arzu ettiği her şeyi Allah'ın diğer yaratıkları için de istemesi, hatta onları kendisine tercih etmesi" sözleriyle açıklamıştır. Bu sevginin doruk noktası öfke, kin vb.nin sevgiyi engellememesidir. Nitekim Hz. Peygamber, Uhud Savaşı'nda dişi kırıldığı ve yüzü kan içinde kaldığı halde müşriklere beddua etmemiş, Allah'tan onlara doğru yolu göstermesini dilemiştir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 132-133). Yine Gazzâlî vedûd isminin de rahmân, rahîm ve raûf gibi Allah'ın irade sıfatı çerçevesine girdiğini kaydetmiştir (a.g.e., s. 174). Vedûd isminden kulun nasibi Allah'ın sonsuz rahmet ve sevgisini örnek alarak Allah'ı ve kullarını sevmesidir. Vedûd başta raûf, velî, rab, mevlâ, rahmân ve rahîm olmak üzere birçok ilâhî isimle anlam yakınlığı içinde bulunur. P. Beneito, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Keşfü'l-maʿnâ ʿan sırri esmâʾil-lâhi'l-ḥüsnâ ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye adlı eserlerinden hareketle Allah-insan, Allah-âlem ilişkisi bağlamında Allah'ın vedûd ismi ve tecellîleriyle ilgili bir makale kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 156, 170; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 225; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu es-

mâ˒illâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 152; Hattâbî, Şe˒nü'd-du˓â˒ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1988, s. 74; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maķālât, s. 51; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâ˒ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 479, vr. 233a-234a; Gazzâlî, el-Maķṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 132-133, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aķṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 78b-81a; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 398-399, 942-943; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 220-222, 334-335; P. Beneito, "The Servant of the Loving One", Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, sy. 32, Oxford 2002, s. 1-24.

Bekir Topaloğlu

VEFÂ

(bk. AHİD).

el-VEFÂ

(الوفا)

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Hz. Peygamber'in hayatı, mûcizeleri, şemâili ve faziletlerine dair eseri.

Kitabın adı yazma nüshaları ile bazı kaynaklarda el-Vefâ [el-Vefâʾ] bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ, el-Vefâ fî baʿżı aḥvâli'l-Muṣṭafâ, el-Vefâ bi-(fî) feżâʾili'l-Muṣṭafâ şeklinde kaydedilmektedir (el-Vefâ, neşredenin girişi, I, t). Otuz dört bölümden (ebvâb) meydana gelen eserde müellifin mukaddimede kaydettiğine göre 500'ü aşkın (530) bab vardır. Resûl-i Ekrem'in nübüvvetten önceki hayatına ayrılan birinci bölümde onun Âdem'den itibaren şanının yüceltilmesi, Hz. İbrâhim'in kendisi için dua etmesi (el-Bakara 2/129), Tevrat ve İncil'de adının geçmesinden başlamak üzere siyer kitaplarında yer alan konular özetlenmektedir. Nübüvvetin Mekke dönemini konu alan ikinci bölümde Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden haller, vahyin başlaması üzerine önce kendi yakınlarından başlayarak insanları dine davet etmesi, bu uğurda çeşitli eziyetlere katlanması, müminlerden bir kısmının Habeşistan'a hicreti, amcası Ebû Tâlib'in ve eşi Hatice'nin ölümünden sonraki durumu, Tâif seyahati, Mekke'ye gelen kabilelere nübüvvetini açıklaması, özellikle Evs ve Hazrec kabileleriyle irtibatı, miʻrac hadisesi, Evs ve Hazrec kabileleriyle İkinci Akabe buluşması gibi hususlar ele alınmaktadır. Kitabın Medine'ye hicrete dair üçüncü bölümünde Hz. Peygamber'in Sevr mağarasından itibaren Medine yolculuğu, Medine'de sevgiyle karşılanması, burada mescidin inşası ve kıblenin değişmesi gibi hususlar anlatılmaktadır.

el-Vefâ'nın mûcizelere ayrılan dördüncü bölümünde Hz. Mûsâ devrinde büyücülüğün revaç bulduğu, Mûsâ'nın asâsıyla denizi yarması, Îsâ döneminde tıbbın ilerlediği, onun ölüleri diriltiği ve bazı hastaları iyileştirdiği belirtilmekte, Resûlullah döneminde ise fesahat ve belâgatın yaygınlaştığı, Resûl-i Ekrem'in mûcizesi olarak Kur'an'ın indiği kaydedilmekte, ardından Kur'an'ın beş yönden erişilmezliği üzerinde durulmaktadır: a) Fesahatı ve belâgatı; b) alışılmış edebî nesir ve şiir

kalıplarına uymayışı; c) geçmiş peygamberlere ve ümmetlere dair sağlam bilgiler içermesi; d) geleceğe yönelik haberler vermesi; e) çelişkili ifadeler taşımaması (I, 265-272). Dördüncü bölümün on beşinci babında Kur’an’da yer alan geleceğe yönelik otuzu aşkın gaybî haber zikredilmiş, diğer bablar hissî mûcizelere ayrılmıştır. Kitabın beşinci bölümünde Resûlullah’ın diğer peygamberlere üstünlüğü konusu ele alınmıştır. Bazı rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber’in bir kısım ayrıcalıklarına temas edildikten sonra ümmetinin diğer ümmetlerden üstün olduğu ve müminlerin onu her şeyden daha çok sevmesinin gerekliliği belirtilmiştir.

Kitabın bundan sonraki kısmı Mustafa Abdülvâhid neşrinde eserin II. cildini teşkil etmektedir (s. 387-827). Burada otuz bir babdan oluşan altıncı bölümde Hz. Peygamber’in fizikî, yedinci bölümde mânevî / ahlâkî özelliklerine yer verilmekte, sekizinci bölümde kendine has muaşeret kaideleri zikredilmekte, dokuzuncu bölümde onun zühd anlayışına değinilmektedir. Eserin bundan sonraki bölümlerinde Resûlullah’ın abdesti, namazı, orucu, haccı ve umresi; onun Allah korkusu, niyazı, hüznü, tefekkürü, ağlayışı, takvâsı, dünyaya gönül bağlamaması, tövbe ve istiğfarı ve çeşitli duaları anlatılmaktadır. Ardından Resûl-i Ekrem’in

ev eşyası, giysileri, binek hayvanları, köleleri, hizmetçileri, yüzük, tarak, ayna vb. eşyası, yediği, içtiği şeyler, uyku âdâbı, hastalıkları ve tedavi oluşu, evlilik hayatı ve yolculukları; savaş aletleri, gazve ve seriyyeleri, çeşitli hükümdarlara gönderdiği dine davet mektupları ve kendisine gelen elçiler; Vedâ haccı dönüşünde yaptığı işler, hastalanması ve vefatına dair bilgi verilmektedir. Sonuncu bölüm Resûlullah’ın kıyamet günündeki üstün konumu, şefaati, makām-ı mahmûdu vb. hakkındadır.

el-Vefâ muhteva açısından çok geniş bir alanı kapsar. İbn İshak (ö. 151/768), İbn Hişâm ve İbn Sa‘d ile başlayıp gelişen siyer telifleri İbnü’l-Cevzî’ye gelinceye kadar zengin bir literatür oluşturmuştur. İbnü’l-Cevzî bunlardan yararlanıp kendine özgü bir düzen içinde eserini kaleme almıştır. Kitabın nâşiri Mustafa Abdülvâhid’in belirttiği gibi müellif eserini yazarken hadis rivayetlerinin yanı sıra siyerde İbn İshak’ın el-Meġāzî’si ile İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sından, şemâilde özellikle Tirmizî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye’sinden, hasâis ve fezâil konusunda Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Delâʾilü’n-nübüvve’sinden istifade etmiştir. Kendisinden

önceki kaynaklardan da nakillerde bulunmuş, ancak sahih olmayanlarını sahih olanlarından ayırmamıştır. Nitekim eserin nâşiri sıhhati şüpheli bazı nakillere dipnotunda işaret etmektedir (meselâ bk. I, 40, 74, 151, 171, 373; II, 409, 543, 736). Müellif kitabın mukaddimesinde okuyucuya ve dinleyiciye bıkkınlık gelmemesi için hadis rivayetlerini terkedeceğini, ayrıca bunlardan sahih olanla olmayanını birbirine karıştırmayacağını söylemesine rağmen kendi eseri el-Mevżûʿât'ta eleştirdiği bazı hadisleri el-Vefâ'da zikretmiştir (I, 35, 374; II, 574). Çeşitli rivayetlerden meydana gelen eserde tahlil ve aklî istidlâllere çok az yerde rastlanmaktadır. Halbuki müellifin Ṣaydü'l-ḫâṭır ve Telbîsü İblîs gibi teliflerinde eleştiri yöntemi hâkimdir. Bu sebeple el-Vefâ'nın İbnü'l-Cevzî'nin ilmî hayatının ilk dönemlerine ait bir eser olması kuvvetle muhtemeldir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 173, Âşir Efendi, nr. 77, Ayasofya, nr. 946; Brockelmann, I, 916) Mustafa Abdülvâhid (bk. bibl.) ve Muhammed Zührî en-Neccâr (Riyad 1400/1980) tarafından neşredilmiştir. Seffârînî tarafından Taḫbîrü'l-Vefâ fî sîreti'l-Muṣṭafâ adıyla kısaltılan eseri, Ahmed Neylî el-Evfâ fî tercemeti'l-Vefâ adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 488; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5266; Nuruosmaniye Ktp., nr. 735).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), I-II, Kahire 1386/1966, neşredenin girişi, I, l-t; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2017; Brockelmann, GAL Suppl., I, 916; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-maʻrife), s. 661; Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", DİA, XX, 546, 548.

Mustafa Öz

VEFÂ er-RİFÂÎ

(bk. ŞEYH VEFÂ er-RİFÂÎ).

VEFÂİYYE

(الوفائيّة)

Zeyniyye tarikatının Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa Efendi’ye (ö. 896/1491) nisbet edilen kolu

(bk. MUSLİHUDDİN MUSTAFA).

VEFÂİYYE

(الوفائيّة)

Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye (ö. 501/1107) nisbet edilen bir tarikat.

Ebü'l-Vefâ'nın hayatına dair en önemli kaynak, Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî'nin Teẕkiretü'l-müttaḳīn ve tebṣıratü'l-muḳtedîn adlı Arapça menâkıbnâmesidir. Vefâî geleneğine mensubiyeti yanında aynı zamanda Zeyniyye şeyhi olan Seyyid Velâyet'in isteği üzerine özetlenerek Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ adıyla Türkçe'ye çevrilen eserde belirtildiğine göre Ebü'l-Vefâ'nın soyu İmam Zeynelâbidîn'e ulaşır. Babası Seyyid Muhammed, Irak'ta Zabala bölgesinde yaşamakta iken burada seyyidlerin uğradığı bir takibat yüzünden Kûsan bölgesine kaçarak Benî Nercis adlı Kürt kabilesine sığınmış, bir Kürt kızı ile evlenmiş, Ebü'l-Vefâ 417'de (1026) burada doğmuştur. Ebü'l-Vefâ, Bağdat'ta başladığı tahsilini Buhara'da sürdürdü. Daha sonra Bağdat'a dönüp Irak'ta dönemin en büyük şeyhlerinden biri olarak tanınan Ebû Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbekî'ye intisap etti. Şeyhi ona vefa ve sadakatinden dolayı Ebü'l-Vefâ unvanını verdi. Ebü'l-Vefâ sülûkünü tamamlayıp icâzet aldıktan sonra irşad faaliyetine başladı, dönemin en önemli şeyhleri arasında yer aldı ve toplumun her kesiminden müridlerinin sayısı bir hayli arttı. Bu müridler arasında on yedi sultanın bulunduğuna ve seyyidliğinden dolayı nüfuzundan çekinen Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın kendisini sarayına çağırtarak teftiş ettiğine dair rivayetler abartılı kabul edilse de onun kazandığı güç ve itibarı göstermesi bakımından önemlidir (Ocak, TTK Belleten, LXX/257 [2006], s. 125). "Tâcülârifîn" mahlasını taşıyan ilk kişi olduğu da rivayet edilen Ebü'l-Vefâ hayatının büyük bölümünü Irak'ta geçirdi ve 20 Rebîülevvel 501'de (8 Kasım 1107) burada vefat etti.

Vefâiyye, Ebü'l-Vefâ'nın ölümünün ardından Ali b. Heytî, Ali el-Kürdî, Meâd el-Kürdî, Câkir el-Kürdî, Boğa b. Batu, Abdurrahman b. Dogancı, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belikısa, Matar el-Bedrânî, Ahmed b. Baklî el-Yemenî gibi halifeleri vasıtasıyla Irak ve Suriye'de geniş bir sahaya yayıldı; ardından Anadolu'da faaliyet

göstermeye başladı. Ebü'l-Vefâ'nın halifelerinden üçünün "Kürdî" mahlasıyla anılması şeyhin Kürt aşiretleri arasındaki etkin nüfuzunu ortaya koyar. Türkçe isimler taşıyan diğer halifelerinin mevcudiyetinden Ebü'l-Vefâ'nın etkisinin Kürt çevrelerle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Vefâiyye'nin asıl yayılma sahası olan Irak ve Suriye'deki durumu, buralarda etkisini ne zamana kadar sürdürdüğü konusundaki bilgiler Anadolu'dakine oranla daha azdır. Tarikatın Anadolu sahasındaki tesirini Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si, Âşıkpaşazâde'nin Târih'i ve bazı arşiv belgeleri sayesinde nisbeten daha kolay takip etmek mümkündür. Ancak bu bilgiler de Ebü'l-Vefâ dönemine ve hemen sonrasına ait değildir ve yaklaşık yüzyıl sonra yaşadığı tahmin edilen, belki de Anadolu'daki en önemli temsilcisi Dede Garkın ve halifelerinin faaliyetleriyle sınırlıdır. Muhtemelen Moğol istilâsı yüzünden kaçarak Anadolu'ya gelen Dede Garkın ilk defa Maraş-Elbistan civarına yerleşti.

Menâkıbü'l-kudsiyye'de her ne kadar Allah'ın rahmeti onu garkettiği için Garkın adını aldığı söylenmekteyse de (s. 9-13) bunun mensubu bulunduğu Türkmen boyunun adından geldiği bellidir. Dede Garkın, Ortaçağ Anadolusu'ndaki pek çok benzeri gibi hem aşiret reisi hem de bir dinî lider hüviyetindedir. Sonraki dönemde yazılan seyyidlik şecerelerindeki (siyâdetnâme) ifadelerden asıl adının Nûman olduğu kaydedilmektedir (Ocak, Ortaçağ Anadolu'sunda, s. 45-47). Vefâiyye'nin Anadolu'nun bilhassa kırsal kesimlerinde yayılmasında büyük katkısı bulunan Dede Garkın, göçebe Türkmen dervişlerine karşı yakınlığıyla bilinen Sultan Alâeddin Keykubad'ın takdirini kazandı, sultan onu bizzat ziyaret etti ve kendisine on yedi köy vakfetti (Elvan Çelebi, s. 8-9).

Dede Garkın, Çelebi Sultan Mehmed devrine ait 821 (1418) tarihli bir belgede yer alan silsilenâmede Vefâiyye'nin Garkıniyye kolunun kurucusu diye gösterilmektedir. Bu belgedeki şahsiyetlerin Garkınî nisbesini taşımaları ve bu durumun Dede Garkın ocağına mensup dedelerin elindeki siyâdetnâmelerde de tekrarlanması böyle bir tarikatın varlığını ortaya koymaktadır (Ocak, Ortaçağ Anadolu'sunda, s. 55). Dede Garkın, Anadolu'nun güneydoğusunda büyük bir nüfuz kazandı. Göksun, Hısnımansûr, Malatya ve Mardin'de kendisine nisbet edilen zâviyeler mevcuttur. Birkaç yerde ona nisbet edilen kabirler bulunmakla birlikte Mardin Dedeköy'deki türbenin asıl mezarı olması kuvvetle muhtemeldir.

Osmanlı döneminde şeyhin adını taşıyan çok sayıda zâviyenin varlığı bu zâviyelerin bazılarının XV. yüzyılda halen faal olması tarikatın kırsal kesimdeki etkisini göstermektedir. Ayrıca günümüzde Dede Garkın'a bağlı bir Alevî ocağının bulunduğu bilinmektedir. Vefâiyye, Anadolu'da daha ziyade Dede Garkın'ın halifeleri vasıtasıyla yayılmıştır.

Anadolu Selçukluları devrinde Vefâiyye'nin etkisi Dede Garkın'la sınırlı kalmamıştır. Sivas Suşehri yakınlarında zâviyeleri olan Şeyh Behlûl b. Hüseyin el-Horasânî ve Şeyh Hüseyin Râî ile (Çoban Baba) Halîl b. Bedreddin el-Kürdî, Şeyh Merzübân ve Dede Garkın'ın halifesi Baba İlyâs-ı Horasânî de bu dönemde tarikatın Anadolu sahasındaki en önemli temsilcileridir. Bunlardan asıl adı Şeyh Mahmûd b. Şeyh Ali el-Hüseynî el-Bağdâdî olan Şeyh Merzübân, Selçuklu iktidarı ile yakın ilişkiler kurdu ve Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından zâviyesi için 1274 yılında bazı vakıflar tahsis edildi. Bu şeyhler arasında Dede Garkın'ın halifesi Baba İlyas'ın hem yaşadığı dönemde hem de halifeleri vasıtasıyla Osmanlı döneminde Vefâiyye'nin yayılmasında büyük payı vardır. Dolayısıyla onu Dede Garkın'dan sonra Anadolu'da en çok iz bırakan Vefâî şeyhi olarak kabul etmek mümkündür. Baba İlyas'ın bu kadar tanınmasında, Anadolu'nun kırsal kesimindeki müridlerinin çokluğu kadar Anadolu Selçuklu Devleti'ni yıkılışa sürükleyen meşhur Babaîler İsyanı'nı çıkaran şahsiyet olmasının da etkisi vardır. Seyyid Ebü'l-Vefâ ve Dede Garkın gibi Baba İlyas da bilhassa konar göçer Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında büyük nüfuz kazanmıştı. Elvan Çelebi'nin rivayetine göre Dede Garkın 400 halifesi arasından Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Osman ve Aynüddevle'yi genç halifesi ve aynı zamanda torunu olan Baba İlyas'ın emrine vermiş, onları Anadolu'yu irşad etmekle görevlendirmiştir (Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 17-19). Şeyhin emrini alan Baba İlyas, Amasya yakınlarındaki Çat köyüne gelerek burada bir zâviye kurdu. Bölgedeki Türkmenler arasında kısa sürede büyük bir taraftar kitlesi edindi; bir süre sonra Anadolu Selçuklu yönetiminden memnun olmayan zümreleri etrafında toplayarak büyük bir isyan hareketine girişti. İsyanı bastırmaya gelen Selçuklu ordusu yenilince Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev başşehri terketmek zorunda kaldı; nihayet paralı Frenk askerlerinin desteğiyle isyan bastırılabildi ve Baba İlyas öldürüldü (Ocak, Babaîler İsyanı, s. 85-139).

İsyanın ardından Vefâiyye mensuplarının sıkı bir takibata uğradığı

görülmektedir. Vefâî şeyh ve dervişleri bundan kurtulmak için merkezî otoritenin daha zayıf olduğu uç bölgelerine göç ettiler; Anadolu Selçukluları'nın 1243 Kösedağ yenilgisinin ardından yıkılma sürecine girmesiyle birlikte bağımsızlıklarını ilân eden Dulkadıroğulları ve Eretnaoğulları beyliklerine ait topraklarda faaliyetlerini sürdürdüler. Vefâî dervişlerinin yerleştiği bölgelerden biri de Osmanlı Beyliği topraklarıydı. Bu sahada tarikatın en önemli temsilcisi Osman Bey'in kayınpederi Şeyh Edebâli'dir. Muhtemelen kardeşi Ahî Şemseddin'den dolayı son dönemlere kadar bir Ahî şeyhi olarak gösterilen Şeyh Edebâli'nin Vefâiyye tarikatına mensubiyeti Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn'de açıkça ifade edilmektedir (vr. 3a). Şeyh Edebâli, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında ilk Osmanlı beylerinin en büyük destekçilerinden oldu, hem Osman Gazi'nin hem de Orhan Gazi'nin takdirini kazandı. Şeyh Edebâli'nin ilk Osmanlı beyleriyle kurduğu akrabalık ilişkisi ve beylerin bazı icraatları üzerinde söz sahibi kabul edilmesi, kendisi için Bilecik'te büyük bir zâviye yaptırılması, Vefâiyye tarikatının Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Vefâiyye'ye mensubiyeti bilinen bir diğer derviş Geyikli Baba'dır. Emrindeki dervişlerle Bursa'nın fethine katıldığı bilinen Geyikli Baba fetihteki katkısından dolayı Orhan Gazi'nin iltifatını kazandı ve kendisi için bir zâviye yaptırıldı (Lâmiî Çelebi, s. 841). Geyikli Baba'nın şahsında Vefâiyye'nin dönemin gazileri arasında da rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Osman Gazi'nin silâh arkadaşlarından Turgut Alp, Geyikli Baba'nın müridlerindendi. Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasındaki ilişkiyi yansıtan en önemli hadise sultanın kendisine iki yük şarap ve iki yük rakı göndermesidir. Geyikli Baba gönderilen rakı ve şarabı kabul etmeyip sultana iade etmiş, tarikatı sorulunca Baba İlyas müridi ve Seyyid Ebü'l-Vefâ tarikatından olduğunu söylemiş, bunun üzerine Turgut Alp'in aracılığıyla takibattan kurtulmuştur (BA, Ali Emîrî, Mûsâ Çelebi Evrakı, nr. 1).

Geyikli Baba'nın Vefâiyye tarikatına mensubiyeti aynı çevreden Abdal Kumral, Abdal Mûsâ, Karaca Ahmed, Abdal Murad ve Postinpûş Baba gibi abdalân-ı Rûm zümresinden dervişlerin de benzer bir bağlantılarının olabileceğini akla getirmektedir. Abdalân-ı Rûm'a mensup zümrelerin Yıldırım Bayezid devrinden itibaren önceki dönemlere oranla daha geri

plana çekilmeleri tarikatın etkisinin kırsal kesimle sınırlı kalmasına yol açtı. Vefâiyye'nin etkisinin nisbeten azalmasında, Osmanlı yönetiminin merkezî bir yapı göstermeye

başlamasıyla birlikte tarikatın etkin olduğu Türkmen unsurların ikinci plana itilmesinin ve her geçen gün daha fazla güç kazanan Zeyniyye ve Bayramiyye gibi tarikatların daha çok taraftar bulmaya ve iktidarın desteğini almaya başlamasının etkisinin bulunduğu tahmin edilebilir. Bununla beraber tarikatın tesiri kırsal kesimde ve konar göçer Türkmen grupları arasında süregelmiştir. Şehir merkezlerinde ise belki de tarikatın kurulduğu döneme daha yakın bir anlayışla, Sünnî bir yapı arzederek bir süreliğine varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu anlayışın Osmanlı topraklarındaki en önemli temsilcileri meşhur Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde ile damadı Seyyid Velâyet'tir. Her iki şeyhin aynı zamanda birer Zeynî şeyhi olması, Vefâiyye'nin en azından bu şahıslar tarafından temsil edilen kolunun Sünnîleştiğini göstermektedir. Âşıkpaşazâde eserinde Seyyid Ebü'l-Vefâ ile bağlantısını açıkça belirtir (Târih, s. 1). Hem akrabası Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın tarikatını hem de Zeyniyye'yi şahsında birleştiren Seyyid Velâyet'in Vefâiyye tarikatı içerisinde ayrı bir yeri vardır. Âşıkpaşazâde 880 (1475) yılında hacca giderken Mısır'da Seyyid Ebü'l-Vefâ soyundan gelen Seyyid Ebü'l-Vefâ b. Ebû Bekir'den Vefâiyye icâzetnâmesi almış, adı geçen kişinin elindeki iki ciltlik Arapça Seyyid Ebü'l-Vefâ menâkıbnâmesini Türkçe'ye tercüme ettirmiştir.

Anadolu'nun dinî yapısının şekillenmesinde birinci derecede öneme sahip Vefâiyye'nin bu tesiri, başta M. Fuad Köprülü olmak üzere çok sayıda bilim adamı tarafından ileri sürülen Anadolu'daki İslâm anlayışının Orta Asya ve Yeseviyye kökenine dayandığı yönündeki görüşlerine eleştirel bir yaklaşım getirmeyi zaruri kılmaktadır. Dede Garkın başta olmak üzere Baba İlyas, Şeyh Edebâli, Geyikli Baba, Âşıkpaşazâde, Seyyid Velâyet gibi şahsiyetlerin tarikat silsilelerinin Yeseviyye'ye değil Irak coğrafyasında yetişmiş şeyhlere uzanması, Anadolu'da yaygınlaşan İslâm anlayışının köklerinin bir kısmının Türkistan sahasından ziyade Arap coğrafyasına dayandığını göstermektedir.

Vefâiyye silsilesi Şeyh Ebû Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevvâr el-Batâihî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır (Harîrîzâde, III, vr. 221a). Bazı

araştırmalarda tarikatın Rifâiyye ile ilişkilendirildiği görülür. Bu bağlantı muhtemelen Şeyh Şenbekî'nin diğer halifesi Mansûr el-Batâihî ile alâkalıdır. Zira Mansûr el-Batâihî'nin Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı olduğu ve onun yetişmesinde büyük katkısının bulunduğu bilinmektedir. Bu durum Vefâiyye-Rifâiyye ilişkisine de açıklık getirmektedir. Dolayısıyla Vefâiyye'nin daha geç bir tarihte kurulan Rifâiyye'nin bir kolu gibi gösterilmesinde yahut bazı Vefâî silsilenâmelerinde Ahmed er-Rifâî'nin adının zikredilmesinde başlangıçtaki bu yakınlığın etkili olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Harîrîzâde de Vefâiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Ebheriyye'yi Hevvâriyye'nin kolları kabul etmektedir (a.g.e., III, vr. 263a).

Tarikatın en çok tartışılan yönü Sünnî yahut gayri Sünnî bir tarikat olup olmadığıdır. Bu konuya dair kaynaklarda yer alan ifadeler, şeyhlerin hayat tarzlarına dair verilen bilgiler birbiriyle zaman zaman tezat teşkil eder. Tarikatın başlangıcından günümüze kadar uzanan seyri göz önüne alındığında bu konuyla ilgili kesin bir yargıda bulunmak mümkün görünmemektedir. Ebü'l-Vefâ'nın silsilesinde yer alan Şeyh Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevvâr gibi şahsiyetlerin takvâ ehli ve şer'î kurallara riayet eden kimseler oldukları vurgulandığı gibi tarikatın diğer silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayandırılır (Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn, vr. 17b-18a). Ayrıca Ebü'l-Vefâ'nın Sünnîliğin önemli merkezlerinden Bağdat'ta eğitim görmesi, bölgede tanınması, menâkıbnâmede dinî emirlere uyduğuna özellikle vurgu yapılması gibi hususlar tarikatın başlangıçta Sünnî bir yapı arzettiği izlenimi vermektedir. Nitekim menâkıbnâmede şeyhin mezhebi hakkında ehl-i hadîs, Şâfiî ve Hanbelî olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu, fakat onun dört mezhepten hangisinin delilleri sağlam ise ona göre amel ettiği belirtilmektedir (a.g.e., vr. 19a). Ancak bu anlayışın Dede Garkın ile birlikte konar göçer Türkmen zümreleri arasında değişmeye başladığı görülmektedir. Tarikatın göçebe Türkmen ve Kürt aşiretlerinde yayılma imkânına kavuşması, yerleşik İslâm hakkında sağlıklı bilgiye sahip bulunmadıkları kolayca tahmin edilebilecek bu zümrelerin tarikata gayri Sünnî yahut İslâm dışı bazı motifler sokmak suretiyle bu değişimde önemli pay sahibi olduklarını gösterebilir. Bu etki Babaîler İsyanı'na katılan Türkmen şeyhlerinin şahsında açıkça görülür. Yine bu tarikata mensup Şeyh Merzübân ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlere sınama amaçlı da olsa dönemin hükümdarları tarafından rakı ve şarap gönderilmesi de bu zümreler içerisindeki gayri Sünnî etkiyi ortaya koyar. Günümüzde bu geleneğe

mensup Alevî ocaklarının mevcudiyeti tarikatın kırsal kesimde gayri Sünnî bir nitelik taşıdığının bir delilidir.

Vefâiyye kırsal kesimde böyle bir yapı arzederken Elvan Çelebi Zâviyesi'nde yetişen Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Osmanlı coğrafyasında Vefâiyye'yi iktidarın da desteğini almış Sünnî bir tarikat olan Zeyniyye içerisinde temsil etmişlerdir.

Dolayısıyla tarikatın kırsal kesimde gayri Sünnî, şehirlerde Sünnî bir karakter arzettiği, Sünnîleşmenin Osmanlı topraklarında Âşıkpaşazâde tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu süreci, Baba İlyas müridleri gibi vaktiyle devlete karşı gelmiş bir sûfî çevresinin Anadolu'da artık Osmanlı hâkimiyetinin yerleştiği XV. yüzyılda bu şaibeli geçmişinin hâtırasını silmeye yönelik gayretiyle ilişkilendirmek de mümkündür (Ocak, TTK Belleten, LXX/257 [2006], s. 142). Garkınîler, Dede Garkınlılar, Babaîler, Geyikliler gibi Türkmen aşiretlerinin Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde mevcudiyeti ve arşiv belgelerinde yer alan kayıtlar Vefâiyye'nin Anadolu'daki nüfuz sahasını göstermesi bakımından önemlidir. Tarikatın Suriye ve Irak'taki seyrine dair çalışma bulunmamaktadır. Şeyh Vefâ adıyla tanınan Zeyniyye şeyhi Muslihuddin Mustafa'nın (ö. 896/1491) tarikat silsilelerinden birinin Ebü'l-Vefâ'nın şeyhi Muhammed eş-Şenbekî ve Ebû Bekir el-Hevvârî'ye ulaşması oldukça ilginçtir (Lâmiî Çelebi, s. 686). Bu bağlantı, Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet gibi Vefâî geleneğine mensup şeyhlerin Anadolu'da yaygın diğer tarikatlar varken neden özellikle aynı kökten gelen Zeyniyye'yi tercih ettiklerini daha anlamlı hale getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2427, tür.yer.; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 498-504; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 1; Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri (haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 683-687, 841-842; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 221a,

263a; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre: Hayatı, İstanbul 1936, s. 55-62; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 49-50, 281; Halil İnalcık, "How to Read Ashik Pashazâde's History", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 139-156; Haşim Şahin, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Adı Geçen Önemli Bir Derviş: Geyikli Baba", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri: 23-28 Ekim 2001, Ankara 2002, s. 787-800; a.mlf., Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, İstanbul 2003, s. 126-159; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 2009, s. 85-139, 168-187; a.mlf., Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın-Emîrci Sultan (13. Yüzyıl), Ankara 2011, s. 26-75; a.mlf., "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye)", TTK Belleten, LXX/257 (2006), s. 111-154; a.mlf., "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî", DİA, X, 347-348; Hasan Yüksel, "Selçuklular Devrinden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi (Şeyh Marzuban Zaviyesi)", VD, XXV (1995), s. 235-250; a.mlf., "Bir Babaî (Vefâî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)", Osm.Ar., sy. 21 (2001), s. 97-105; a.mlf., "Kim Bu Dede Garkın?", MÜTAD, sy. 20 (2008), s. 147-162; Muhammed Beşir Aşan, "Fırat Havzasında Tespit Edilen Vefâî Silsilenâmesi ve Bazı Düşünceler", TTK Bildiriler, XIV (2005), II/2, s. 1517-1524.

Haşim Şahin

VEFÂT

(bk. EVFÂT).

VEFEYÂT

(الوفيات)

Râvilerin ve tanınmış şahsiyetlerin vefat tarihleriyle ilgili eserlerin ortak adı.

Vefât kelimesinin çoğulu olan vefeyât terim olarak önceleri “hadis âlim ve râvilerinin vefat tarihleri” mânasında kullanılmış, daha sonra bu tarihleri bir araya getiren eserlerin adı olmuştur. Konu hadis usulü eserlerinde vefeyât başlığı altında değil “tevârîhu’r-ruvât, tevârîhu’r-ruvât ve’l-vefeyât, vefeyâtü’r-ruvât ve mevâlîdihüm ve mikdâru a‘mârihim, mevâlîdü’r-ruvât ve vefeyâtühüm, et-tevârîh ve’l-vefeyât” gibi başlıklar altında ele alınıp râvilerin doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgilerin tamamıyla ilgili bazan “tevârîhu’r-ruvât” başlığı da kullanılmıştır; bu durum vefeyât kelimesinin bunların bir alt başlığı olduğunu göstermektedir.

I. (VII.) yüzyılın ortalarında hadis uydurma faaliyetleri görülmeye başlandıktan sonra hadis münekkitleri râvileri güvenilirlik açısından araştırmaya koyulmuş, bunların doğum ve ölüm tarihleriyle yaşlarını vb. kimlik bilgilerini tesbit ederek derlemişlerdir. Vefeyâtın tesbiti, görüşmediği kimselerden görüşmüş gibi rivayette bulunanların yalanını ortaya çıkarma ihtiyacından doğmuştur. Süfyân es-Sevrî bazı kişilerin görüşmedikleri, hatta daha önce vefat etmiş kimselerden hadis nakletmeye kalkışması üzerine bunlara karşı vefeyât bilgisinin kullanılmaya başlandığını söylemiştir (İbnü’s-Salâh, s. 380). Ele aldığı konuları titizlikle inceleyen muhaddislerden İsmâil b. Ayyâş’a Hâlid b. Ma‘dân’dan hadis öğrendiğini ileri süren bir adamdan söz edilmişti. Süfyân es-Sevrî o kişiye Hâlid ile ne zaman görüşüp hadis yazdığını sormuş, o da 113 (731) yılında görüştüklerini söylemişti. Bunun üzerine Süfyân ona, “Sen onun ölümünden yedi yıl sonra ondan hadis aldığını söylüyorsun, halbuki Hâlid 106 (724) yılında vefat etmiştir” diyerek yalanını ortaya çıkarmıştır (Süyûtî, II, 349). Vefeyât bilgisi ayrıca hadisin senedindeki inkıtâ‘, tedlîs, gizli veya açık irsâllerin tesbit edilmesinde önemli bir yardımcıdır.

Vefeyâta dair bilgiler hicrî ilk iki asırda (VII-VIII. yüzyıl) bazan rivayetlerle birlikte yazılı olarak, bazan da ezberden düzensiz biçimde nakledilmiş, III. (IX.) asrın ilk yıllarından itibaren tabakat, ensâb, büldân ve tarih kitaplarında tesbit edilmeye başlanmıştır. Özellikle Yahyâ b. Maîn'in et-Târîẖ ve'l-ʿilel'i, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Halîfe b. Hayyât'ın et-Târîẖ adlı eserleri, Buhârî'nin et-Târîẖu'l-kebîr, et-Târîẖu'l-evsaṭ ve et-Târîẖu'ṣ-ṣaġīr'i, İbn Ebû Hayseme'nin et-Târîẖu'l-kebîr'i ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkī'nin et-Târîẖ'i gibi kitaplarda bu bilgilere çokça yer verilmiştir. Vefeyât telif türünün daha erken bir tarihte başlamamasının sebeplerinden biri vefatlara işaret eden malzemenin azlığı olup birkaç asır geçtikten ve yeterli bilgiler ortaya çıktıktan sonra müellifler vefeyât eserleri telifine yönelmiştir. Hadis ilmiyle başlayan vefeyât literatürü ileriki asırlarda genişlemiş, diğer âlimleri, meşhur şahsiyetleri, hükümdarları, valileri vb.ni tanıtıp vefat tarihlerini veren eserlere de ad olmuştur. Bu eserler önceleri vefat tarihi esas alınarak yazılırken sonraları alfabetik bir telif türü daha çok yaygınlaşmıştır. VII. (XIII.) yüzyıla kadar genellikle vefat edenler anlamında kullanılan ve bu konudaki eserleri ifade eden vefeyât kelimesi, daha sonra "biyografi eserleri" anlamında kullanılmıştır. Nitekim bu dönemde ele aldığı ricâli alfabetik sırayla tanıtan Vefeyâtü'l-aʿyân ve el-Vâfî bi'l-vefeyât gibi eserlerin bu adla anıldığı görülmektedir.

IV. (X.) yüzyılın ortalarına doğru sade bir muhteva ile yazılmaya başlanıp daha sonra hızla çoğalan ve muhtevaları genişleyen vefeyâta dair eserlerin çoğu birbirinin zeyli ve tekmilesidir. Bu eserlerin başlıcaları şöylece sıralanabilir: 1. Ebü'l-Kāsım el-Begavî (ö. 317/929), Târîẖu vefâti'ş-şüyûẖ (nşr. Muhammed Üzeyr Şems, Bombay 1409/1988). Eserde 225-280 (840-893) yılları arasında vefat eden 282 muhaddisin ölüm tarihleri, bazan da ölüm yerleri zikredilmekte ve Begavî'nin onlarla ilişkisi anlatılmaktadır. 2. İbn Kāni', el-Vefeyât. Hicretten 346 (957) yılına kadar yaşayan âlimler vefat tarihlerine göre sıralanmış olup yalnız vefat tarihlerini içerdiği söylenen eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (Şemseddin es-Sehâvî,

el-İʿlân bi't-tevbîẖ, s. 195). 3. İbn Zebr er-Rabaî, Târîẖu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim. Yine hicretten itibaren 338 (949) yılına kadar yaşamış 2000'den fazla hadis âlimi ve râvisi doğum-ölüm tarihlerine göre kaydedilmiştir (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed, I-II, Riyad

1410; nşr. Muhammed el-Mısrî, Küveyt 1410/1990). Eser için daha sonra pek çok zeyil ve tekmile kaleme alınmıştır. Bunların ilki, müellifin talebesi Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî'nin 338-462 (949-1070) yıllarını içine alan Ẕeylü Târîẖi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim adlı eseridir (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed, Riyad 1409). Kettânî'nin zeyline talebesi Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî Hibetullah b. Ahmed, Câmiʿu'l-vefeyât (Ẕeylü Ẕeyli Târîẖi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim) adını verdiği bir zeyil yazmış (nşr. Muhammed el-Mısrî, Küveyt 1410/ 1990, Rabaî'nin Mevlidü'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim'i ile birlikte), burada 463-485 (1071-1092) yılları arasında vefat eden âlimler zikredilmiştir. Câmiʿu'l-vefeyât için İbnü'l-Mufaddal Vefeyâtü'n-naḳale adıyla bir zeyil kaleme almış, vefeyâtı 581 (1185) tarihine kadar getirmiştir. Onun talebesi Münzirî'nin et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale'si 581-642 (1185-1244) yıllarını kapsar (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf, I-V, Beyrut 1408/1988). Münzirî'nin talebesi İzzeddin Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî hocasının eseri için Ṣılatü't-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale adıyla bir zeyil yazmış (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf, I-II, Beyrut 1428/ 2007), burada 641 ile (1243) 675 (1276) yılları arasında vefat eden 1242 âlimi kaydetmiştir. Daha sonra bu zeyil yazma geleneği devam etmiştir. 4. Karrâb, Târîẖu vefeyâti'l-ʿulemâʾ. Hz. Peygamber döneminden müellifin vefat tarihi olan 429 (1038) yılına kadar yaşamış âlimlerin ölüm tarihlerinin tesbit edildiği eser muhtemelen onun Târîẖu's-sinîn (sünen) olarak da bilinen çalışmasıdır. 5. Ebü'l-Kāsım İbn Mende, el-Vefeyât. 470'te (1078) vefat eden müellif, eserinde Hz. Peygamber döneminden kendi zamanına kadar yaşamış âlimlerin ve râvilerin vefat tarihlerini yazmıştır. Zehebî'nin vefeyât konusunda daha kapsamlısını görmediğini söylediği eserin (Kettânî, s. 211) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 6. Habbâl, el-Vefeyât. Eserde 375-456 (985-1064) yılları arasında vefat eden âlimler ele alınmıştır (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Mecelletü Maʿhedi'l-maẖṭûṭât, II/2 [1376/1956], s. 286-338). 7. Ebû Mesʻûd Abdürrahîm b. Ebü'l-Vefâ Ali el-Hâcî, el-Vefeyât. Eser aslında bir muʻcemü'ş-şüyûh olup burada müellifin hocalarından ve akranlarından bir kısmının vefeyâtı konu edilmektedir. Başka kaynaklarda yer almayan önemli bilgiler de içeren eserde 490-564 (1096-1168) yılları arasında vefat etmiş 208 âlimden söz edilmiştir (nşr. Ahmed Nâcî el-Kaysî - Beşşâr Avvâd Maʻrûf, Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, sy. 9 [Nisan 1966], s. 39-116). 8. Radıyyüddin es-Sâgānî, Derrü's-seḥâbe fî beyâni mevâżıʿi vefeyâti'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî, Bağdat 1969; nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire

1992). 9. İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân. İslâm'ın başlangıcından kaleme alındığı yıla kadar (680/1281) herhangi bir alanda meşhur olmuş kadın ve erkek 800'den fazla kişinin biyografisini içermektedir. Alfabetik olarak sıralanan esere birkaçı dışında sahâbe, tâbiîn ve halifeler dahil edilmemiştir. Kişiler kısaca tanıtılmış, doğum ve ölüm tarihlerine işaret edilmeye özen gösterilmiştir (eserin çeşitli neşirleri ve muhtelif dillere yapılan tercümeleri için bk. İBN HALLİKÂN). Kütübî, Vefeyâtü'l-aʿyân üzerine Fevâtü'l-Vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ adıyla bir eser kaleme almış (nşr. İhsan Abbas, I-V, Beyrut 1973-1974), daha sonra buna bir zeyil yazmış ve 753 (1352) yılına kadar yaşayan 600 âlimi alfabetik sıralayıp hayatlarına ve ölümlerine dair bilgi vermiştir. 10. Zehebî, Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm. Eserde hicretten 700 (1300) yılına kadar olan zaman dilimi yetmiş tabakaya ayrılmış, 40.000'e yakın kişiden söz edilmiş, bunların vefatları yıl veya tabaka olarak gösterilmiştir. Eserin telifinde üç farklı yöntem uygulanmıştır. a) Hicretten itibaren 40 (660) yılına kadar geçen zaman dört tabakaya ayrılmış, olaylar ve vefeyât yıllara göre verilmiştir. b) 41 (661) yılından 300 (912) yılına kadar geçen zamanda yaşayanlar onar yıllık tabakalar halinde ele alınmış, her tabakada vefeyât kendi içinde alfabetik sıralanmıştır. c) 301 (913) yılından 700 (1300) yılına kadar tabaka uygulaması devam etmiş, ancak vefeyât her yılın kendi içinde alfabetik olarak zikredilmiştir (Târîḫu'l-İslâm'ın neşirleri için bk. ZEHEBÎ). Müellif bu eserinden yaptığı seçmelerle el-İşâre ilâ vefeyâti'l-aʿyân el-münteḳā min Târîḫi'l-İslâm'ı oluşturmuş (nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut 1411/ 1991), daha sonra bunu el-İʿlâm bi-vefeyâti'l-aʿlâm adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Abdürabbinnebî Muhammed, Riyad 1987; nşr. Mustafa b. Ali İvaz - Rebîʽ Ebû Bekir Abdülbâkī, I-II, Beyrut 1413; nşr. Riyad Abdülhamîd Murad - Abdülcebbâr Zekkâr, Beyrut 1413/1993). Ancak el-İʿlâm'da vefeyât 740 (1340) yılına kadar getirilmiştir. 11. Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât. Hicretten müellifin yaşadığı VIII. (XIV.) yüzyıla kadar muhaddis, fakih, müellif, halife ve vezirlerle bir alanda tanınan kişilerden yaklaşık 14.000'inin biyografisini içermektedir. Alfabetik kaleme alınan eseri son olarak Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa yayımlamıştır (I-XXIX, Beyrut 1420/2000; eserin ilk neşri, zeyli ve muhtasarı için bk. DİA, XXXV, 448). 12. İbn Râfiʽ es-Sellâmî, el-Vefeyât. Eser Birzâlî'nin el-Muḳtefâ li-Târîḫi Ebî Şâme adlı zeylinin zeylidir. Vefeyât yanında başka bilgilere de yer verilen eser, 737-774 (1336-1372) yılları arasında vefat eden muhaddis, müfessir, kurrâ, fakih ve diğer ilim ehliyle farklı sınıflara

mensup 953 kişinin vefat tarihini ve biyografisini içermektedir (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʻrûf, I-II, Beyrut 1402/1982). 13. İbn Kunfüz, el-Vefeyât. Eserde Hz. Peygamber'in vefatından itibaren İbn Kunfüz'ün ölümünden üç yıl öncesine kadar (807/1404) yaşamış sahâbe, muhaddis, fakih ve diğer ulemâdan 511 şahsiyetin vefat tarihine işaret edilmiştir. Verdiği biyografilerin kısa olmasına rağmen eser ilim çevrelerinde çok tutulmuştur. İlk defa Hindistan'da yayımlanmış (Kalküta 1911), daha sonra eseri Henri Pérès neşretmiş (Kahire 1939), ayrıca Âdil Nüveyhiz'in tahkikiyle de basılmıştır (Beyrut 1971).

Umumi tarihlerde vefeyâta yer verme geleneği VI. (XII.) yüzyılda Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî tarafından başlatılmıştır. Müellif el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem adlı eserinde (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ - Mustafa Abdülkādir Atâ, I-XVIII, Beyrut 1412/1992) tarihle vefeyâtı birleştirmiş, her yılın olaylarını zikrettikten sonra o yılda vefat eden âlimlere, râvilere ve diğer tanınmış şahsiyetlere işaret etmiştir. Onun bu metodunu birçok kişi ve özellikle İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târîḫ'inde, İbn Kesîr el-Bidâye ve'n-nihâye'sinde, Zehebî el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber'inde devam ettirmiştir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren pek çok müellif bir asırda vefat eden âlimlerle ilgili, daha çok alfabetik esasa göre eserler kaleme almıştır. Bu türün ilk örneği, Ebû Şâme el-Makdisî'nin yazdığı, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn diye de bilinen Terâcimü ricâli'l-ḳarneyni's-sâdis ve's-sâbiʿ adlı eseridir (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî, Beyrut 1974). İbn Hacer el-Askalânî'nin ed-Dürerü (el-Vefeyâtü)'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ṡ-ṡâmine

(I-IV, Beyrut 1931) ve Şemseddin es-Sehâvî'nin ed-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ (I-XII, Kahire 1353-1355) adlı eserleri de burada anılmalıdır.

Vefeyât başlığı altında kaydedilmesi gereken hususlardan biri de sâbık ve lâhik konusudur. Biri yaşlı diğeri genç iki râvinin aynı âlimden rivayette bulunması durumunda bunların vefat tarihleri arasında bazan bir asır gibi uzun bir zaman dilimi yer aldığı için isnadda kopukluk olduğu vehmi doğacağından âlî ve nâzil isnadla yakın ilgisi bulunan bu meseledeki kuşkuların giderilmesi için vefeyâtın bilinmesi gerekir. Konu üzerinde ilk defa Hatîb el-Bağdâdî durmuş, vefatları arasında altmış yıldan fazla bir müddet bulunan 230 râviyi alfabetik sırayla es-Sâbıḳ ve'l-lâḥiḳ fî tebâʿudi

mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyḫin vâḥid adlı eserinde toplamıştır (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Riyad 1402/1982; bk. SÂBIK ve LÂHİK). Vefeyât konusu, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf tarafından “Kütübü’l-vefeyât ve ehemmiyyetühâ fî dirâseti’t-târîḫi’l-İslâmî” başlıklı bir makalede incelenmiştir (Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, II, Bağdat 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “vfy” md.; Rabaî, Târîḫu mevlidi’l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed), Riyad 1410, neşredenin girişi, I, 33-56; Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî, Ẕeylü Târîḫi Mevlidi’l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed), Riyad 1409, neşredenin girişi, s. 37-47; Ebû Mes‘ûd Abdürrahîm b. Ebü’l-Vefâ el-Hâcî, el-Vefeyât (nşr. Ahmed Nâcî el-Kaysî - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, IX içinde), Bağdad 1966, neşredenlerin girişi, s. 39-48; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 380-387; Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, Ṣılatü’t-Tekmile li-Vefeyâti’n-naḳale (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1428/2007, neşredenin girişi, s. 18-26; İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/ 1982, neşredenin girişi, s. 53-66; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 237-242; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 445-462; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 132; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Füheyd Âlü Füheyd), Riyad 1426, IV, 362-430; a.mlf., el-İʿlân bi’t-tevbîḫ li-men ẕemme’t-târîḫ (nşr. M. Osman el-Huşt), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Sînâ), s. 195-197; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 349-350; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 211-214; İsmail Durmuş, “Safedî”, DİA, XXXV, 448.

Mehmet Efendioğlu

VEFEYÂTÜ’l-A‘YÂN

(وفيات الأعيان)

İbn Hallikân’ın (ö. 681/1282) meşhur kişilerin biyografisine dair eseri

(bk. İBN HALLİKÂN).

VEFK

(الوفق)

Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılarak bunda bâtınî mânalar arayan bir tılsım türü.

Sözlükte “uyum; uygun, münasip” anlamındaki vefk, harflerin tek olarak veya terkip halinde özelliklerini (havas) konu edinen hurûf ilminin bir koludur ve harf ile rakamların birtakım sihrî anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır; bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, sayı değerindeki harfler, kelimeler ya da hepsinin beraber yazılmasıyla elde edilir. Kaynaklarda vefkin etkili olması için değişik yol ve yöntemlere yer verilir. Bunlar harflerin, rakamların, isimlerin, günlerin sihrî özelliği, vefklerin mertebeleri, sayı ve harflerin tabiatı ve nitelikleri şeklinde özetlenebilir. Sağdan sola, yukarıdan aşağıya veya bir köşeden diğer köşeye kutucuklardaki sayıların toplamı birbirine eşitlendiğinden bu işleme vefk adı verilmiştir. En yaygın olarak 3 × 3, 4 × 4, 5 × 5’li kareler kullanılır. Buna göre kullanılacak kelime veya isimlerin ebced hesabıyla belirlenen rakam değerleri çeşitli sayılara ayrılarak kareler içine yerleştirilir. Sayılar soldan sağa veya yukarıdan aşağıya toplandığında kelimenin sayısal değeri elde edilmelidir. Bu düzenlemeyle vefkin konusu olacak kelime, isim, âyet veya sûrenin sayıların toplamı kadar tekrarlanmasıyla bir gizli gücünün ortaya çıkarıldığı kabul edilir. Bazan rakam yerine harfler kullanılır. Vefk, kareler içine insanların ümit ve isteklerine uygun harfler ve şekiller yazarak dileklere kavuşturma ve kötülüklerden uzaklaştırmaya güç kazanmak için yapılır. Gizli ve gizemli güçleri içerdiğine inanılan vefke büyü bozma, iki kişi arasında aşk ve muhabbet sağlama, eşler arasında sevgiyi arttırma veya nefreti tesis etme, evlenemeyen kızların kısmetini açma, çocukların sebepsiz korkularını önlenme, hastalık veya felâketten kurtulma gibi amaçlarla da başvurulur.

İslâm öncesinde Araplar’ın çok ilgilendiği vefkin İslâm coğrafyasına Hint’ten veya Sâbiîler’den geçtiği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda Sâbit

b. Kurre'nin vefklere dair bir eserinden söz edilir ve onun dokuz hâneli vefklerle yetinmeyip on altı, yirmi beş, otuz altı ve daha fazla hâneli tabloların nasıl teşkil edileceğini gösterdiği belirtilir. Yahudi Abraham ben Azra'nın Safer haşem adlı eserinde Tanrı'nın adıyla vefk arasında ilişki kurulur. Kur'an ve hadislerde vefk veya onu çağrıştıracak herhangi bir ifade geçmez. İslâm kültüründe vefklerin ilk örneklerine Câbir b. Hayyân ve İhvân-ı Safâ'da rastlanmaktadır. Câbir Kitâbü'l-Mevâzin'inde Belinus'a (Tyanalı Apollonios) atfedilen bir vefkten bahseder; bu vefkin iki bez parçasına yazılıp doğum sancısı çeken kadının ayaklarının altına bağlanması durumunda doğumun kolaylaşacağının ileri sürüldüğünü söyler. İḫvân-ı Ṣafâ Risâleleri'nde dokuz sütunlu dörtgenlere kadar vefklerin oluşturulduğu, vefk tablosunun doldurulmasının satranç taşlarının hareket tarzı ile tasvir edildiği görülür. Daha sonraki dönemlerde Ahmed b. Ali el-Bûnî tarafından kaleme alınan Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ ile Kitâbü'd-Dürri'l-manẓûm fî ʿilmi'l-evfâḳ ve'n-nücûm adlı eserlerde vefk hakkında bilgi verilir. Bûnî'nin eserlerinde dört hâneli vefkler hâkimdir. Bu eserlerdeki yeniliklerden biri de kutucuklara yazılan rakamların artmasıdır. Vefklerde hânelerin doldurulma şartları, hânelerdeki her rakamın aynı miktarla yükseltilmesi veya bir aritmetik seri teşkil edilmesidir. Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-ḫavâṣṣ'ında özellikle esmâ-i hüsnâ ile yapılan vefk örnekleri yer almaktadır. Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl adlı eserinde buna benzeyen ve aynı maksatla kullanılan bir vefki filozofları eleştirmek amacıyla tasvir eder. Onunla ilgisi bulunmadığı halde sonradan bu vefk "Gazzâlî Hâtemi" diye anılmıştır.

Vefkler umumiyetle şu şekilde tertip edilir: Yön verici unsur olarak bir kelime,

özellikle de Allah'ın isimlerinden biri sessiz harflerine ayrılarak vefkin üst hânelerine yazılır. Ardından her biri kaydırılıp hânelere yerleştirilir. "el-Vefku'l-harfî" adı verilen bu vefkteki harflerin ebced hesabıyla sayı değerleri söz konusu hânelere yerleştirilmek suretiyle de "el-vefku'l-adedî" elde edilir. Bunların ebceddeki sayı değerleri en üst sıradaki hânelere yazılır. Öteki sıralar diğer rakamlarla doldurulur.

Vefkler felekî, vasatî ve süflî kısımlarına ayrılır. Felekî olduğunda harfî, ulvî, tabiî, ruhanî ve hakikî; vasatî olduğunda lafzî; süflî olduğunda ise

rakamî-hattîdir. Tasrif hususiyeti itibariyle vefkler sadece harf ve isimlerle yapılanlar ve harfî ve adedî olanlar diye üçe ayrılır. Birincisine gizli ilim erbabı (erbâb-ı havâfî) ilgi göstermektedir. Eflâtun'a nisbet edilen Ḫâfiyetü Eflâṭûn, Semûr el-Hindî'ye nisbet edilen Ḫâfiyetü Semûr el-Hindî ve Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen el-Ḫâfiyetü'l-Caʿferiyye (Kitâbü'l-Cefr) bu türde yazılmış eserlerdir. İkincisine güneş sistemiyle ilgilenenler (erbâb-ı şümûs) alâka duyar. Şemsü'l-maʿârif, Şemsü'l-âfâḳ, Kenzü'l-esrâr fî keşfi'l-esrâr gibi eserlerde buna riayet edilmiştir. Daha karmaşık olan üçüncüsüne her iki gruptan bazı kişiler ilgi göstermektedir; Ṭavâliʿu'l-eşrâḳ fî vażʿi'l-evfâḳi'l-ʿadediyye, Keşfü'l-esrâri'l-ḫafiyye fî vażʿi'l-evfâḳ gibi eserler bu türde yazılmıştır (Risâle fî haḳḳı ʿilmi'l-vefḳ, vr. 3-4). Vefki oluşturan karelerin içinde sayılar varsa sayı vefki, harfler varsa harf vefki diye adlandırılır. Yine vefkler her sırasında yer alan kare sayısına göre üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili şeklinde isimlendirilir. Ayrıca vefklere bulundukları gruba göre toprak, hava, ateş ve su vefki; bağlı oldukları gezegene göre güneş vefki, ay vefki ... diye ad verilir. Vefklerin bunların dışında birçok çeşidi vardır. Üçlü bir vefk karesinin içinde dokuz, dörtlü vefk karesinin içinde on altı, beşli vefk karesinin içinde yirmi beş, altılı vefk karesinin içinde otuz altı ve yedili vefk karesinin içinde kırk dokuz kare bulunur. Amaç doğrultusunda bu vefk kutucuklarının içine yazılan sayı veya harflerin de özel bir yerleştirme düzeni vardır. Bu düzen dileğe göre belirlenir. Meselâ dilek iyilik ya da hayır için tutulmuşsa çift olan sayılar (müzevvecât) veya bunların karşılığı harfler büyük karenin dört köşesindeki küçük karelere yazılır. Amaç kötülük yapmaksa tekler (müfredât) kullanılır. Hem hayır hem şer isteniyorsa her ikisi de kullanılır. Vefklerde kullanılan mürekkep misk ve safranın gül suyu içinde ezilmesiyle yapılır. Bu mürekkep bütün havas yazımlarında aynıdır. Vefk uygulamalarının vazgeçilmez malzemelerinin biri de tütsüdür. Vefkin konusu, hatta vefk yapılacak kişinin yıldızı da bu hususta belirleyicidir. Vefkler genelde kâğıda yazılır. Fakat özel durumlarda demir, taş, cam ve başka malzemeler üzerine de yazılabilir. Önemli olan üzerinde vefk yapılacak malzemenin yeni, temiz ve daha önce kullanılmamış olmasıdır. Üçlü vefkin (müselles) dört köşesindeki harflerin soldan sağa dizilmesiyle oluşan şekle bedûh denir (bk. BEDÛH).

Fal, kehanet, astroloji, matematik ve astronominin verilerinden yararlanılarak yapılan bir tılsım türü olan vefkin temelinde harf ve rakamların özel güçlere ve niteliklere sahip olduğu inancı yatmaktadır. Bu

sanal bilgi dalı, mitoloji ve düzenli bilgi öncesine ilişkin bir uygulamadır. Hint, Sumer ve Bâbil toplumları gibi Araplar da halk kültüründe bunu yaşatmıştır. İslâmî dönemde ulemâ cevaz vermese de bu uygulamalar halk arasında devam edegelmiştir. İslâm inancına göre bütün yaratıklar Allah'ın emir ve kanunlarına boyun eğmekte, âlemin işleyişi Cenâb-ı Hakk'ın koyduğu kanunlara göre yürümektedir. Gayb âlemiyle irtibat peygamberler ve onların getirdiği vahiyler yoluyla olmaktadır. Dolayısıyla sünnetullahı göz önünde bulundurmayan bu tür uygulamaların ciddiye alınması ve bu yolla ortaya konan iddiaların onaylanması dinen doğru değildir.

Vefk meselesi dinî literatürde yer almamasına ve din âlimlerince reddedilmesine rağmen folklorda ve halk inançlarında yaşatılmış, konu havas literatüründe yer almış ve bu uygulama devam edegelmiştir. Konuyla ilgili yazılan onlarca eser bulunmaktadır. Örnek olarak Abdülcebbâr el-Harakī'nin Risâle fî aʿdâdi'l-vefḳ (et-Telḫîṣ fî ʿadedi'l-vefḳ) (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4843/2), Ebü'l-Vefâ el-Büzcânî'nin Risâle fî terkîbi ʿadedi'l-vefḳ fi'l-murabbaʿât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4843/3), İmâdüddin Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî'nin Risâletü'l-vefḳ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2794/1, 2), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Risâle fî eşkâli'l-vefḳ (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1589), Ebû Abdullah el-Vanî'nin, Sâʿatü'ş-şühûr ʿalâ vefḳi'l-bürûc (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1581) ve Kadızâde Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Süleyman Yozgadî'nin Risâle-i Vefk adlı eserleri sayılabilir. Ayrıca müellifi bilinmeyen şu risâleler

de bu konuyla ilgilidir. Risâle fi'l-vefk (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 118, 6467), Vefḳu'l-müs̱elles̱ ve'l-muḫammes (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2265/5), el-Fevâʾidü'l-müteferriḳa fi'l-vefḳ ve'l-ḫavâṣ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3671/7), Hâl-i Vasat Vefk-i Muhammesin Târifine Dair Manzûme (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1031-1032); el-İrşâd ilâ vefḳi'l-aʿdâd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4801), Münteḫabü künhi'l-murâd fî vefḳi'l-aʿdâd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2801), Risâle fî ḥaḳḳı ʿilmi'l-vefḳ ve şürûṭihî ve envâʿihî ve ḫavâṣṣih (bk. bibl.), Risâle fî ʿilmi'l-vefḳ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1863/04), Risâle fi'l-vefḳ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4801/08; Cârullah Efendi, nr. 1539/04; Lâleli, nr. 3720/ 06), Risâle fî vefḳi'l-ʿarażî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1444/2).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1801; Kāmus Tercümesi, III, 1031-1032; Gazzâlî, el-Münķıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Beyrut 1408/1987, s. 85; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-sekāfiyye), I, 35; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 395; İbn Binti Ebû Saîd, Müstevcibü'l-meḥâmid fî Şerḥi Ḫâtemi Ebî Ḥâmid, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5389, vr. 109a-145b; Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, Şemsü'l-âfâķ fî ʿilmi'l-ḥurûf ve'l-evfâķ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2807, vr. 74a vd.; Deyrebî, Kitâbü'l-Mücerrebât, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 41, 78; Yûsuf Muhammed el-Hindî, el-Cevherü'l-ġālî fî ḫavâṣṣi'l-müs̱elles̱ li'l-Ġazzâlî, Kahire, ts. (Mektebetü'ş-Şeyh Abdülmünʿim es-Sabrî el-Kütübî), s. 10-38, 44-52; Risâle fî ḥaķķı ʿilmi'l-vefķ ve şürûṭihî ve envâʿihî ve ḫavâṣṣih, Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 54, vr. 3-9; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 79; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, Kenzü'l-havâs, İstanbul 1341, s. 5-46; Yusuf Çakar, Gizli İlimler, İstanbul 2005, s. 240-252; J. Ruska, "Vefk", İA, XIII, 256-258.

İlyas Çelebi

VEHB el-HAYR

(وهب الخير)

Ebû Cühayfe Vehb b. Abdillâh b. Müslim es-Süvâî (ö. 74/693)

Sahâbî.

Muhtemelen milâdî 620 yılından kısa bir süre önce doğmuştur; Abdullah b. Abbas'ın akranı olması bunu göstermektedir. Âmir b. Sa'saa kabilesinin Süvâe koluna mensuptur. Babasının adı bazı kaynaklarda Câbir ve Vehb diye de geçmektedir. Vehb'in Hz. Peygamber'le ne zaman görüştüğü ve İslâmiyet'i ne zaman kabul ettiği bilinmemekte, 9 (630) yılında Benî Âmir b. Sa'saa heyetiyle Medine'ye geldiği ve on yaşında iken İslâm'a girdiği sanılmaktadır. O sırada henüz bulûğ çağına ermediği, ancak ok yontup işleyecek kadar akıllı ve becerikli (İbn Abdülber, IV, 1561) ve Resûl-i Ekrem'in şemâili hakkında gördüklerini zaptedip nakledecek kadar zeki ve dikkatli (Belâzürî, I, 396) olduğu belirtilmekte, Resûlullah'ı küçük yaşta gören sahâbîler arasında sayılmaktadır. Kendisinden nakledilen bir rivayete göre Vedâ haccında bulunmuş ve Mekke ile Mina arasındaki Ebtah'ta Hz. Peygamber'in çadırında konaklamış, Bilâl-i Habeşî'nin ezan okuduğunu ve Resûlullah'ın abdest alıp öğle ve ikindi namazlarını seferî olarak kıldığını görmüştür (Müsned, IV, 308-309). Vehb, küçük yaşta iken Resûl-i Ekrem'in yanında bulunduğu bir sırada aşırı yemek yüzünden geğirince Resûlullah ona çok yememesini tavsiye etmiş, onun da bu tavsiyeye hayatı boyunca uyduğu belirtilmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 48-49).

Vehb, 17 (638) yılında Kûfe şehrinin kurulması üzerine ailesiyle birlikte oraya göç etti. Burada Âmir b. Sa'saa kabilesi mensuplarının oturduğu mahalleye yerleşti. 36'da (656) Hz. Ali Irak'a gelip Kûfe'ye yerleşinceye kadar burada sade ve sakin bir hayat yaşadı. Daha sonra Hz. Ali'nin yanında yer aldı; Sıffîn'de Emevîler'e (37/657), Nehrevan'da Hâricîler'e (38/658) karşı savaştı, onun diğer savaşlarına da katıldı. Hz. Ali cuma namazlarında ve diğer vakitlerde minberde konuşurken Vehb minberin yanında ayakta durup onu korurdu. Bu sebeple Hz. Ali kendisini çok sever,

ona güvenir, Vehb el-Hayr ve Vehbullah diye hitap ederdi. Vehb el-Hayr diye şöhret bulması da bundan dolayıdır. Vehb, Kûfe'de bulunduğu dönemlerde kolluk kuvvetlerinin başına getirildi, beytülmâlin sorumluluğunu da üstlendi. Hz. Ali'den sonra yönetime gelen Emevîler zamanında siyasî olaylara karışmamaya özen gösterdi ve Kûfe'de yaşamaya devam etti, hayatının bu döneminde daha çok ilimle meşgul oldu. Ya'kūbî onu Abdülmelik b. Mervân devri (685-705) fakihleri arasında saymaktadır (Târîḫ, II, 282). Vehb'in 64 (683) veya 72 (691) yıllarında, hatta 80'den (699) sonra vefat ettiğine dair rivayetler varsa da onun Bişr b. Mervân'ın Irak valiliği sırasında 74 (693) yılında Kûfe'de öldüğü bilinmektedir. Vehb Kûfe'de en son vefat eden sahâbîdir.

Bizzat Hz. Peygamber'den, ayrıca Ali b. Ebû Tâlib ve Berâ b. Âzib'den hadis nakleden Vehb'in hadis kaynaklarında kırk beş rivayeti yer almıştır (İbn Hazm, s. 86). Kendisinden oğlu Avn b. Ebû Cühayfe dışında Ebû İshak es-Sebîî, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Ali b. Akmer, Hakem b. Uteybe, Seleme b. Küheyl ve İsmâil b. Ebû Hâlid rivayette bulunmuş, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de nakledilmiştir. Bu rivayetlerden altısı Buhârî ve Müslim tarafından tahriç edilmiş, üçü hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almış, geri kalan üçü ise sadece Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de nakledilmiştir (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, s. 276). Bazı Şîa kaynaklarında, Vehb'in Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde onunla birlikte hareket etmesinden dolayı Şîa taraftarı olduğu ileri sürülmüşse de Ali'nin vefatından sonra onun adına hareket edenler arasında adının zikredilmemesi, Hz. Ali'den Resûl-i Ekrem'in kendisine başkalarının bilmediği bir şey vasiyet etmediğine dair bilgi aktarması (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, X, 529), Resûlullah'tan sonra ümmetin en hayırlılarının Hz. Ebû Bekir ile Ömer olduğu şeklinde rivayetlerinin bulunması (Müsned, I, 106) bu iddianın yanlışlığını ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 106; IV, 307-309; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 63-64; Belâzürî, Ensâb, I, 396; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 282; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 716; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut

1412/1992, s. 86; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1561, 1619-1620; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Medîneti's-selâm (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1422/2001, I, 560-561; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 684-685; V, 48-49; Nevevî, Tehẕîb, II, 201-202; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 202-203; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/ 1997-98, IV, 563; VII, 558; VIII, 393, 414, 424, 453; X, 529; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 626; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XI, 145; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, er-Riyâżü'l-müsteṭâbe (nşr. Ömer ed-Dirâvî Ebû Hacle - M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1409/1988, s. 276.

Mehmet Efendioğlu

VEHB b. KĀBÛS

(وهب بن قابوس)

Vehb b. Kābûs el-Müzenî (ö. 3/625)

Sonradan katıldığı Uhud Gazvesi'nde şehid düşen sahâbî.

Adnânîler'in bir kolu olan Müzeyne kabilesindendir. Müzeyneliler hicretten hemen sonra müslümanlarla iyi ilişkiler kurmuş, 5 (626) yılında da 400 kişilik bir heyetle Medine'ye gelip topluca müslüman

olmuşlardı. Kabilenin daha önce İslâm'ı kabul eden bazı fertleri çeşitli gazvelerde yararlık göstermiştir; Vehb b. Kābûs ile yeğeni Hâris b. Ukbe bunların en meşhurlarındandır.

Dağlarda çobanlık yaptığı anlaşılan Vehb, Uhud Gazvesi'nin cereyan edeceği gün yeğeni Hâris'le birlikte sürülerini Müzeyne dağından Medine'ye getirmişti. Bu sırada çok tenha görünen şehirdeki halkın müşriklerle savaşmak üzere Uhud'a gittiğini öğrendi. Bir süre önce Sa'd b. Muâz vasıtasıyla (İbn Hacer, VI, 492) veya o gün (İbn Abdülber, IV, 122; İbnü'l-Esîr, IV, 323) müslüman olduğu kaydedilen Vehb ve yeğeni İslâm ordusuna katılmak için yola çıktılar ve savaşın ilk safhasının sona erip müşriklerin yenilgiye uğradığı, müslümanların da ganimet toplamaya başladığı esnada Uhud'a vardılar. Onlar da bir yandan müşrikleri kovalamaya, bir yandan da ganimet toplamaya giriştiler. Ancak müslüman okçuların yerlerini terketmesi sonunda Hâlid b. Velîd ve İkrime b. Ebû Cehil kumandasındaki müşrik süvarilerinin saldırısı yüzünden savaş müslümanların aleyhine döndü ve çözülme başladı. Vehb, Hz. Peygamber'in yanında kalarak onu koruyanlar arasında yer aldı. Bir ara müşrik askerlerinden bir grubun Resûl-i Ekrem'in yanına yaklaşması üzerine Resûl-i Ekrem onların karşısına kimin çıkacağını sordu. Vehb hemen ileri atıldı ve ok atışlarıyla onları durdurup geri çekilmeye mecbur etti. Bir süre sonra ikinci bir grup gelince Vehb bu defa yalın kılıç müşriklerin arasına daldı ve onları dağıttı. Üçüncü bir grup saldırıya

geçtiğinde Resûlullah, “Kalk şunları da defet, müjdeler olsun ki sana cennet var!” dedi. Vehb de böyle bir fırsatı kaçırmayacağını söyleyerek müşriklerin üzerine atıldı; çarpışarak düşman saflarının gerisine kadar ulaştıktan sonra dönüp tekrar aralarına daldı, fakat bu sırada müşriklerin kılıç ve mızrak darbeleriyle şehid oldu. Müşrikler Vehb’e duydukları öfkeyi cesedinden çıkarmaya (müsle) kalkıştılar. Savaşın ardından Hz. Peygamber yirmi yerinden yara alan Vehb’in naaşının başında durarak, “Ben senden razıyım, Allah da razı olsun!” dedi, defniyle bizzat ilgilendi ve ayakta durmakta zorlanmasına rağmen defin işi bitinceye kadar kabrin başında bekledi. Elbisesi kefen olarak yetişmediği için ayaklarının üzerine etraftan toplanan otlar örtüldü. Vehb’in kahramanlığına, Müslümanlığı benimsemesinden çok kısa bir süre sonra kazandığı mertebeye ve Resûl-i Ekrem’in ona gösterdiği rağbete imrenen Hz. Ömer ile Sa‘d b. Ebû Vakkās, Vehb gibi şehid olmak istediklerini söylemişlerdir. Vehb’in yeğeni Hâris de amcasından hemen sonra Uhud’da şehid düşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 274-277, 301; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 42; Ebü’l-Alâ Sâid b. Hasan er-Rabaî, Kitâbü’l-Fuṣûṣ (nşr. Abdülvehhâb et-Tâzî Saûd), Mağrib 1415/1995, IV, 6; İbn Abdülber enNemerî, el-İstî‘âb (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1995, IV, 122; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, IV, 323; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVIII, 19-20; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997, V, 384-386; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VI, 492; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 136-138; İbrahim Sarıçam, “Müzeyne (Benî Müzeyne)”, DİA, XXXII, 250-251.

Halit Özkan

VEHB b. MÜNEBBİH

(وهب بن منبّه)

Ebû Abdillâh Vehb b. Münebbih b. Kâmil es-San‘ânî (ö. 114/732)

Yemenli tâbiî.

34 (654-55) yılında San‘a yakınlarındaki Zimâr’da doğdu. Fars asıllı olan babası Horasan’ın Herat şehrindendir. İran kisrâsı tarafından bu şehirden sürgüne gönderilenlerden (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 545-546) veya Habeşliler’e karşı Yemenliler’e yardım etmeleri için Yemen’e yollanan ve oraya yerleşen askerlerin çocuklarındandır. Annesi Himyerî asıllıdır. Babası Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş ve Muâz b. Cebel’den rivayette bulunmuştur (Râzî, s. 367). Vehb’in Hemmâm, Ma‘kıl, Abdullah, Mesleme (veya Ömer) ve Gaylân adlı beş erkek kardeşi vardır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 545); bunlardan Gaylân, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere hadis rivayet eden Gavs b. Câbir’in dedesidir (İbn Asâkir, XLVIII, 96). Vehb, Yemen’de dünyaya geldiği ve burada yaşadığı halde baba yurdu olan Herat’la ilişkisini kesmedi; oradaki gelişmeleri takip etti ve zaman zaman orayı ziyarete gitti (Mizzî, XXXI, 143). Yahudi kaynaklı rivayetleri çok iyi bilmesi onun yahudi asıllı olduğunu hatıra getirse de Gazzâlî dışında hiçbir müellif bundan söz etmemiştir. Sahâbeden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Nu‘mân b. Beşîr’den hadis rivayet etti. Tâbiînden Tâvûs b. Keysân, kardeşi Hemmâm, Ebû Halîfe el-Basrî, aynı zamanda talebesi olan Amr b. Dînâr ve Amr b. Şuayb gibi isimlerden rivayette bulundu. Kendisinden oğulları Abdullah ve Abdurrahman, kardeşi Ma‘kıl’in oğulları Abdüssamed ve Akīl, torunları İdrîs b. Sinân ve Bekkâr b. Abdullah, ayrıca Amr b. Dînâr, Dâvûd b. Kays es-San‘ânî, Rebîa b. Ebû Abdurrahman gibi isimlerin rivayetleri vardır. Ömer b. Abdülazîz’in Yemen valisi Urve b. Muhammed b. Atıyye döneminde San‘a kadılığı yapan Vehb hayatının son yıllarında Vali Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından hapsedildi ve işkenceye mâruz kaldı. Muharrem 114’te (Mart 732) San‘a’da vefat etti. Bazı kaynaklarda gördüğü işkence yüzünden öldüğü belirtilmekte (İbn

Hacer, XI, 168), vefat tarihi olarak da 110 (728), 113 (731) ve 116 (734) yılları verilmektedir.

Vehb'in şöhret kazanmasında zengin ilmî ve kültürel birikiminin büyük rolü vardır. İlk yazılı hadis metinlerinden eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa adlı mecmuanın sahibi olan kardeşi Hemmâm hadis rivayetiyle tanınırken Vehb daha çok kadîm tarihe ilgi duymuştur. Özellikle peygamberler tarihi ve İsrâilî haberler onun uzmanlık alanıdır. Kur'an'a ve diğer ilâhî kitaplara vukufu, Kur'an ve hadislerde geçmiş ümmetler hakkında verilen sınırlı bilgilerin ayrıntılarına dair rivayetleri elde etmesi, Yunan, Süryânî ve Himyerî dillerini iyi bilmesi (Cevâd Ali, I, 84) kendisini öne çıkarmıştır. İsrâiliyat alanındaki bilgisinin Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm'dan ileride olduğunu söylediği nakledilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 546). Sa'lebî ve Kisâî'nin otorite diye zikrettiği Vehb, İsrâiliyat'ın en önemli kaynaklarından biridir (EJd., XVI, 242).

Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi âlimlerden Vehb'in sika bir râvi olduğu nakledilmiştir (Mizzî, XXXI, 142). Onu meşhur bir kıssacı ve büyük bir âlim şeklinde tanıtan Zehebî, Vehb'i yalnız Fellâs'ın zayıf saydığına işaret etmektedir (el-Muġnî, II, 727). Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte'de yer alması Vehb'in sika kabul edildiğinin önemli bir delilidir. Ancak Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerinin hiçbiri kadîm tarihle veya peygamber kıssalarıyla alâkalı değildir. Onun bu kabil rivayetleri özellikle Abdürrezzâk es-San'ânî ile İbn Ebû Şeybe'nin musannefleri, İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif'i ve ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı, Ebû Nuaym'ın Ḥilye'si gibi eserlerde ve İbn Kesîr'in el-Bidâye'si gibi tarih kitaplarında bulunmaktadır. Vehb'in rivayetlerinin genel kabul görmesinde

hakîmane ve dindar kişiliğinin rolü olmalıdır. Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "Ümmetimden iki kişi çıkacak, birinin adı Vehb olup Allah ona hikmeti verecektir; diğeri de Gaylân'dır, o da ümmetime İblîs'ten daha zararlıdır" sözü mevzû kabul edilmekle birlikte Vehb'e nisbet edilen vecizeler onun âdeta hikmetli sözlerin kaynağı sayıldığını göstermektedir. "Şüphe yok ki hikmet dünyalıkları terkeden sakin kalbe yerleşir" diyen Vehb (Dârimî, "Muḳaddime", 48) bir defasında oğluna şu nasihatte bulunmuştur: "Yavrum, hikmete sarıl, çünkü hayrın tamamı hikmettedir. Hikmet küçüğü büyüğe karşı, köleyi hür olana karşı yüceltir. Efendinin

efendiliğini arttırır, fakiri hükümdarların meclislerine oturtur” (Dârimî, “Muḳaddime”, 34; ayrıca bk. Ebû Nuaym, IV, 27-84; İbn Kesîr, IX, 276-302). Ekseri ulemânın Vehb hakkındaki olumlu görüşlerine katılmadığını söyleyen M. Reşîd Rızâ, onun rivayetler veya teşeyyuʻ doktrini aracılığıyla İslâm’ı içeriden yıkmaya çalışan Farslılar’la iş birliği içine girdiğini ileri sürmüştür (Tefsîrü’l-menâr, IX, 44). Vehb b. Münebbih aracılığıyla birçok İsrâilî rivayetin tefsir kitaplarına girdiğini, ancak bunların bizzat Vehb tarafından uydurulduğu düşüncesini benimsemediğini söyleyen Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe de İsrâiliyat’ın nakline aracılık etmesi yüzünden Vehb’in eleştirilebileceğini belirtmiştir (el-İsrâʾîliyyât, s. 105).

Vehb’in, sayıları yetmiş ile doksan üç arasında değişen kutsal metinleri okuduğunu söylediği zikredilmektedir (İbn Kuteybe, s. 459; Ebû Nuaym, IV, 28-29). Bu sayı abartılı olmakla birlikte kendisinin önceki kitaplara vukufunu göstermesi bakımından önemlidir. Onun geçmiş peygamberler ve ümmetler hakkındaki bilgisinin bir kısmını bu metinlerden (Hatîb el-Bağdâdî, II, 114), bir kısmını da yahudi ve hıristiyan âlimleriyle teması sayesinde (Cevâd Ali, I, 85-86; İA, XIII, 261) elde ettiği belirtilir. Vehb’in Ehl-i kitap kaynaklarından yaptığı nakiller hadisçiler tarafından makbul sayılmamıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Vehb’in kardeşini Şam’a gönderip kitap satın aldırdığını ve bunları Arapça’ya aktardığını belirten Yahyâ b. Maîn’e ait bir ifadeye eserinde yer verir ve bu tür nakillerden uzak durulması gerektiğine işaret eder. Vehb b. Münebbih, erken devrin önemli tartışma konularından biri olan kader meselesiyle de ilgilenmiş, bir dönem kaderi inkâr eden anlayışı benimseyip bu konuda Kitâbü’l-Ḳader adıyla bir eser kaleme almış (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 548), ancak kutsal kitapları okuduktan sonra bu görüşünden vazgeçerek pişmanlığını dile getirmiştir (İbn Saʻd, VI, 71; Mizzî, XXXI, 147).

Eserleri. 1. Meġāzî Resûlillâh. Eserin 228 (843) yılında istinsah edildiği söylenen ve Heidelberg’de bulunan bir parçası Raif Georges Khoury tarafından Almanca çevirisiyle birlikte neşredilmiş, M. J. Kister bu neşirdeki eksiklik ve yanlışlıklarla ilgili bir makale yazmıştır (bk. bibl.). İki bölümden oluşan bu parçanın ilk bölümünde Hz. Peygamber’in Akabe buluşması, müşriklerin Dârünnedve toplantıları ve hicret, ikinci bölümünde Hz. Ali’nin bir seriyyesi hakkında bilgiler yer almaktadır (Kister, XXXVII [1974], s. 556; EI² [İng.], XI, 35). 2. Kitâbü’l-Mülûki’l-mütevvece min

Ḥimyer ve aẖbârihim ve ḳıṣaṣıhim ve ḳubûrihim ve eşʿârihim. Yemen tarihine ilişkin efsanevî halk hikâyeleriyle Tevrat ve İncil'den alınmış rivayetlerden meydana gelen eser kısa bir dünya tarihini de içermektedir. Vehb'in soyundan gelen İbn Hişâm'a nisbetle neşredilen Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer'in (nşr. Fritz Krenkow, Haydarâbâd 1347; nşr. Abdülazîz el-Mekālih, San'a 1979, 2008; Kahire 1996) önemli bir kısmı Vehb'den aktarılan rivayetlerden teşekkül ettiğine göre bu iki eserin aynı metin olduğu yahut İbn Hişâm'ın Vehb'in eserinden büyük oranda faydalandığı ileri sürülebilir. Kitap ayrıca Yemen tarihiyle ilgili birçok çalışmanın kaynaklarındandır. 3. Kitâbü'l-İsrâʾîliyyât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1390). Mitolojik unsurları tarihsel materyaller diye kabul ettiği ileri sürülen Vehb b. Münebbih (N. Ahmed Faruqi, s. 93), bu eserinde geçmiş ümmetlere dair Kur'an âyetlerini açıklarken Eski Ahid'de yer alan mitolojik unsurlardan ve hikâyelerden yararlanmıştır. Ayrıca Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm'a dayandırılan rivayetleri de toplamış, kutsal metinlerden yararlanarak bunlara başka hikâyeler de eklemiştir (Abdülazîz ed-Dûrî, s. 32). 4. Kitâbü'l-Mübtedeʾ (ve ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ). Bazı kaynaklarda Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ adıyla geçen eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1328) kısas-ı enbiyâ türünün ilk örneklerinden sayılır. Yaratılışın başlangıcını konu alan eseri İbnü'n-Nedîm, Vehb'in torunu Abdülmün'im b. İdrîs'e (ö. 228/ 843) nisbet etse de, onun Vehb'e ait olma ihtimali kuvvetlidir. Zira Abdülmün'im b. İdrîs babası aracılığıyla Vehb'in kitaplarını nakletmekle bilinmektedir (İbn Sa'd, VII, 361). Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc tarafından manzum hale getirildiği belirtilen (DİA, XXXVI, 570) ve Ferrâ el-Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i gibi tefsirlere kaynaklık eden Kitâbü'l-Mübtedeʾde Vehb'in uyguladığı yöntemle ilgili Hüseyin el-Kesâsibe bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). 5. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. Zümer sûresinden Vâkıa sûresine kadar olan âyetleri tefsir ettiği zikredilen eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 461; Hikmet Beşîr Yâsîn, II, 62) bir nüshası Hindistan'da (Salar Jang Ktp., nr. 391) bulunmaktadır. 6. ez-Zehrü'l-enîḳ fî ḳıṣṣati Yûsuf eṣ-Ṣıddîḳ. Her ne kadar Vehb b. Münebbih'e izâfe edilse de (Habeşî, s. 12) özellikle ismindeki secili ifade bu eserin daha sonraki dönemlerde yazıldığı intibaını uyandırmaktadır. Bunların dışında Vehb'e nisbet edilen diğer eserler şunlardır: Zebûr-i Dâvûd Tercemetü Vehb b. Münebbih, Mevʿiẓa, Ḥikmetü Vehb b. Münebbih, Ḥikmetü Luḳmân, Fütûḥü Vehb b. Münebbih, Ḳıṣaṣü'l-aẖyâr (aẖbâr) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1240, 1328; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 501). Vehb'e izâfe edilen Ḥadîs̱ü Dâvûd (nşr. R. G. Khoury, Wiesbaden 1972) ile biri Hz. Peygamber'in sîreti (nşr. R. G.

Khoury, el-Meşriḳ, LXIV/4-5 [Beyrut 1970], s. 592-614) diğeri astrolojiyle (nşr. R. G. Khoury, Arabica, XIX [Leiden 1972], s. 139-144) ilgili iki risâlenin ona aidiyeti şüphelidir (İA, XIII, 262). Vehb b. Münebbih'in hadis ilmindeki yeri hakkında Şezâ Ahmed Abdülmuhsin (Vehb b. Münebbih beyne'l-mücerriḥîn ve'l-muʿaddilîn [yüksek lisans tezi, 1998], Câmiatü'l-Küveyt) ve Saliha Ünal (bk. bibl.), tarih yazıcılığındaki yeri hakkında Ammâr Füreyz Zakzûk (Vehb b. Münebbih ve devrühû fi'l-kitâbeti't-târîḫiyye, [baskı yeri yok] 2002), Kütüb-i Tisʿa'daki rivayetleri ve İsrâiliyat'ın yayılmasındaki rolü hakkında Alevî b. Şehâbeddin (Merviyyâtü Vehb b. Münebbih ve devrühû fi'l-İsrâʾîliyyât, İrbid 2007) yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vehb b. Münebbih, Meġāzî Resûlillâh (nşr. Raif Georges Khoury, Wahb b. Munabbih: Der Heidelberger Papyrus içinde), Wiesbaden 1972, s. 118; İbn Hişâm, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, Haydarâbâd 1347, s. 2; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 71; VII, 361; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 163; II, 238; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 459; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 429; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 27-84; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu Medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî), San'a 1401/1981, s. 367, 414-415; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 114; Gazzâlî, et-Tibrü'l-mesbûk fî Naṣîḥati'l-mülûk (nşr. M. Ahmed Demec), Beyrut 1407/1987, s. 157; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XLVIII, 96; İbn Hayr, Fehrese (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd),

Tunus 2009, s. 364-368; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXI, 140-162; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 544-557; a.mlf., el-Muġnî, II, 727; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 276-302; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 168; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 461; II, 1240, 1328, 1390, 1747; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 501; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IX, 44; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 84-87; N. Ahmed Faruqī, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 92-93; Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise of Historical Writing among Arabs (ed. ve trc. Lawrence I.

Conrad), Princeton 1983, s. 32, 122-135; Abdullah Muhammed Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 12; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkâtü Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, II, 62; M. Ebû Şehbe, el-İsrâʾîliyyât ve'l-mevżûʿât fî kütübi't-tefsîr, Beyrut 2005, s. 105; Saliha Ünal, Hemmâm b. Münebbih ve Vehb b. Münebbih'in Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 2008), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 210; M. J. Kister, "On the Papyrus of Wahb b. Munabbih", BSOAS, XXXVII (1974), s. 545-571; XL (1977), s. 125-127; Hüseyin el-Kesâsibe, "Menhecü Vehb b. Münebbih fî kitâbihi'l-Mübtedeʾ", Dirâsât, XXIV/2, Amman 1997; J. Horovitz, "Vehb b. Münebbih", İA, XIII, 260-262; Raif Georges Khoury, "Wahb b. Munabbih", EI[2] (İng.), XI, 34-36; H. Z. Hirschberg, "Wehb Ibn Munabbih", EJd., XVI, 241-242; Ali Turgut, "Serrâc, Ca'fer b. Ahmed", DİA, XXXVI, 570; J. Jacrobs - M. Seligsohn, "Wahb Ibn Munabbih", www.Jewisheniyclopedia. com (13 Ekim 2011).

Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar

VEHB b. VEHB

(bk. EBÜ’l-BAHTERÎ, Vehb b. Vehb).

VEHBÎ, Sünbülzâde

(bk. SÜNBÜLZÂDE VEHBÎ).

VEHBİ OSMAN ÇELEBİ

(ö. 1091/1680 [?])

Hânende ve bestekâr.

İstanbul’un Galata semtinde doğdu ve orada yaşadı. Bu sebeple Galatalı Vehbi Osman Çelebi diye tanındı. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 1640’tan önce hânende olarak Enderun’a alındı. Evliya Çelebi harem-i hâsta kendisiyle arkadaşlık ettiğini belirtir. Şöhretinin en parlak zamanı Sultan IV. Mehmed dönemidir (1648-1687). Sarayda Bostancı Ocağı’nda “damcılık” görevinde bulundu ve bu görevde iken emekliye ayrıldı. Güzel ve yanık bir sesi olan Vehbi Osman Çelebi’nin mûsikideki asıl hocası Derviş Ömer Efendi’dir. Ayrıca başkalarından aldığı derslerle kendini yetiştirdi; mûsikinin nazariyatına ve pratiğine hâkim olarak dönemin önemli mûsiki üstatları arasında yer aldı. İyi bir mûsiki hocası olmasının yanı sıra bestekârlığı da bulunan Vehbi Osman Çelebi şairliğiyle de bilinmektedir. Esad Efendi Atrabü’l-âsâr’da onun elli kadar murabba ve tesbih bestelediğinden bahseder. Çeşitli kütüphanelerdeki el yazması güfte mecmualarında bazı tesbihlerine rastlanmaktaysa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Ancak Yılmaz Öztuna rast makamında bir peşrev ile iki saz semâisinin bugüne kadar geldiğini söylemektedir.

Galatalı Vehbi Osman Çelebi’yi Atrabü’l-âsâr’da zikredilen, yine IV. Mehmed zamanında şöhret bulmuş, Tersâne-i Âmire rûznâmecisi Mahmud Efendi’nin oğlu ve Musâhib Mustafa Paşa’nın divan efendisi, elli civarında beste, nakış ve şarkı bestekârı Galatalı Osman Efendi ile karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 183, vr. 1b, 7b, 8b, 13b, 14a, 19a; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil Paşa, nr. 593, vr. 1b, 3a, 7b, 9b, 10a; Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı), İstanbul 2011, II, 636; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 24a, 25a-b; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 63-64; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 32-33, 69-71; Hüseyin Ayan, Cevrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Erzurum 1981, s. 111; Öztuna, BTMA, I, 479.

Nuri Özcan

VEHBİYYE

(bk. İBÂZIYYE).

VEHHÂB

(الوهّاب)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "karşılıksız vermek, bağışlamak, daha çok vermek" anlamındaki vehb (hibe) kökünden türemiş mübalağalı bir sıfattır. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak "karşılık beklemeden bol bol veren" demektir (İbnü'l-Esîr, s. 980). Vehb kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi beş yerde geçmekte, bunların üçünde vehhâb şeklinde zikredilmektedir (Âl-i İmrân 3/8; Sâd 38/9, 35). Fiil kalıplarında olanlardan biri insana, biri Cebrâil'e (veya onun vasıtasıyla Allah'a), diğerleri Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmiş, yedi âyette, "Rabbim, rabbimiz lutfet, bağışla" (heb lî, heb lenâ) anlamında geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vhb" md.). İki yerde Allah'ın dilediğine kız evlâdı, dilediğine erkek çocuk verdiği ifade edilmekte, diğerlerinde O'nun peygamberlere yönelik lutufları anlatılmaktadır. Dua ve niyaz içeren emir sîgalarından birinde dinî ilimlerde derinleşmiş âlimlerin (râsihîn), diğerlerinde peygamberlerin Cenâb-ı Hak'tan talepleri dile getirilmektedir. Vehhâb ismi Tirmizî ve İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almaktadır ("Daʿavât", 82; "Duʿâʾ", 10). Âl-i İmrân sûresinde (3/ 7-8) dinî ilimlerde derinleşmiş âlimlere nisbet edilen duanın benzeri Hz. Peygamber'in dualarında görülmekte (Müsned, VI, 302; Ebû Dâvûd, "Edeb", 99), Resûlullah'ın yaptığı çeşitli dualara başlangıç niteliğinde zikredilen tesbih metninde de vehhâb ismi tekrarlanmaktadır (Müsned, IV, 54).

Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân adlı eserinde esmâ-i hüsnâya özel bir önem atfeden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vehhâb ismini de yorumlamaktadır. Buna göre insanın sahip olduğu bütün iyilik ve mutluluk vesileleri sadece ilâhî lutuf ve ihsanın eseridir, kulların bunlara hak kazandığından söz edilemez. Zira üzerine gerekli olan bir işi yerine getiren kimse için vehhâb sıfatı kullanılmaz (XII, 216). Esmâ-i hüsnânın etimolojisi için müstakil bir eser kaleme alan Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî de aynı görüşe katılır (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 126; krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "vhb" md.). Ebû Süleyman el-Hattâbî vâhib

ile vehhâb arasındaki farkı şöyle açıklar: Dünya servetinden karşılıksız veren kimse vâhib, verme işini maddî ve mânevî alanlarda çok ve sürekli tekrar eden kimse vehhâbdır. Hattâbî daha sonra yorumuna şöyle devam eder: İnsanlar başkalarına daha çok maddî değerler hibe edebilirler. Bunun yanında onlar meselâ onulmaz hastalığa yakalanan kimseye şifa, kısır bir anneye çocuk, yoldan çıkmış kimseye hidayet, belâlara gömülmüş insana kurtuluş lutfedemezler. Vehhâb olan Allah Teâlâ'nın ise bütün bunlara gücü yeter (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 53). Ebû Abdullah el-Halîmî vehhâbı Allah'ın fiilî sıfatları meyanında O'nun kâinatı idare etmesiyle ilgili görmüş, insanlar arası hediyeleşmenin önemine de karşılıklı sevgiyi yaşatması bakımından vurgu yapmıştır.

Gazzâlî gerçek anlamda cömertliğin ve lutufkârlığın yalnız Allah'a mahsus olduğunu söyler; insanlarda görülen övgü ve sevgiye ihtiyaç duyma, yergiden kurtulma, şeref ve ün kazanma gibi amaçlar

vehhâb sıfatıyla bağdaşmaz. Hatta cehennem korkusu ve cennet arzusu da doruk noktasındaki bağış vasfıyla uyuşmaz. Kâmil insan Allah'a sadece O'nun rızası için kulluk eder. Kulun Cenâb-ı Hakk'ı sevmesi kölenin efendisini bir amaçla sevmesi gibi değil babanın evlâdına mahabbet beslemesi gibidir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 87-88). Kulun vehhâb isminden nasibi, merhamet edenlerin en merhametlisi olan Allah'ın lutfettiği nimetleri O'nun kullarına sadece kendi rızasını elde etmek için vermesidir, çünkü Allah'ın kulundan razı olması diğer bütün nimetlerin fevkindedir. Esmâ-i hüsnânın insanla ilgili grubu içinde yer alan vehhâb ismi kerîm, mâni', muğnî, rahmân, rahîm, raûf ve rezzâk gibi isimlerle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Râid b. Sabrî İbn Ebû Alefe), Amman, ts. (Beytü'l-efkâri'd-devliyye), s. 980; Lisânü'l-ʿArab, "vhb" md.; Müsned, IV, 54; VI, 302; Ebû Dâvûd, "Edeb", 90; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, XII, 216; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu

esmâˀillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 126; Hattâbî, Şeˀnü'd-duˁâˀ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/ 1984, s. 53; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuˁabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/ 1979, I, 200; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâˀ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 237a-238b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 40; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 87-90; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 120a-121b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiˁu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1396/ 1976, s. 231-234.

Bekir Topaloğlu

VEHHÂBÎLİK

(الوهّابيّة)

Muhammed b. Abdülvehhâb’a (ö. 1206/1792) nisbet edilen dinî-siyasî akım.

Ortaya çıkışından günümüze kadar İslâm dünyasında çok yönlü ve geniş bir etkiye sahip dinî ve siyasî bir harekettir. Adını hareketin dinî yönünün temellerini atan Muhammed b. Abdülvehhâb’a nisbetle almış, bu adlandırma akımın dışındaki dinî çevrelerde, ilmî ve siyasî sahalarda geniş kullanım alanı bulmuştur. Mensupları ise akımı Ehl-i sünnet dairesinde kalan bir ıslah ve dinin aslına dönüşmesini hedefleyen bir ihya hareketi olarak gördüğünden Muvahhidûn (ehl-i tevhîd) veya izledikleri geleneksel dinî usule göre Ehl-i hadîs ya da Selefiyye diye anılmayı tercih etmiştir. Bunun yanında birçok İslâm ülkesinde, Vehhâbîlik’le doğrudan ilgileri olmadığı halde ortak bazı görüşleri ve tutumları sebebiyle kimi gelenekçi ve modernist dinî gruplar ya da son yıllarda siyasal İslâm, radikalizm, dinî aşırılık veya terörle ilişkilendirilen çeşitli grup ve hareketler için de Vehhâbî adı uluslar arası basın ve politik çevrelerde yaygınlık kazanmıştır. Çeçen bağımsızlık hareketiyle Orta Asya ülkelerindeki rejim karşıtı dinî-siyasî hareketler için bu ismin kullanılması söz konusu yanlış adlandırmanın göze çarpan örneklerinden biridir (Knysh, XLIV/1 [2004], s. 22-26).

Tarihçe. Vehhâbîliğin kurucusu, Arabistan’ın Necid bölgesindeki Uyeyne’de Hanbelî kadısının oğlu olarak 1115 (1703) yılında dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb’dır. Düşünceleri ilim tahsili amacıyla gittiği Mekke ve Medine’de şekillenmeye başladı. Basra seyahati sırasındaki müzakere ve münazaralarında özellikle tevhid inancına yönelik farklı görüşleri bölgedeki bazı âlimlerin tepkisini çektiği için Necid’e dönmek zorunda kaldı. Uyeyne emîriyle ihtilâfı yüzünden Hureymilâ’da bulunan babasının yanına yerleşti. Babasının ölümünün (1740) ardından şirk diye gördüğü bazı dinî uygulamalar için bir hareket başlattı. Ancak kendisine karşı muhalefetin şiddetlenmesi üzerine tekrar Uyeyne’ye, burada da ciddi bir muhalefetle karşılaşınca 1158’de (1745) Suûd ailesinin

hâkimiyetindeki Dir‘iye’ye gitti. Hureymilâ ve Uyeyne’de bulamadığı siyasî himayeye Dir‘iye emîri Muhammed b. Suûd’un yanında kavuşması İbn Abdülvehhâb için önemli bir gelişme oldu. Bu ikisi arasında yapıldığı iddia edilen bir antlaşmaya göre Suûdî emîri, şeyhin Suûdî hâkimiyetini desteklemesi taahhüdü karşılığında Vehhâbî davasını yayma hususunda her türlü yardımı yapmaya söz verdi. Böylece İbn Abdülvehhâb fikirlerini yayabilmek için ihtiyaç duyduğu siyasî desteğe, İbn Suûd da siyasî hâkimiyet alanını genişletebilmek için güçlü bir dinî şahsiyete kavuşmuş oluyordu. Bu ittifakın sağladığı dinamizmle Suûdîler, İbn Abdülvehhâb’ın vefat ettiği 1792 yılına kadar geçen sürede Riyad, el-Harc ve Kasîm’de hâkimiyet kurdular, Necid’in bedevî kabilelerini itaat altına aldılar. 1795’te ise Ahsâ’yı ele geçirdiler.

XIX. asrın ilk yıllarından itibaren Suûdî-Vehhâbî ittifakı kuzeyde Irak ve Suriye, güneyde Uman ve batıda Hicaz topraklarına doğru yayılmaya çalıştı. 1801’de Kerbelâ’ya gerçekleştirilen baskının ardından 1803-1805 yılları arasında Tâif, Mekke ve Medine ele geçirildi. Bağdat ve Şam eyaletlerinin Suûdî-Vehhâbî kuvvetlerinin Hicaz’ı ele geçirmesine engel olamaması üzerine bölgede yeni bir güç olarak yükselen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîler’i Hicaz’dan çıkarmak için görevlendirildi. 1811’de harekete geçen Mısır kuvvetleri 1813 yılı itibariyle Mekke ve Medine’yi tekrar Osmanlı yönetimi altına aldılar. Dir‘iye’ye kadar geri çekilen Suudî-Vehhâbî kuvvetleri 1818’de bu şehri de kaybetti. Türkî b. Abdullah 1824’te Riyad’ı geri alarak Suûd emirliğini yeniden tesis etti ve Vehhâbî ulemâsı Riyad’ı tekrar merkez edindi. Cebelişemmer bölgesinde ortaya çıkan güçlü emîr Muhammed b. Reşîd’in Suûd ailesine karşı mücadelesi sonucu Suûdîler’in 1891’de Riyad’dan ayrılıp Küveyt’e yerleşmeleriyle Vehhâbîler siyasî destekten mahrum kaldı.

1902’de Abdülazîz b. Abdurrahman es-Suûd’un Riyad’ı tekrar ele geçirmesiyle Vehhâbîlik Necid’de yeniden etkin duruma geldi. 1912 yılından itibaren Necid kabilelerine mensup bedevîleri “hicre” denilen köy ve kasabalarda iskân eden ve görevlendirdiği hocalarla bunlara dinî eğitim veren İbn Suûd, İhvân adlı etkili bir askerî gücü de teşkil etmiş oluyordu. Riyad ve çevresinde Vehhâbî-Suûdî hâkimiyeti artmaya devam etti. Osmanlı Devleti fiilî durumu kabullendi ve Mayıs 1914’te Necid’e vilâyet statüsü verilerek Abdülazîz b. Abdurrahman vali tayin edildi. I. Dünya

Savaşı şartlarında güçlenmeye devam eden Suûdîler, Reşîdîler ve Şerif Hüseyin kuvvetlerine karşı verdikleri mücadelelerde başarılı olup 1920'lerde Hicaz bölgesine hükmeder duruma geldiler. İbn Suûd'un açtığı cihad bayrağı altında 1930'lara kadar sürecek bir mücadele sonucunda Suudi Arabistan bugünkü sınırlarına ulaştı. İngiltere ile yapılan antlaşmalar İhvân güçlerinin daha ileriye varacak harekâtına izin vermiyordu. Cihadı sürdürmek isteyen İhvân reisleri gayri müslimlere ve Şiîler'e karşı hoşgörülü olmakla, Vehhâbî prensiplerinin uygulanmasında yetersiz kalmakla suçladıkları İbn Suûd'a isyan ettiler. Bu isyan devlet görevlisi âlimlerin fetva desteği ve askerî tedbirlerle 1929'da bastırıldı. 1932'de Suudi Arabistan Krallığı'nın ilân edilmesiyle Vehhâbîlik bağımsız ve kalıcı devlet desteğine kavuşmuş oldu.

Doktrin. İslâm tarihi boyunca benzeri pek çok fikir ortaya çıkmasına rağmen Vehhâbîlik kadar kolay yayılan ve siyasal boyut kazanan başka bir fikir hareketi görülmemiştir. Bunda şüphesiz Vehhâbîliğin

bedevî hayat anlayışı ile uyumu, o dönemde özellikle Necid bölgesinde bedevîler arasında cehaletin, bid'at ve hurafelerin iyice yaygınlaşmış olması, bölgenin Osmanlı Devleti tarafından kontrolünde zorluklar ve aksamalar, hareketin başlangıçtan beri siyasal ve ekonomik hedeflerle birlikte tabana kolayca yayılması, çeşitli iç ve dış sorunlara odaklanan Osmanlı devlet adamları ve âlimlerinin hareketin derinlik ve gücünü farketmekte gecikmesi başta olmak üzere birçok etken vardır. Muhammed b. Abdülvehhâb ülkesinde ve gittiği yerlerde -kendi anlayışına göre- şahit olduğu bozuk inanışlar, sakıncalı dinî uygulamalar, idarî haksızlıklar, hukukî yanlışlıklar, ibadet hayatındaki cehalet ve gevşeklikler karşısında temelini tevhid inancının teşkil ettiği ıslah fikrini ortaya atarak gereklerini uygulamaya başlamıştır. Âlemin yaratılışı ve idare edilişi gibi vasıfların sadece Allah'a ait bulunduğunu ifade eden "tevhîd-i rubûbiyyet", ibadet ve dua edilecek, kendisinden korkulacak ve rahmetine ümit bağlanacak yegâne merciin Allah olduğunu belirten "tevhîd-i ulûhiyyet" tevhid inancının eksiksiz uygulanışı için gereken unsurlardır. Üçüncü bir unsur olan "tevhîd-i esmâ ve sıfât" ile alâkalı ilâhî sıfatlar ve müteşâbihât konularında Ehl-i hadîs ekolünün bilinen tercihlerini takip eden İbn Abdülvehhâb ağırlıklı biçimde ulûhiyyet tevhidi üzerinde durmuş, bununla ilgili olarak şefaatin sadece Allah'ın izniyle âhirette gerçekleşeceğini, Hz. Peygamber dahil hiç

kimsenin doğrudan şefaat yetkisine sahip bulunmadığını söylemiştir. Bu sebeple Resûlullah ile sahâbîlerin ruhlarından ya da velîlerden dünyada şefaat beklemek şirke götüren bir davranıştır. Aynı şekilde Allah'a dua ederken isteklerin kabulü için Resûl-i Ekrem'i ve diğer bazı şahsiyetleri aracı kılma mânasına gelen tevessülü de sakıncalı gören İbn Abdülvehhâb, bunu Câhiliye müşriklerinin putları aracı kılmasına benzeterek şirk tehlikesine dikkat çekmiştir. Bundan dolayı türbe ve mezar ziyaretlerinde yapılan dua ve niyazlarda ölmüş bir şahsı şefaatçi veya aracı kılma ihtimali bulunduğundan kabrin başında namaz kılmayı ve dua etmeyi de şirk kapsamı içinde değerlendirmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, I, 41-67; Keşfü'ş-şübühât, I, 161-169).

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın söz konusu görüşlerini izleyen Vehhâbî âlimleri ölmüş şeyh ile irtibat kurmayı anlatan râbıta, ondan yardım dilemek anlamındaki istimdad gibi tarikat geleneği içinde yer alan bazı davranışları ulûhiyyet tevhidine zarar verdiği için eleştirmiştir. Tasavvufî istidlâl yolu olan mükâşefe de onlara göre güvenilmez bir metottur. Bir mürşide bağlanarak dinî hayatı yaşamak insanı şirke götürebilir. Esasen tasavvuf ve tarikatlar sonradan ortaya çıktığından bid'at sayılan akım ve müesseselerdir. Şîa'yı da bu bağlamda ele alan İbn Abdülvehhâb, Şiîler'in Ehl-i beyt ile onların makam ve türbelerine gösterdikleri ölçüsüz tâzim ve onlardan yardım dileme uygulamalarını, bazı sahâbîleri küfre nisbet edip lânetlemelerini ve sahih sünneti reddetmelerini öne sürerek Şiîler'in irtidad küfrüne düştüklerini iddia eder (Risâle fi'r-red ʿale'r-Râfıża, XII, 12-62). Muhammed b. Abdülvehhâb, meşhur Kitâbü't-Tevḥîd'inde yer alan konuların çoğunu ulûhiyyet tevhidini zedeleyen inanç ve amellere tahsis etmiş; riya, Allah'tan başkası adına kurban kesme veya yemin etme, nazarlık ve muska takma, resim ve heykel yapma türünden tutum ve davranışları ele alıp bunların şirk ile olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır (I, 28-31, 35-37, 98-99, 111, 138-139).

Kelime-i şehâdetle ifade edilen tevhid inancı Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre mutlaka amellerle hayata yansımalıdır. İman ile amel bir bütündür. Şirke yol açan amellerden sakınmayıp tevhidi yaşamayanlar, bid'atlardan kaçınmayanlar gerçek mümin sayılmaz (Kitâbü Fażli'l-İslâm, I, 207-217). Kur'an ve Sünnet'te yer almayan ve sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve amelleri ifade eden bid'at Vehhâbîlik'te üzerinde çok fazla durulan geniş

kapsamlı bir kavramdır ve her hâlükârda mücadele edilmesi gereken bir sapmadır. Kelâm ve felsefe metotlarıyla dinî konuların ele alınması da bid'at özelliği taşıyan bir yöntemdir. Şirke kapı aralayan türbe inşasının yanı sıra mescidlere kubbe ve yüksek minareler yapmak, içlerini süslemek de bid'at sayılmaktadır. Hz. Peygamber'in doğumunu ve diğer kandil gecelerini kutlamak, Kur'an ve hadislerde bulunmayan dua ve zikirleri tekrarlamak, Kur'an'ı makam ve nağme ile okumak, mevlid okutmak, tesbih kullanmak bid'at kapsamında değerlendirilerek menedilmiştir. Tütün ve kahve müskirat cinsinden sayıldığı için haram kabul edilmiş, yaklaşık XIX. yüzyılın başlarından 1930'lu yıllara kadar bu maddeleri açıktan tüketenlere had cezası uygulanmış, tütün ticareti ve kahvehane işletmeciliği yasaklanmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb tevhidin doğru bir şekilde kalplere yerleştirilmesi, şirk ve bid'atın gönüllerden ve toplumdan yok edilmesi için iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma prensibinin etkili biçimde işletilmesini gerekli görür; bunu âlim, âdil, güç ve otorite sahibi bir yöneticinin müslümanları yönetmesi şartına bağlar. Böyle bir imama biat etmek bütün müslümanların görevidir. Bu imam toplumu şeriat kurallarına göre yönetir, iyiliği emredip kötülükten sakındırır. Bu vazifenin icrasında âlimler imamın yardımcılarıdır. Tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz, münazara, münakaşa usulleriyle bu görev yerine getirilir. Buna rağmen insanlar hâlâ şirk ve bid'attan vazgeçmiyorlarsa imamın yetkisi ve sağladığı güç sayesinde zor kullanılarak, gerekirse savaşla fesadın ortadan kaldırılması yoluna gidilir (Keşfü'ş-şübühât, I, 171-177; Kitâbü'l-Cihâd, II, 359-360).

Kur'an ve sahih sünnet İslâm'ın birbiriyle çatışmayan temel kaynaklarıdır. İbn Abdülvehhâb sahâbe ve tâbiînin bu iki kaynak üzerindeki yorumlarına değer verir. Ancak onların kendi aralarındaki ihtilâfları söz ve amellerinin mutlak bir kaynak olmasını engeller. Sahâbe icmâını kuvvetli bir delil kabul etmesine rağmen fukahanın icmâına itibar etmeyip kıyası diğer Hanbelîler gibi nâdiren kullanır. Kesin bir delille yasaklanmayan fiil ve maddelerin mubah sayılması gerektiği kanaatini taşır, örf ve geleneği dinî kaynak olarak kabul etmez. Buna karşılık hükümlerin teşekkülünde kamu düzen ve menfaatine (maslahat) önemli bir yer verir. Mensuh görünen âyetleri tarihsel bağlamında ele alıp Kur'an'daki nesih olgusunun kapsamını daraltır. Hükümler âyet ve hadislerin literal anlamlarına dayanmalıdır.

Ancak şer‘î maksatlar da aynı derecede önemlidir ve nasların metinleri bu maksatlar gözetilerek ele alınmalıdır. Usulüne uygun olmak şartıyla ictihad şeriatın teşekkülünde vazgeçilmez bir yere sahiptir. Bu sebeple taklidi reddeden İbn Abdülvehhâb, şeriatın Kur’an ve Sünnet kaynaklı ilâhî yapısına vurgu yaparak onu kul yapısı gördüğü fıkıhtan ayırır. Fıkıh mezheplerine bağlı ictihadı ve bunun taklidini onaylamaz (Delong-Bas, s. 93-118).

İnanç ve amel konularındaki görüşlerini eserlerinde ayrıntılı biçimde işleyen Muhammed b. Abdülvehhâb’ın klasik Ehl-i hadîs (Hanbeliyye, Selefiyye) çizgisine bağlılığı ortadadır. Eserlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin kitaplarına sıkça başvurması da bu hususu kanıtlamaktadır. Ancak onu bu şahsiyetlerin bir mukallidi veya bir Hanbelî âlimi olarak

değerlendirmek doğru değildir. Meselâ erken dönem Hanbelîler’inin tasavvufla ilişkileri, İbn Teymiyye’nin Kur’an ve Sünnet’e aykırı düşmeyen zühd hareketini benimsemesi gibi hususlar dikkate alındığında tasavvuf ve tarikat erbabına karşı çok sert ve dışlamacı bir tutum sergileyen İbn Abdülvehhâb ve takipçilerinin farklılıkları ortaya çıkar. Diğer taraftan tekfirde aceleci davranıp onu muhalif inançlara karşı bir silâh gibi kullanmaları, cihad kavramını, aynı din içindeki farklı inanç ve geleneklere karşı siyasî ve askerî güç kullanımı ve işgal ettikleri yerlerdeki baskıcı uygulamaları meşrulaştıran bir muhtevada anlamaları onları apayrı bir ekol haline getirmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’dan sonra Vehhâbî fikriyatı dört oğlu, ayrıca torunları ve öğrencileri tarafından geliştirilmiştir. Kitâbü’t-Tevḥîd üzerine yazılan şerhler XIX. yüzyıl Vehhâbî düşüncesinin en önemli ürünleridir. Torunlarından Süleyman b. Abdullah’ın Teysîrü’l-ʿazîz’i ile Abdurrahman b. Hasan’ın Fetḥu’l-mecîd’inden başka Hamed b. Atîk’in İbṭâlü’t-tendîd’i bu bağlamda kayda değer eserlerdir. Osmanlı Devleti’yle olan savaş halinin psikolojisi eserlere yansımış, dönemin kitap ve risâleleri kâfir addedilen Osmanlı-Mısır güçlerine karşı halkı savaşa teşvik eden, Osmanlı kuvvetlerine yardımda bulunan yerel unsurları ise tekfir eden bir muhteva ile kaleme alınmıştır. Süleyman b. Abdullah’ın ed-Delâʾil fî ʿademi muvâlâti ehli’ş-şirk’i ile Hamed b. Atîk’in Sebîlü’n-necât ve’l-fikâk min

muvâlâti'l-mürteddîn ve ehli'l-işrâk'i bu tür eserlerin en tanınmışlarıdır. Öte yandan Mısır ordusunun Necid bölgesini ikinci defa zaptı ve bunu izleyen iç siyasî kavgaların etkileri de Vehhâbî literatüründe iz bırakmış, ayrıca ulemâ arasında ciddi ihtilâflara yol açmıştır. Suûdî tahtını kardeşi Suûd'a kaptıran Abdullah b. Faysal'ın Irak'taki Osmanlı yönetiminden yardım talebini meşrû gören Muhammed b. Aclân ile Osmanlı hâkimiyetindeki toprakların dârülharp statüsünü tartışarak buralardan hicreti vâcip görmeyen Ahmed b. Duayc, Hamed b. Atîk tarafından sert biçimde eleştirilmiştir. Bu süreçte İbn Atîk'in yanı sıra İbn Abdülvehhâb'ın ailesi olan Âlü'ş-Şeyh'ten Abdurrahman b. Hasan ve Abdüllatîf b. Abdurrahman gibi merkezî Necid'in âlimleri Vehhâbîliğin bilinen dışlamacı eğilimini ısrarla sürdürürken dış etkilere daha açık olan ve ticaret yolları üzerinde bulunan Kasîm, Hâil ve Ahsâ bölgelerinin Vehhâbî âlimleri daha ılımlı ve hoşgörülü bir tutum izlemiştir.

Etkileri. Vehhâbîlik hareketi ilk yıllarından itibaren olumlu ve olumsuz birtakım tepkilerin odağı haline gelmiştir. Karşı görüşteki müslümanları müşrik veya bid'atçı saymaları, onlarla savaşmaları, dört mezhebe ve tarikatlara, kabir ziyareti ve mevlid gibi yaygın uygulamalara karşı çıkmaları Vehhâbîlik karşıtı çevrelerce en çok gündemde tutulan konulardır. Bu yüzden Muhammed b. Abdülvehhâb ile Vehhâbîler Kur'an'ı keyfî yorumlamak, Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetine saygısızlık göstermek ve muteber âlimleri hiçe saymakla suçlanmıştır. İthamlarında aşırıya kaçanların yanı sıra itidali korumaya çalışan birçok müellifin eserlerinden geniş bir reddiye edebiyatı meydana gelmiştir. İlmî sahada İbn Abdülvehhâb'ın en önemli hasmı sayılan Riyad ulemâsından Süleyman b. Sühaym reddiyeleri ve uyarıcı mektuplarıyla yeni hareketin karşısında durmuş, Süleyman b. Abdülvehhâb da eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-ilâhiyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye adlı eseriyle kardeşinin fikirlerini onaylamadığını ortaya koymuştur. Ahsâ ulemâsından Muhammed b. Fîrûz, İbn Abdülvehhâb'a ağır bir reddiye yazmakla kalmamış, Necid'deki kanunsuzluklara müdahale etmesi için Osmanlı padişahına başvurmuştur. İbn Fîrûz, ayrıca Muhammed b. Sellûm, İbrâhim b. Cedîd gibi Necid asıllı bazı âlimleri de yanına alarak bir Güney Irak kasabası olan Zübeyr'de ilmî bir muhalefet halkası oluşturmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendi zamanındaki bu Selefî muhaliflerinden başka başlangıçta Vehhâbîliğe yakınlaşmakla birlikte hareketin dışlamacı karakterini gördükten sonra bu akımdan uzaklaşan

Osman b. Abdülazîz b. Mansûr, Emîr es-San‘ânî ve Şevkânî gibi âlimler de tenkitlerini yazıya dökmekten geri kalmamıştır. Hanbelî mezhebi tarihçisi İbn Humeyd ise tepkisini, es-Süḥubü'l-vâbile adlı tabakat kitabına Muhammed b. Abdülvehhâb'ın biyografisini koymamak suretiyle göstermiştir.

Vehhâbîliğe karşı Selefiyye dışındaki muhalefet şüphe yok ki daha kapsamlı ve daha yoğundur. Meşhur Hanefî âlimi Muhammed Emîn İbn Âbidîn Reddü'l-muḥtâr'ında Vehhâbîliği ve kurucusunu eleştirmiş, Mekke'nin Şâfiî kadısı Ahmed b. Zeynî Dahlân kaleme aldığı eserlerle XIX. yüzyıldaki Vehhâbî karşıtlığını besleyen en etkili müellif durumuna gelmiştir. Tasavvuf çevrelerinin muhalefeti ise daha şiddetli olmuştur. İdrîsiyye tarikatının kurucusu Mağribli Şeyh Ahmed b. İdrîs, Iraklı Nakşî-Hâlidî şeyhi Dâvûd b. Süleyman b. Circîs, Hindistan'dan Fazlürresûl Bedâûnî aynı asırdaki Vehhâbîlik karşıtı mücadelelerin sûfî kanadında en çok anılan isimlerdir. Öte yandan müslümanları taklit ve hurafelerden kurtarmak, dinde yenileşmeyi gerçekleştirmek suretiyle geri kalmışlığı aşmak amacına yönelik ilmî, fikrî ve edebî çalışmalarıyla XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında temayüz eden İslâmcı veya reformcu kimlikli bazı önemli şahsiyetler Vehhâbî hareketini savunmuştur. Muhammed Reşîd Rızâ, Muhammed Kürd Ali, Ahmed Emîn, Abbas Mahmûd el-Akkād, Tâhâ Hüseyin ve bazı eleştirileriyle Mahmûd Şükrî el-Âlûsî bu şahsiyetlerin önde gelenlerindendir.

Arabistan dışındaki müslümanlar üzerinde Vehhâbî tesirinin XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bazı halk direniş hareketlerinde görüldüğü iddiası yaygın bir tez olmasına rağmen güçlü kanıtlara dayanmamaktadır. Hint alt kıtasında Ahmed-i Birîlvî'nin Mücâhidûn hareketi, Bengal'de Hacı Şerîatullah'ın Ferâizî hareketi, Endonezya'da Paduri hareketi, Batı Afrika'da Osman b. Fûdî'nin hareketi ve Libya'da Senûsî cemaati birçok Batı kaynağında Vehhâbî diye nitelendirilmişse de bunların hiçbiri -bazı fikrî ve amelî benzerlikler bir yana-Vehhâbîliğin uzantısı çerçevesinde görülecek yapılara sahip değildir. Ortak özellikleri bulundukları ülkelerde sömürgecilere karşı sert bir silâhlı direnişi temsil etmeleridir. Onların uzlaşmacı İslâmî cemaatlerden ayrı telakki edilmesi ve müslümanlar nezdinde iyi çağrışım yapmayan bir sıfatla nitelendirilmesi muhtemelen söz konusu hareketlere Vehhâbî adı verilmesinin gerçek sebebini teşkil etmiştir.

Vehhâbîliğin Arabistan dışındaki etkileri asıl XX. yüzyılda belirginleşmiştir. Gelişen ulaşım ve iletişim imkânları farklı ülkelerdeki değişik cemaat ve kuruluşların Necidli ulemâ ile irtibatını kolaylaştırmıştır. Bunlar arasında Hindistan Ehl-i hadîs cemaati ile Mısır'daki Ensârü's-sünneti'l-Muhammediyye cemiyeti en eski oluşumlar diye zikredilebilir. Nijerya'da İzâle cemaati, Mali'de Subbanu hareketi ve Moritanya'da Müceydirî ekolü, Mâlikî medreselerine ve ülkelerindeki tarikatlara karşı duruşlarıyla Batı Afrika'daki diğer İslâmî akımlardan farklılaşmıştır. Yemen'deki Demmâc Dârülhadîsi, Suudi Arabistan okulları dışında Vehhâbî akımının günümüzde varlığını sürdüren en önemli

öğretim kurumu sayılabilir. Diğer İslâm ülkeleriyle Avrupa ve Amerika'da kurulmuş olan çeşitli davet teşkilâtları, yayınevleri, cami vakıfları ve öğrenci dernekleri bulundukları bölgelerde Vehhâbî öğretilerinin propagandasını üstlenmiş durumdadır. Koyu Batı kültürü aleyhtarlığı söz konusu kuruluş ve cemaatlerin en belirgin ortak karakteridir. Bu aleyhtarlığı siyasî alanlarda ve militer usullerle yürütmeyi hedefleyen, Batı kaynaklarınca "cihâdîler" diye nitelendirilen, Vehhâbîlik etkisindeki büyüklü küçüklü şiddet yanlısı organizasyonlar da çeşitli yerlerde varlıklarını sürdürmektedir. Cezayir'deki Cemâatü's-Selefiyye li'd-da'vâ ve'l-kıtâl, Endonezya'daki Leşger-i Cihâd bu tür teşkilâtlardandır.

Literatür. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bütün eserlerini içeren ayrıntılı bir bibliyografya çalışması, Ahmed ed-Dubeyb'in Âs̱ârü'ş-Şeyẖ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb başlıklı kitabında ortaya konmaktadır (Riyad 1982). XIX ve XX. yüzyılların Vehhâbî âlimleri başta akîde olmak üzere çeşitli konularda hacimli ve müstakil eserler kaleme almıştır. Bunların dışında söz konusu ulemânın risâlelerini, fetvalarını ve mektuplarını Reşîd Rızâ'nın tahkikiyle bir araya getiren Mecmûʿatü'r-resâʾil ve'l-mesâʾili'n-Necdiyye ile (Riyad 1996) Mecmûʿatü't-tevḥîdi'n-Necdiyye (Riyad 1999) adlı kitaplar, Süleyman b. Sehmân'ın hazırladığı el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuḥfetü'l-Vehhâbiyye (Kahire 1344/1925) ve Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım'ın hazırladığı ed-Dürerü's-seniyye fî ecvibeti'n-Necdiyye (Riyad 1995) adlı mecmualar Vehhâbî fikriyatının birinci el kaynaklarının en önemlilerindendir. Vehhâbîliğe yönelik reddiyelerin ve bunlara cevaben yazılmış kitapların bir listesi Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân'ın Kütüb

ḥaẕẕere minha’l-ʿulemâʾ başlıklı eserinde yer almaktadır (Riyad 1995). Abdullah Muhammed Ali’nin hazırladığı Mâ ellefehû ʿulemâʾü’l-ümmeti’l-İslâmiyye li’r-red ʿalâ ḫurâfâti daʿveti’l-Vehhâbiyye adlı benzer bir bibliyografya çalışması da Şiî müellifi Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ’nın Naḳżu fetâva’l-Vehhâbiyye adlı kitabının (Kum 1995) sonuna eklenmiştir.

Diğer bir grup kaynak Necid ülkesinin tarihi üzerine yazılmış eserlerden meydana gelmektedir. Bunların en tanınmışı olan Hüseyin b. Gannâm’ın Târîḫu Necd’i (Beyrut 1985) Muhammed b. Abdülvehhâb’ın mektuplarını da ihtiva etmektedir. Lümaʿu’ş-şihâb fî sîreti Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb adlı yazarı meçhul eser ise (Beyrut 1967) Vehhâbîliğin kurucusunun hayat hikâyesine tahsis edilmiştir. Yine Osman b. Bişr’in ʿUnvânü’l-mecd fî târîḫi’n-Necd’i (Riyad 1999), İbrâhim b. Îsâ’nın Târîḫu baʿżi’l-ḥavâdis̱i’l-vâḳıʿa fi’n-Necd’i (Riyad 1999) ve Abdullah el-Bessâm’ın Ḫizânetü’t-tevârîḫi’n-Necdiyye’si (baskı yeri yok, 1999) Vehhâbîlik tarihi hakkında en önemli başvuru kitaplarıdır. Ulemâ tabakat kitapları da başka bir grup kaynağı teşkil etmektedir. Bunların en eskisi, İbn Receb’e ait eẕ-Ẕeyl ʿalâ ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile’nin devamı sayılan İbn Humeyd en-Necdî’ye ait es-Süḥubü’l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi’l-Ḥanâbile’dir (Beyrut 1996). Abdurrahman b. Abdüllatîf Âlü’ş-Şeyh’in ʿUlemâʾü’d-daʿve (Kahire 1966) ve Meşâhîru ʿulemâʾi’n-Necd (Riyad 1974) adlı eserleri, Muhammed b. Osman el-Kādî’nin Ravżatü’n-nâẓırîn’i (Riyad 1989), Abdullah b. Abdurrahman Âl-Bessâm’ın ʿUlemâʾü Necd ḫılâle s̱emâniyeti ḳurûn (Riyad 1997) başlıklı altı ciltlik eseri ve Süleyman b. Hamdân’ın Terâcimü müteʾaḫḫiri’l-Ḥanâbile’si (Demmâm 1999) muhtevalarında tanıtılan âlimler ve eserleri üzerinden Vehhâbîliğin ilmî gelişimini izlemeye imkân vermektedir.

Arabistan’da seyahat eden veya bir süre görev yapan Batılı seyyah ve diplomatların Vehhâbîlik tarihi, ayrıca Vehhâbîler üzerindeki gözlem ve notlarını içeren eserleri ilgili literatürün diğer bir parçasını teşkil eder. Bu yazarlardan ilki olan C. Niebuhr 1765’te bölgede seyahat etmekle birlikte Necid’e gitmemiştir. Onun ikinci elden verdiği bilgiler sıhhatli değildir (Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Kopenhagen 1774-1778). 1803’te Mekke’de bulunan Ali Bey’in Vehhâbî işgali sonrası durum hakkındaki izlenimleri diğer seyyahların raporlarına oranla hayli olumludur (Voyages d’Ali Bey el Abbassi, Paris 1814). Fransa’nın Bağdat ve Halep konsolosları J. B. Rousseau ile L. A. O. de

Corancez, XIX. yüzyılın başındaki Vehhâbî işgallerine dair müşahedelerini aktardıkları kitaplarında Vehhâbîlik hakkında hatalı hükümler vermekten kurtulamamıştır (Notice historique sur les wahabis, Paris 1809; Histoire des wahabis, Paris 1810). Mısır kanadından olayları izleyen F. Mengin ve J. L. Burckhardt'ın notları, XIX. yüzyıldaki Osmanlı-Vehhâbî mücadelesinin bazı ayrıntılarını kaydetmesi açısından önemli sayılmaktadır (Mengin, Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed Aly, Paris 1823; Burckhardt, Notes on the Bedouins and the Wahabys, London 1831). 1784-1806 yıllarında İngiltere'yi Irak'ta temsil eden H. J. Brydges'in kitabı benzer eserlere kıyasla daha tarafsız ve sıhhatli bulunmaktadır (A Brief History of the Wahauby, London 1834). Riyad'a 1862'de giden W. G. Palgrave ile 1865'te giden L. Pelly, yöneticileri ve ahalisiyle beraber ikinci Suudi Devleti'nin başşehrini renkli ve çarpıcı ifadelerle tasvir etmektedir (Narrative of A Year's Journey Through Central and Eastern Arabia, London 1865; Report on A Journey to Riyadh in Central Arabia, New York 1866). B. Raunkiaer, A. Musil ve E. Rutter ise XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait izlenimlerini eserlerinde kaydetmektedir (Through Wahhabiland on Camelback, London 1969; Northern Neğd, New York 1928; The Holy Cities of Arabia, London 1928). Abdülazîz b. Suûd'un yakın dostu H. S. J. B. Philby, Vehhâbîliğin XX. yüzyıldaki yükselişini ve toplumsal hayattaki yansımalarını çok yakından izleyen biri olarak zikredilmesi gereken diğer bir Batılı müelliftir (özellikle bk. Arabian Jubilee, London 1952).

Vehhâbîlik üzerine yazılmış Türkçe eserler içinde en tanınmışı Eyüp Sabri Paşa'nın Târîh-i Vehhâbiyyân'ıdır (İstanbul 1296). Müellif, Osmanlılar ile Vehhâbîler arasında geçen olayları anlattığı kitabında yer yer Vehhâbî inanç ve uygulamalarına sert eleştiriler yöneltmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın Târîh-i Cevdet'i de (VII. cilt, İstanbul 1309) aynı tarihî olaylara ve benzer tenkitlere yer vermektedir. Cevdet Paşa'nın İbn Abdülvehhâb'ı İslâmiyet'in ilk yıllarında ortaya çıkmış yalancı peygemberlerle ilişki kurarak değerlendirmesi, Eyüp Sabri Paşa'nın Vehhâbîliği Karmatî hareketine benzetmesi yapılan eleştirilerin objektiflik ölçülerini zorlayan tesbitlerdir. Said Nursi'nin Mektûbât'ı içinde "Haremeyn-i Şerîfeyne Vehhâbîler'in Tasallutuna Dair" bir risâle bulunmaktadır (28. mektup, 6. risâle). Hüseyin Kâzım Kadri Abdülvehhâb ve Vehhâbîler adlı çalışmasında (Fatih M. Şeker, Osmanlılar ve Vehhâbîlik: Hüseyin Kâzım Kadrî'nin Vehhâbîlik Risalesi, İstanbul 2007, s. 191-304) ictihad taraftarlığı ve bid'at karşıtlığı türünden

fikirler zemininde Vehhâbîliği savunurken bu akımın Osmanlı düşmanlığı güden siyasetini eleştirmektedir. Bu eski eserlerden başka Vehhâbîlik üzerine 1970'lerden itibaren genellikle reddiye üslûbunda birçok Türkçe kitap yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülvehhâb, Kitâbü't-Tevḥîd (Müʾellefâtü'ş-Şeyḫi'l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb içinde, nşr. Abdülazîz er-Rûmî v.dğr.), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), I, 28-67, 98-111, 138-139; a.mlf., Keşfü'ş-Şübühât (a.e. içinde), I, 161-177; a.mlf., Kitâbü Fażli'l-İslâm (a.e. içinde), I, 207-217; a.mlf., Kitâbü'l-Cihâd (a.e. içinde), II, 359-360; a.mlf., Risâle fi'r-Red ʿale'r-Râfıża (a.e. içinde), XII, 12-62; İbn Gannâm, Târîḫu Necd (nşr. Nâsırüddin el-Esed), Beyrut 1405/1985, s. 207-293; H. J. Brydges, Mûcez li-târîḫi'l-Vehhâbî (trc. Uveyza b. Mutrîk el-Cühenî), Riyad 1425/2005, s. 38-53; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, III, 995-997; Ahmed b. Zeynî Dahlân, ed-Dürerü's-seniyye fi'r-red ʿale'l-Vehhâbiyye, Kahire 1980, tür.yer.; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1343, s. 106 vd.; M. Reşîd Rızâ, el-Vehhâbiyyûn ve'l-Ḥicâz, Kahire 1344; L. Kaba, The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa, Illinois 1974, tür.yer.; J. S. Habib, Ibn Sa'ud's Warriors of Islam, Leiden 1978, tür.yer.; Abdullah b. Muhammed b. Hamîs, ed-Derʿiyye, [baskı yeri yok] 1402/1982, s. 100 vd.; M. Celâl Kişk, es-Suʿûdiyyûn ve'l-ḥallü'l-İslâmî, Kahire 1402/ 1982, s. 85-108; A. Layish, "Ulamā and Politics in Saudi Arabia", Islam and Politics in the Modern Middle East (ed. M. Heper - R. Israeli), London 1984, s. 29-63; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1986, s. 96-117; Sâlih el-Verdânî, Mısırda İslami Akımlar (trc. H. Acar - Ş. Duman), Ankara 1988, s. 143-161; Eymen el-Yâsînî, ed-Dîn ve'd-devle fî memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, London 1987, tür.yer.; Cüheymân el-Uteybî, Resâʾilü Cüheymân el-ʿUteybî (nşr. Rif'at Seyyid Ahmed), Kahire 1988,

tür.yer.; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, es-Selefiyye: Merḥale zemeniyye mübâreke lâ meẕhebün İslâmî, Dımaşk 1408/1988, s. 231-236; Abdullah es-Sâlih el-Useymîn, eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb: Ḥayâtühû ve fikrüh, Riyad 1412/ 1992, tür.yer.; E. Peskes, Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703-92) im Widerstreit, Beirut 1993, tür.yer.; a.mlf., "Wahhābiyya", EI² (İng.), XI, 39-45; Qeyamuddin Ahmad, The Wahhabi Movement in India, New Delhi 1994; Tayyib b. Ömer b. Hüseyin, es-Selefiyye ve aʿlâmühâ fî Mûrîtâniyâ, Beyrut 1416/1995, tür.yer.; A. Vasiliyev, Târîḫu'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut 1995, tür.yer.; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, s. 17-65; B. Radtke v.dğr., The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs: A Sufi's Critique of the Madhāhib and the Wahhābīs, Leiden 2000, s. 19-23, 34-43; Ahmet Vehbi Ecer, Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri, Ankara 2001; H. J. Oliver, The Wahhabi Myth, Victoria 2002; O. Roy, Küreselleşen İslam (trc. Haldun Bayrı), İstanbul 2003, s. 124-152, 170-184; Madawi al-Rasheed, A History of Saudi Arabia, Cambridge 2003, s. 14-71; G. S. Rentz, The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia, London 2004, tür.yer.; N. J. Delong-Bas, Wahhabi Islam, Oxford 2004, s. 93-118; Mehmet Ali Büyükkara, İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik, İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", Dinî Araştırmalar, sy. 20, Ankara 2004, s. 205-234; D. Commins, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, New York 2006, tür.yer.; Fatih M. Şeker, Osmanlılar ve Vehhâbilik, İstanbul 2007, tür.yer.; Zâkir Kādirî, "Vehhâbîler", TY, I/2 (1340), s. 122-130; I/5 (1341), s. 389-402; Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhâbilik", AÜİFD, I (1953), s. 51-59; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its Influence Outside Arabia", IQ, XXIII/3 (1979), s. 147-157; M. Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-Continent", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, IV, Riyad 1980, s. 3-15; E. Sirriyeh, "Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism", British Journal of Middle Eastern Studies Bulletin, XVI, London 1989, s. 123-132; M. Cook, "On the Origins of Wahhābism", JRAS, üçüncü seri: II/2 (1992), s. 191-202; a.mlf., "Muhammed b. Abdülvehhâb", DİA, XXX, 491-492; R. H. Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", MEJ, XLVIII (1994), s. 627-643; A. H. al-Fahad, "From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism", New York University Law Review, LXXIX/2 (2004), s. 485-519; A. Knysh, "A Clear and Present

Danger: Wahhabism as a Rhetorical Foil”, WI, XLIV/ 1 (2004), s. 3-26; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, “Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”, İslâmiyât, X/1, Ankara 2007, s. 139-160; Neşet Çağatay, “Vehhâbîlik”, İA, XIII, 262-269; Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, DİA, XXX, 492-494.

Mehmet Ali Büyükkara

VEHİM

(الوهم)

İç algı gücü ve kuruntu anlamında felsefe terimi.

Sözlükte “kuruntu, zan, tahmin; içe doğan şey” anlamındaki vehm (çoğulu evhâm) bilgi değeri açısından “iki önermeden tercihe uzak ve iki kanaatin daha zayıf olanı, gelecekle ilgili zan, tahmin ve hayal” mânasında kullanılır. Bazan iki önermeden doğruya yakın olanı için zan, uzak olanı için vehim denilir. Aynı kökten türeyen tevehhüm ise “bir şeyin varlığı hakkında tereddüt etme” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “vhm” md.; Fîrûzâbâdî, Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “vhm” md.). Cürcânî’nin İbn Sînâ geleneğini yansıtan açıklamalarına göre vehim insana ait bir güçtür. İşlevi tikel kavramları algılamaktır. Vehim gücü sayesinde içgüdüsel olarak kuzu kurttan korkup kaçar. Aklın kavramsal güçleri kullanması gibi vehim gücü de cismanî güçleri kullanır (et-Taʿrîfat, “Vehm” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de geçmeyen vehim kavramı hadislerde “zannetme, yanılma, kuruntu” ve özellikle “namazda yanılma” anlamında geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “vhm” md.). Nitekim bazı hadislerde sehiv secdesi yerine “vehim secdesi” tabiri de kullanılmıştır (Dârimî, “Ṣalât”, 176).

İslâm düşüncesi tarihinde ilk defa Ya‘kūb b. İshak el-Kindî vehmi bir felsefe terimi olarak “zihnin bir şey hakkında kabul veya redde karar verememe durumu” diye tanımlamıştır (Resâʾil, I, 169). Kindî tevehhüm kavramını da Aristo terminolojisinde “tahayyül” anlamındaki “phantasia” (bantasya / fantezi) terimiyle karşılar ve “duyusal bir formun maddesi ortadan kalktığı halde o formu algılayan psikolojik güç” şeklinde tarif eder. İhvân-ı Safâ’ya göre vehim hayvanın da eşyayı tahayyül etme gücüdür (er-Resâʾil, III, 391-392). Ancak İhvân-ı Safâ insandaki bilgi melekelerini sıralarken bu güce yer vermez (a.g.e., II, 414). Fârâbî’ye nisbet edilen el-Fuṣûṣ’ta (s. 12) vehmin tasarlama ile (musavvire) hâfıza güçleri arasında bulunduğu, bunun duyu tecrübesi yaşanmadan meydana gelen bir algı (içgüdü) olduğu, musavvire ve hâfızadaki duyu izlenimlerini ruh ve aklın desteğiyle kullanan melekeye “müfekkire”, vehmin desteğiyle kullanan

melekeye de “mütehayyile” denildiği belirtilir.

İslâm düşüncesinde vehim kavramı ilk defa İbn Sînâ ile birlikte psikoloji ve epistemolojinin önemli kavramları arasında yer almıştır. İbn Sînâ zihnin idrakini önce duyusal ve aklî, duyusal olanı da dış ve iç idrak güçleri diye ikiye ayırmaktadır. İç idrak güçleri beş duyudan gelen izlenimlerin (mahsûsât) işlenmesine göre beş melekeden oluşur. Bunlar ortak duyu, tasavvur, tahayyül, vehim ve hatırlama (zâkire/ hâfıza) güçleridir. Dış duyumlar ortak duyuda toplanır. Tasavvur gücü ortak duyunun algıladıklarını saklar, tahayyül gücü bunları birleştirip ayrıştırma işlevi görür. Tahayyül gücünün üstünde yer alan vehim gücü ise bir önceki aşamada birleştirilip ayrıştırılan izlenimler hakkında hükümler verir, değerlendirmeler yapar. Bu hüküm ve değerlendirmeler, gerektiğinde mütehayyilenin de yardımıyla vehim gücüne iade edilebilmesi için hâfızada saklanır. Hem insanda hem hayvanlarda bulunan ve insanla hayvan arasındaki ufuk çizgisini oluşturan vehim gücü iç idrak güçlerinin duyumlar düzeyindeki yegâne hâkimidir; beynin orta yerinde tasavvur ve hatırlama güçlerinin arasında bulunur. Böylece vehim gücü bir yönüyle tasavvur, bir yönüyle hatırlama gücüne bakar. Buna göre İbn Sînâ’da vehim kavramı, dış duyularca algılanmayan birtakım bilgileri kavrayan veya sezen yargı gücünü ifade etmektedir. Bu yargılarla ilgili verilen en yaygın örnek, koyunun daha önce hiç deneyimi bulunmadığı halde kurdun kendisinin düşmanı olduğunu sezip ondan

kaçmasıdır. İbn Sînâ’ya göre vehim gücü bu tür hükümlere, Allah’ın bütün canlıları kuşatan rahmetinin eseri olarak insanların ve hayvanların fıtratlarına koyduğu ilhamlarla ulaşır. Bazan vehim gücü bu yargılara köpeğin önceden dövüldüğü değneği görünce tekrar dövüleceğini hatırlayıp o insandan uzaklaşması gibi bir tür deneyle de varır. Bu yargı gerçek anlamda deney değildir ve deneyimsi bir izlenimden gelmektedir, dolayısıyla doğru da yanlış da olabilir. Vehim gücünün, sarı suyu bala benzeterek onun tatlılığına hükmetmesi gibi benzetmeler yoluyla verdiği yargılarda da durum aynıdır. Çünkü bu gücün verdiği yargılar mantıkî ayrımdan yoksundur. Sonuç olarak vehim gücünün yargıları: a) Tekil yargılardır; b) Duyu algılarına ilişkindir; c) Yargı verildiği sırada duyular tarafından algılanamayıp daha sonra duyularca doğrulanabilecek yargılardır (eş-Şifâ ͗ eṭ-Ṭabî ͑ iyyât (6), s. 36-37, 147-148, 162-164; el-İşârât ve’t-

tenbîhât, s. 111-112; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan, s. 156-158).

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın psikolojide mütehayyileden başka bir güç ihdas etmekle filozoflardan ayrıldığını, mütehayyile varken böyle bir güç kabul etmenin anlamsız kaldığını, kuzunun ilk defa gördüğü kurtta düşmanlık sezmesinin mütehayyileden geldiğini, hayvanda mütehayyileden daha üstün güç olmadığını, bunun üstünde insandaki akıl gücünün bulunduğunu belirtir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 546-547; Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 65). Nitekim İbn Sînâ da vehim gücüne bazan mütehayyile gücü der (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 150; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan, s. 157). Nihayet filozof vehmin mütehayyile olup olmadığı meselesini, "Akıl birleştirme ve ayrıştırma yaparsa müfekkire, vehim birleştirme ve ayrıştırma yaparsa mütehayyile adını alır" diyerek çözmeye çalışır (el-İşârât ve't-tenbîhât, s. 111-112).

İbn Sînâ'nın vehim gücüyle ilgili görüşleri kendisinden sonra gelenler tarafından tekrarlanmıştır. Meselâ Alâeddin Ali et-Tûsî vehim gücünü, "Duyulur nesnelerdeki tikel anlamların formlarının kendisine yansıdığı bir güçtür. Ahmed'in Ali'nin şahsını ve tavırlarını görünce ondan kendisi hakkında çıkardığı dostluk anlamı veya koyunun kurdu görünce onda kendisi hakkında farkına vardığı düşmanlık anlamı gibi" diye açıklar (Tehâfütü'l-felâsife, s. 320). Sadreddîn-i Şîrâzî vehmi, "tikel cismanî varlıklar hakkında bir duyu tecrübesine dayanmadan verilen tikel hüküm" diye tanımlar. Ona göre vehim, mertebesinden düşmüş akıl gibidir. Vehimle elde edilen her idrak eşyanın hakikatlerini ve ruhunu cisimlerin kalıplarından, maddelerin sûretlerinden soyutlamadır (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, III, 394, 559). Bu hükme varan güce vehim gücü veya vâhime denir. Bu güç, algılanan nesnenin formunu duyu ve mütehayyile güçlerinden daha mükemmel şekilde soyutlar, cisimlerdeki mânaları tasavvur eder, onları maddelerinden ve maddeyle ilişkili niteliklerinden ayırır. Ancak vehmin kendisi de daima maddî bağlantı için bulunduğundan cisimlerden gelen idrakleri tamamen soyut anlamlara dönüştüremez. Eğer vehim bütün bu maddî ilişkilerden kurtulabilseydi artık o vehim değil akıl olurdu (Mefâtîḥu'l-ġayb, s. 139). Şîrâzî'ye göre vehim akıl ve mütehayyileye (hayal) zıt bir meleke değildir, bilakis mütehayyile ve duyu formuna bağlı bir akıldır. Böyle olunca vehim gücünün algıladıkları da tikel hissî veya hayalî nesneler hakkındaki aklî verilerdir. Nefis kendine yönelip

kendi üzerine düşündüğünde vehimden ve cisimlerle ilişkiden kurtularak soyut akıl halini alır. Aynı şekilde vehim gücüyle elde edilen algıların doğruluğu kesinleşip maddî ilişkilerden arınırsa bu algılar saf aklî anlamlara dönüşür. Sonuçta vehim aklın cisme yönelmesi ve ondan etkilenmesidir, vehim yoluyla algılanan izlenimlerse özel bir maddeye ait aklî anlamlardır. Böylece tahayyül melekesiyle bağlantı halinde olan akıl gücüne vehim denir (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, III, 559; VIII, 255). İbn Sînâ'da ve sonrasında gerçek ve sanal ayrımına denk düşecek biçimde vücûd-vehim, vücûd-tevehhüm, bi'l-vücûd-bi'l-vehm, fi'l-vücûd-fi't-tevehhüm, vücûden-tevehhümen, hakikaten-vehmen, bi'l-vücûd-bi-hasebi't-tevehhüm, mevcûdât-mevhûmât şeklinde vehim kavramı ontolojik bağlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca aritmetik ve geometrinin konusu olan sayı ve şekillerin varlıklarının platonik anlamda sanal (vehmî) olduğu belirtilmiştir (Kindî, I, 116; İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 6, 25; Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 92, 94, 123, 142, 153; Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik, s. 21-22, 98, 100-101; en-Necât, s. 10-12, 17-18, 189; Behmenyâr b. Merzübân, s. 8, 295-296, 356; İbn Rüşd, Telhîsu Mâ Ba'de't-tabîa, s. 16, 57, 63, 87; Fahreddin er-Râzî, I, 49).

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Fi'n-Nefs (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 5, 33, 69-72, 79, 84; Kindî, Resâʾil, I, 116, 167, 169; Fârâbî, el-Fuṣûṣ, Haydarâbâd 1345, s. 12; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 414; III, 391-392; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 36-37, 50-53, 147-148, 150, 162-164; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (4), s. 547; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 6, 21, 25; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 92, 94, 123, 142, 153; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker), İstanbul 2004, s. 21-22, 30-31, 98-101; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 10-12, 17-18, 189; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât: İşâretler ve Tembihler (trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 111-112; Behmenyâr b. Merzübân, Kitâbü't-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1375, s. 8, 12, 295-296, 356, 786, 801-

802; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 546-547; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 65; a.e.: Psikoloji Şerhi (trc. Atilla Arıkan), İstanbul 2007, s. 65; a.mlf., Telhîsu Mâ Baʻde’t-tabîa: Metafizik Şerhi (trc. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s. 16, 57, 63, 87; Fahreddin er-Râzî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Ali Rızâ Necefzâde), Tahran 1384 hş., I, 49; Hıdır b. Muhammed er-Râzî - Îsâ b. Muhammed es-Safevî, Şerḥu’l-Ġurre fi’l-manṭıḳ (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 106; Alâeddin et-Tûsî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1990, s. 320; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye fî esfâri’l-ʿaḳliyyeti’l-erbaʿa (nşr. Rızâ Lutfî), Tahran 1383, III, 394, 559; VIII, 255; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1363, s. 139; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, Bidâyetü’l-ḥikme (nşr. Abbas Ali ez-Zâriî es-Sebzevârî), Tahran 1428, s. 90-91, 93; Ali Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul 2008, s. 156-162; a.mlf., “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, MÜİFD, sy. 38 (2005), s. 126-136.

Ali Durusoy

VEHİM

(الوهم)

Râvinin çok yanılması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “insanın hatırına düşen, aklına gelen şey; doğru zannederek bir şeyi yanlış yapmak, yanılmak” anlamlarındaki vehm (çoğulu evhâm) hadis terimi olarak en genel anlamıyla râvinin kasıtlı olmaksızın hata yapmasını ifade eder. Bu yanılgı hadisin yazılması ve ezberlenmesi sırasında meydana gelen ziyade, noksan, tahrif, tağyir gibi yanlışlıkları içine alır. Vehim râvinin zabt sıfatını zedelediği için cerh sebeplerinden biridir; ancak râvi devamlı surette yanılmadıkça bu kusur onun bütün rivayetlerini reddetmeyi gerektirmez.

Vehim hem isnadda hem metinde görülse de daha çok isnadda meydana gelir. Birbirine benzeyen isim, künye ve nisbelerin karıştırılması, isimlerde tashif ve tahrif yapılması, mevkuf veya maktû bir haberin merfû, münkatı‘ bir haberin muttasıl olarak rivayet edilmesi, sika râvi ile zayıf râvinin karıştırılması gibi hatalar

isnadda görülen belli başlı vehim çeşitleridir. Bir hadis metnini diğeriyle karıştırmak, metindeki bir ifadeyi aslından farklı şekilde aktarmak, önceki râvilere ait bir açıklamayı hadis metninden zannederek nakletmek gibi durumlar da metindeki vehimlere örnektir. Vehimden kaynaklanan hatalarla rivayet edilen hadis “mâlûl” veya “muallel” adını alır. Dolayısıyla hadislerde görülen çeşitli illetlerin bir türünü meydana getiren vehmi doğru teşhis edebilmek için ilgili bütün rivayetleri bir arada değerlendirmek gerekir. Hadis literatüründe bu tür örnekler çoğunlukla ilel türüne giren eserlerde zikredilmektedir (bk. İLELÜ’l-HADÎS).

Sika oldukları halde sözü edilen hatalara düşen râvileri hemen cerhedip zayıf sayanlar bulunmakla birlikte genel eğilim, onların tek başına rivayet ettikleri haberlerle bu vasfı taşımayanların birbirinden ayrılması gerektiği şeklindedir. Abdurrahman b. Mehdî, ara sıra hata yapan sika râvilerin bütün

rivayetlerinin reddedilmesi durumunda birçok hadisin terkedilmesi gerekeceğini söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 406). İbn Hibbân sika râvilerin tek başına naklettikleri hatalı rivayetlerin ihticâca elverişli sayılmadığını, diğer sika râvilere muvafık olan rivayetlerinin ise göz ardı edilemeyeceğini belirtmiştir (Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 85. İbn Hibbân'ın farklı bir görüşü için bk. es̱-S̱iḳāt, VII, 670). İbn Ebû Hâtim ise, vera' sahibi ve sadûk oldukları halde vehim, hata, galat ve unutma gibi kusurları sık görülen râvilerin naklettiği hadislerin helâl-haram konuları dışında fezâilü'l-a'mâl ile tergīb ve terhîb konularında yazılabileceğini, bu gibilerin çok sık tekerrür etmeyen vehimlerinin ise rivayetlerine zarar vermeyeceğini ifade etmiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 6, 10).

Binlerce rivayet nakleden râvilerin ve musanniflerin zaman zaman hata etmeleri kaçınılmazdır. Aralarında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi önde gelen hadis imamlarının da bulunduğu râviler bu duruma düşmekten kurtulamamıştır. Nitekim rivayetlerdeki hataları gösteren birçok ilel kitabının yanında büyük muhaddislerin eserlerinde görülen vehimler müstakil teliflere konu olmuştur. İbn Ebû Hâtim'in Beyânü ḫaṭaʾi Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî fî Târîḫih, Dârekutnî'nin el-İlzâmât ve't-Tetebbuʿ, İbn Mâkûlâ'nın Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm, Ebû Ali el-Gassânî'nin Taḳyîdü'l-mühmel'inin bir parçası olup ayrıca neşredilen et-Tenbîh ʿale'l-evhâmi'l-vâḳıʿa fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserleri bunlara örnek teşkil eder. İbn Ebû Âsım'a Evhâmü'l-ḥadîs̱ adlı bir eser nisbet edilmekle birlikte mahiyeti bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vhm" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 668-670; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1420/2000, I, 67, 74-76, 84-85; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 406; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 52-53, 62; a.mlf., el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed),

İskenderiye 1983, s. 47, 61-62; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîhi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 89; Tecrid Tercemesi, I, 297-298; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1985, s. 463; Fârûk Hamâde, el-Menhecü’l-İslâmî fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 347-348; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 419-420; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 110-139; a.mlf., “Cerh ve Ta‘dîl”, DİA, VII, 394-401; a.mlf., “Fısk”, a.e., XIII, 38-39.

Bünyamin Erul

VEHMİYYÂT

(الوهميّات)

Vehim gücüne dayalı cüzi hükümler için kullanılan mantık ve felsefe terimi; kuruntu.

Klasik mantık kitaplarında nefsin yargı yeteneklerinden biri olarak gösterilen vehim gücünün verdiği hükümleri ifade eden vehmiyyât genellikle vehim gücünün doğru kabul ettiği, ancak doğru veya yanlış olması muhtemel hükümler için kullanılır. İbn Sînâ sonrası bazı kaynaklarda vehmiyyât vehim gücünün duyu ötesi varlıklar hakkında verdiği yargılara indirgenerek safsata, mugalata gibi yanlış hükümler sınıfında gösterilir. Meselâ Seyyid Şerîf el-Cürcânî vehmiyyâtı, "duyulara konu olmayan alanlarda vehmin verdiği asılsız hükümler" şeklinde tanımlar ve vehmiyyâttan teşekkül eden kıyasa safsata dendiğini belirtir (et-Taʿrîfât, "Vehmiyyât" md.). Vehmiyyât yerine "el-kazâya'l-vehmiyye, evhâmü'n-nâs, el-evhâmü'l-âmmiyye" terkipleri de geçer.

İbn Sînâ vehmiyyâtı vehim gücünün duyu algılarına dayanarak verdiği tikel hükümler için kullanır. Bu hükümler, duyulara tâbi ve duyusal nesnelerle ilgili doğuştan bir yetenek olan vehim gücünün insanı kabule zorladığı düşüncelerdir. Nefsin bu vehim gücü mahsûsât alanında doğru, gündelik hayat için gerekli yargılar vermektedir. Duyu ötesine dair verdiği bilgiler ise yanıltıcıdır. Meselâ, "Uzayda bütün varlıkların son bulduğu bir boşluk vardır" veya, "Doluluk sonludur" gibi sıradan insanlardaki vehim gücünün verdiği hükümler böyledir. Yine, "Her var olanın bir yönde yerinin bulunması gerekir" hükmü gibi hiçbir eğitimden geçmemiş insanın iptidai tabiatından gelen yargılar da vehmiyyâttan olup öncekiler gibi bunlar da asılsız kuruntulardır. Çünkü fıtratın verdiği her hüküm doğru değildir, hatta çoğu asılsızdır; ancak aklın onayladığı yargılar doğrudur; "Bir cisim aynı anda iki yerde bulunamaz" örneğinde olduğu gibi. İbn Sînâ vehmiyyâtın zihinde güçlü bir yerinin bulunduğunu ve bunlardan gerçek olmayanların ancak akılla çürütülebileceğini, fakat bu tür kuruntuların yine de zihinde kalmaya devam edebileceğini belirtir. Özetle vehim gücü duyularla

algılanan şeyler ve bazı matematik konularında doğru hüküm verebilirse de Tanrı, akıl, nefis, sûret, madde gibi metafizik konularla ahlâka dair verdiği hükümler akıl tarafından onaylanmadığı veya düzeltilmediği sürece geçersizdir (Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 15). Çünkü vehim gücü metafizik varlıkları da duyusal varlıklar gibi tasarlar. Meselâ Tanrı'nın varlığını kabul etse bile O'nu bir put şeklinde veya yıldızların feleği şeklinde tasavvur eder (Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan, s. 120). İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât'ta metafizik ve ahlâk alanlarında insanı vehmiyyâtın tehlikesine karşı koruyan iki bilgi kaynağı bulunduğunu belirtir: Dinî yasalar, felsefî bilgiler. Eğer dinî yasalar vehim gücünü engellemeseydi onun metafizik alanda verdiği yargılar insanların yaygın biçimde kabul ettiği doğrular haline gelirdi. Öte yandan akıl da vehim gücünden gelen önermelerin yanlışlığını ortaya koyan veya onları düzelten bir otorite işlevi gördüğünden İbn Sînâ mantığı bütün ilimlerin en şereflisi saymıştır (Durusoy, MÜİFD, sy. 28 [2005], s. 135-136).

İbn Sînâ'nın vehmiyyâta dair görüşleri sonraki mantıkçılar tarafından geniş kabul görmüştür. Metafizik alanında İbn Sînâ'yı tutarlı bir şekilde eleştiren Gazzâlî de hissî ve vehmî hükümlerin aldatıcılığından korunabilmek için aklın otoritesine sığınmak gerektiğini belirtir ve mantığı dinî ilimler için bir yöntem olarak kullanmanın dinen sakıncası bulunmadığını söyler. Hatta mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürer (el-Müstaṣfâ, I, 10). Gazzâlî Miʿyârü'l-ʿilm'de, insanda bir yargı gücü olan vehmin bu özelliğinden dolayı araştırmacılar için mantığın zaruri

olduğunu ve bu sebeple anılan eseri yazdığını söyler (s. 27-37). Bilgileri kesinlik derecelerine göre yedi kısma ayıran Gazzâlî zannî bilgilerden saydığı vehmiyyâtı altıncı sırada zikreder. Meselâ vehim gücü varlığın mutlaka bir yönde bulunduğuna ve işaret edilebilir durumda olduğuna hükmeder; âleme ne bitişik ne ondan ayrı, âlemin ne dışında ne de içinde bulunan bir şeyin varlığını imkânsız görür. Vehim gücü için altı yönün hiçbirinde bulunmayan bir şeyden bahsetmek anlamsızdır. Gazzâlî çeşitli kanıtlar ortaya koyarak bu hükümlerin yanlış olduğunu savunur. Çünkü vehim gücü bir hükmün doğruluğuna veya yanlışlığına hayatın başından itibaren yaşanan gözlem ve tecrübelerle ulaşır ve bu anlamda fıtrata uygun olan hükmü doğru sayar. Halbuki bir hükmün doğruluğu veya yanlışlığı ancak aklî delille kesinlik kazanır. Nitekim vehim gücünün yön, şekil,

miktar gibi fiziksel ölçüleri varlık şartı saymasına karşılık güç, bilgi, irade gibi soyut kavramların, hatta bizzat vehim kavramının birer varlığa işaret ettiğine akıl hükmeder. Bununla birlikte vehmiyyât türünden bazı bilgiler akıl yönünden de doğru olabilir. Nitekim, “Bir insan aynı anda iki mekânda bulunamaz” hükmü, yine aritmetik ve geometriyle ilgili birçok önerme vehmiyyâttan olduğu halde aklen de geçerlidir (Miʿyârü’l-ʿilm, s. 27-37, 147-149; Miḥakkü’n-naẓar, s. 106-107). İbn Sînâ’dan sonra vehmiyyâttan bahsetmeyen hiçbir mantık kitabı veya risâlesi yok gibidir. İbn Sînâ sonrasında vehmiyyât yanlış önermelerin genel bir adı haline geldiği için mugalata veya safsatanın vehmiyyâttan türetilmiş kıyaslar olduğu anlayışı bu dönemde de sürdürülmüştür (meselâ bk. Fahreddîn er-Râzî, I, 269; Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 342, 465; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, I, 483).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1515; Aristo, Fi’n-Nefs (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 70; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 148; a.mlf., Kitâbü’l-Hidâye (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974, s. 117-118; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 14-15, 16-21; Behmenyâr b. Merzübân, Kitâbü’t-Taḥṣîl (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1375 hş., s. 186; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 27-37, 147-149; a.mlf., Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 106-107; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 10; Fahreddin er-Râzî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Ali Rızâ Necefzâde), Tahran 1384 hş., I, 269; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât içinde, nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 342, 353-354, 465; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳāʾiḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 483; Ali Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İstanbul 2008, s. 119-120; a.mlf., “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, MÜİFD, sy. 28 (2005), s. 129-136.

Ali Durusoy

VEHRÂN

(وهران)

Batı Cezayir’de bir liman şehri.

Cezayir’in kuzeybatısında Vehrân körfezinin bulunduğu bölgeyi çevreleyen aynı adlı vilâyetin merkezi olup Kuzey Afrika’nın Akdeniz sahilindeki en önemli liman şehirlerinden biri ve başşehir Cezayir’den sonra ülkenin ikinci büyük şehridir. Vehrân adı, Berberî kökenli Sahrâ kavmi Tevârikler’in dilinde “çift aslan” veya “aslan yatağı” anlamına gelir. Arapça’da “parıldayan şehir” mânasında Bâhiye diye de adlandırılır. Batı dillerinde Oran şeklinde geçer. Şehrin batı tarafındaki Murcâcû sıradağlarının bir uzantısı olan 375 m. yüksekliğe sahip Eydûr tepesi limanı batıdan esen rüzgârlardan korur. Eski şehir Re’sülayn vadisinin (Vâdî İbni’l-Hayr, Vâdirrahâ) iki yakasına kurulmuştu. Coğrafî yapısı şehri dış hücumlara karşı korunaklı ve stratejik bir konuma sahip kılmıştır.

Vehrân, Endülüs Emevî Hükümdarı Abdullah b. Muhammed’in hizmetindeki Mağrâve kabilesi mensupları tarafından 290 (903) yılında kuruldu. İlk dönemde şehre Nefze ve Mesğan kabileleriyle Endülüslüler yerleşti. Hem Fas’a hem İspanya’ya çok yakın bir noktada yer alan, surla çevrili olan şehir kısa zamanda Batı Akdeniz’deki deniz yolunu kontrol eden bir konuma yükselerek gelişti. Fâtımîler’in bütün Mağrib’e süratle yayılan hâkimiyetleri esnasında Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasındaki mücadeleye sahne oldu. Bu mücadeleler sırasında 297 (910) ve 342 (954) yıllarında büyük ölçüde tahribata uğramakla birlikte daha sonra tekrar tesis edildi. 343’te (954-55) Fâtımîler’e tâbi Benî İfren’in eline geçti. Fâtımîler’e bağlı olarak Tunus’ta hüküm süren Zîrîler bir müddet Vehrân’da hâkimiyet kurdularsa da bu hâkimiyetleri uzun sürmedi. 473’te (1080) Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn Vehrân’ı zaptetti. 539’da (1145) Muvahhidler’in egemenliği altına giren Vehrân’da bir donanma inşa ettiren Muvahhid hükümdarı şehri üs edinerek bütün Mağrib’i ve Endülüs’ü ele geçirmek için deniz seferlerine başladı. Yine pek çok tahribata uğramakla birlikte Muvahhidler döneminde büyük gelişme gösteren Vehrân’dan söz

eden seyyahlar şehirdeki bolluktan, gelişmiş ticaretinden, çarşılarından ve korunaklı limanından övgüyle bahsederler. Muvahhidler'in halefleri Abdülvâdîler döneminde Vehrân Limanı'nın Endülüs'le ticaretteki rolü daha da arttı. Şehir önemli bir ticaret merkezi olan Tilimsân'ın limanı durumundaydı. Bu sebeple XIV. yüzyılda Abdülvâdîler'in başşehri Tilimsân'ı pek çok defa kuşatan Merînîler, Vehrân sahillerine de asker çıkardı ve buraya bir de hisar yaptırdı. Bu dönemde şehir ulemâ ve talebe için bir çekim merkezi haline geldi. Nasrîler'in merkezi Gırnata'nın 1492'de İspanyollar'ın eline geçmesiyle bazı Endülüslü müslümanlarla yahudiler Vehrân'a sığındı. Bu göçler şehrin fizikî ve ticarî bakımdan gelişmesine katkıda bulundu. Ancak XVI. yüzyıl başlarında bölgedeki sahil şehirlerini zapteden

Kastilya Krallığı 17 Mayıs 1509'da Vehrân'ı işgal edip halkının büyük kısmını katletti, geri kalanları da esir aldı. Bu dönemde nüfusu azalan şehirde müslüman ve yahudi kalmadı. İspanyollar şehrin sur ve kalelerini genişlettiler.

Akdeniz'in güneybatı ucunda Osmanlılar'a bağlı olarak Cezayir'e hâkim olan Oruç Reis, Vehrân ve çevresini 1516 yılında ablukaya aldı. Ancak kendisinden yardım talep eden mahallî idarecilerin bölgede Osmanlı varlığından rahatsızlık duyması ve İspanyollar'la iş birliği yapması neticesinde 924'te (1518) Oruç Reis, kardeşi İshak Reis ve çok sayıda adamı öldürüldü. Barbaros Hayreddin Paşa bölgeyi kurtarma girişimlerini sürdürdüyse de Vehrân'ı İspanyollar'dan alamadı. 1556 yılında Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa zamanında Piyâle Paşa tarafından Vehrân'ı yeniden fethetme girişimi de beylerbeyinin ölümü üzerine sonuçsuz kaldı. Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa, 1563'te şehri tekrar kuşattı, ancak İspanya'dan yardımcı kuvvetlerin gelmesiyle geri çekilmek zorunda kaldı. Aynı dönemde yaşanan büyük kolera salgını Vehrân'ı da etkiledi. 1708 yılına kadar Vehrân'ı hâkimiyetleri altında tutan İspanyollar, Berberî saldırılarının yanısıra kıtlık ve veba gibi salgın hastalıklarla uğraşmak zorunda kaldılar. Cezayir Garp Beyliği'nin merkezi Muasker'i yeniden inşa eden ve halk arasında "Bûşelagam" (kocabıyık) lakabıyla tanınan Mustafa b. Yûsuf Bey'in kuvvetleri uzun bir kuşatmanın ardından 1708'de Vehrân'ı Osmanlılar adına teslim aldı. Vehrân'ın fethi Osmanlı başşehrinde büyük sevinç uyandırdı. Mustafa b. Yûsuf Bey merkezini bu şehre taşıdı. Stratejik

açıdan büyük önem taşıyan şehir İspanyollar tarafından 1732'de geri alındı. Şehirde Osmanlı yönetimindeki yirmi dört yıllık sürede tekrar canlanan deniz ticareti İspanyol idaresiyle birlikte sona erdi. Bu dönemde şehrin nüfusu azaldı. Halk 1790 yılındaki depremde zarar gören kasabayı terkedip vadinin doğu yakasında yeni bir yerleşim birimi kurdu.

12 Eylül 1792 tarihinde Muasker'deki Osmanlı idarecisi Kuloğlu Mehmed b. Osman, Vehrân'ı İspanyollar'dan geri almayı başardı. Vehrân'ın bu fethi de İstanbul'da büyük memnuniyetle karşılandı. Mehmed Bey'e başarısından dolayı halk tarafından Mehmed (Muhammed) el-Kebîr unvanı verildi. Vehrân'ı Garp Beyliği'nin merkezi yapan Mehmed Bey şehri yeniden inşa ettirdiği gibi civardaki müslüman ve yahudi nüfusu şehre yerleştirdi. Bu dönemde tekrar önem kazanan Vehrân Limanı'nda deniz ticareti zamanla gelişmeye başladı. Kiliseye çevrilen camiler tekrar aslına döndürüldü. Bunun yanı sıra Mustafa Paşa ve Mehmed Bey (Câmiu'l-Bâşâ) camileri yapıldı; ayrıca bir saray inşa edildi. Ebû İsmâil Âgā b. Avde el-Mezârî, Osmanlılar döneminde Ṭulûʿu saʿdi's-suʿûd fî aḫbâri Vehrân ve'l-Cezâʾir ve İsbânyâ ve Fransâ adıyla bir eser kaleme aldı. Muhammed b. Yûsuf ez-Zeyyânî'nin de Delîlü'l-ḥayrân ve enîsü's-sehrân fî medîneti Vehrân adlı bir eseri vardır.

4 Ocak 1831'de Fransızlar tarafından işgal edilen Vehrân'da özellikle camiler tahrip edildi. Şehrin müslüman nüfusu iç bölgelere göç etmek zorunda kaldı. Göç edenlerin terkettiği evlere ve camilere Fransız askerleri yerleştirildi. Bazı camiler kiliseye çevrildi. Başta Fransa olmak üzere Avrupalı devletlerden on binlerce kişi Vehrân'a getirilip yerleştirildi. Yahudi nüfusu hemen Fransız tebaasına girdi. Müslümanlar 1841 yılından itibaren Vehrân'a dönme imkânına kavuştularsa da Cezayir'in 1962'de bağımsızlığına kavuşmasına kadar şehirde azınlık statüsünde kaldılar. Ağırlıklı olarak Fransa ve diğer Avrupa ülkelerine mensup halkıyla Vehrân bu dönemde Cezayir'de Avrupa ile ticaretin en önemli merkeziydi. Bu arada nüfusu artan şehir oldukça gelişti. Bugün Vehrân Limanı başşehir Cezayir'in limanıyla rekabet halindedir. Şehirde modern yapılarla bilim, kültür, ekonomi ve turizm alanında büyük bir gelişme gerçekleştirildi. Günümüzde ticarî ve içtimaî hayattaki refah düzeyi eğitim alanında da kendini göstermekte, Vehrân Üniversitesi ile Muhammed Bû Ziyâf Bilim ve Teknoloji Üniversitesi şehrin bilim ve kültür hayatına canlılık katmaktadır.

2009 yılına ait verilere göre şehrin nüfusu 852.000, aynı adı taşıyan idarî birimin nüfusu ise 1.453.158 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, C.HR., nr. 88/4371 (29/S/1121); nr. 75/3719 (29/Z/1207); BA, C.EV., nr. 28/1354 (29/Z/1255); BA, HAT, nr. 1174/46427/C (29/Z/1253); BA, HR. SYS., nr. 2867/73 (26/5/1897); Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 30-31; Hamdan Khodja, Le miroir: Aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger, Paris 1985, s. 84, 87, 146-149; Âgā b. Avde el-Mezârî, Ṭulûʿu saʿdi's-suʿûd fî aḫbârî Vehrân ve'l-Cezâʾir (nşr. Yahyâ Bû Azîz), Beyrut 1990, I-II; J. Serres, La politique turque en Afrique du nord sous la monarchie de juillet, Paris 1925, s. 44, 119, 207-210; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 188; II, 24-25, 36-37, 45-46, 57-58, 68-69, 81; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṣ-ṣeḳāfî, Cezayir 1981, I-II, tür.yer.; Moulay Belhamissi, Histoire de la marine algerienne (1516-1830), Cezayir 1983, s. 89, 112, 116; Beşîr Mukaybis, Medînetü Vehrân: Dirâse fî coġrâfiyyeti'l-ʿumrân, Cezayir 1983; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 41-42, 91-148, 212-264; Mouloud Gaid, Türkler İdaresinde Cezayir (trc. Faik Melek), Ankara 1996, s. 48-49; Nâsırüddin Saîdûnî, Varaḳāt Cezâʾiriyye: Dirâsât ve ebḥâs̱ fî târîḫi'l-Cezâʾir fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 2000, tür.yer.; Ahmed Abi-Ayad, "Le siège d'Oran et de meres el-kebir de 1563 et ses répercussions littéraires", Islàm. Storia e Civilità, sy. 42 (XII/1), Roma 1993, s. 35-48; Fouad Soufi, "Oran: Urbanisme sans histoire", Monde arabe maghreb machrek, sy. 1, Paris 1994, s. 204-211; G. Marçais, "Oran", İA, IX, 390-392; a.mlf. - [B. Semmoud], "Wahrān", EI² (İng.), XI, 49-51; http://www.dpat-oran.dz/files/population.pdf; http://eps.revues.org/index2408.html.

Ahmet Kavas